

**Протоиерей Иоанн Мейендорф**

## **ВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ И ДОКТРИНАЛЬНЫЕ ТЕМЫ**

*Настоящая монография являет собой синтез византийской христианской мысли. Ознакомив читателя со всей ее сложностью, автор представляет ему византийское мировосприятие: взгляд на человека и его предназначение — обожение; умение превзойти "западное пленение"; способность выжить и уцелеть, несмотря на неблагоприятные исторические обстоятельства. По прочтении монографии читатель, возможно, обнаружит в себе восприимчивость к основным положениям византийской мысли, что в наше время, когда ощущается такая нужда в восстановлении целостности самого христианства, представляется удивительно современным и уместным.*

### **БЛАГОДАРНОСТИ**

Автор выражает особую признательность о. Эдуину А.Кузину (Общество Иисуса), внештатному редактору издательства "Фордхем Юниверсити Пресс". О. Эдуин потратил очень много личного времени, энергии и проявил чрезвычайную осведомленность в работе над улучшением настоящего текста. Автор благодарен о. Уолтеру Дж. Бер-гхардту (Общество Иисуса), прочитавшему рукопись книги и сделавшему ряд весьма ценных замечаний. Автор благодарен проф. Ярославу Пеликану из Иельского университета, предоставившему автору гранки второго тома своего монументального труда "Христианское Предание" с разрешением цитировать названный том.

ИМ.

# Оглавление

Протоиерей Иоанн Мейендорф  
ВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ И  
ДОКТРИНАЛЬНЫЕ ТЕМЫ  
БЛАГОДАРНОСТИ

Оглавление

Введение

Основные черты и главные источники богословия в Византии

1. Хронологические рамки
2. Живое Предание
3. Писание, Экзегеза, Критерии
4. Богословие, положительное и отрицательное

Примечания

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ

1. Экзегетические традиции
1. ВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ ПОСЛЕ ХАЛКИДОНА.
2. Философские тенденции
3. Проблема оригенизма
4. Псевдо-Дионисий
5. Литургия

\* \* \*

Примечания

2. ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ ВОПРОС

1. Монофизиты
2. Строгие диофизиты
3. Халкидонииты-Кирилловцы
4. Оригенисты

Примечания

3. ИКОНОБОРЧЕСКИЙ КРИЗИС

1. Возникновение движения
2. Иконоборческое богословие
3. Православное Богословие образов: Иоанн Дамаскин и Седьмой Вселенский собор
4. Православное богословие образов: Теодор Студит и Никифор
5. Долговременная значимость вопроса

Примечания

4. МОНАХИ И ГУМАНИСТЫ

Феодор Студит

Фотий (ок. 820—ок. 891)

Михаил Пселл (1018—1078)

Суды над Иоанном Италом (1076—1077, 1082)

Примечания

5. МОНАШЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

1. Истоки монашеского мышления: Евагрий и Макарий
2. Великие духоносные отцы
3. Противление светской философии
4. Христианская вера как личный опыт: Симеон Новый Богослов
5. Теология исихазма: Григорий Палама

Примечания

## 6. ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ: КАНОНИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

1. Соборы и отцы
2. Имперское законодательство
3. Кодификация церковного права
4. Авторитетные толкования и Критика
5. Синодальные и патриаршие постановления
6. Oikonomia

Примечания

## 7. РАСКОЛ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ

1. "Филиокве"
2. Иные противоречия
3. Авторитет в Церкви
4. Два понимания первенства
5. Значение схизмы

Примечания

## 8. СТОЛКНОВЕНИЕ С ЗАПАДОМ

1. Круг Кантакузина
2. Гуманисты и томисты
3. Богословы-паламиты: Николай Кавасила
4. Флоренция

Примечания

## 9. LEX ORANDI<sup>51</sup>

1. Великая церковь в Константинополе
2. Литургические цели
3. Гимнология

Примечания

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### ДОКТРИНАЛЬНЫЕ ТЕМЫ

## 10. ТВОРЕНИЕ

1. Создатель и создания
2. Божественный план
3. Динамизм творения
4. Освящение природы

Примечания

## 11. ЧЕЛОВЕК

1. Человек и Бог
2. Человек и мир
3. Первородный грех
4. Новая Ева

Примечания

## 12. Иисус Христос

1. Бог и человек
2. Искупление и обожение
3. Theotokos

Примечания

## 13. СВЯТОЙ ДУХ

1. Дух в творении
2. Дух и искупление человека
3. Дух и Церковь
4. Дух и свобода человека

Примечания

#### 14. ТРИЕДИНЫЙ БОГ

1. Единство и троичность
2. Ипостась, сущность, энергия
3. Живой Бог

Примечания

#### 15. САКРАМЕНТАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ: ЖИЗНЕННЫЙ ЦИКЛ

1. Количество Таинств
2. Крещение и Миропомазание
3. Покаяние
4. Брак
5. Исцеление и смерть

Примечания

#### 16. ЕВХАРИСТИЯ

1. Символы, образы, реальность
2. Евхаристия и Церковь

Примечания

#### 17. ЦЕРКОВЬ В МИРЕ

1. Церковь и общество
2. Миссия Церкви
3. Эсхатология

Примечания

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Антиномии

Примечание

#### БИБЛИОГРАФИЯ

Глава I

Глава II

Глава III

Глава IV

Глава V

Глава VI

Глава VII

Глава VIII

Глава IX

Глава X

Глава XI

Глава XII

Глава XIII

Глава XIV

Глава XV

Глава XVI

Глава XVII

# Введение

## Основные черты и главные источники богословия в Византии

Потребуется века борьбы и сверхчеловеческих усилий для того, чтобы превзойти эллинизм, освободив его от естественных привязанностей и этнических и культурных ограничений, прежде чем эллинизм станет, наконец, универсальной формой христианской Истины.

Владимир Лосский. *Богосвидение*, 58<sup>1</sup>

Античная культура оказалась достаточно гибкой, чтобы допустить внутреннее "преображение"... Христиане же доказали, что можно переориентировать культурный процесс без возврата в прошлое и развивать культуру в новом духе. Тот самый процесс, который по-разному определяют как "эллинизацию христианства", скорее можно трактовать как "христианизацию эллинизма".

Георгий Шлоровский. "Вера и культура", журнал св. Владимира "*St. Vladimir's Quarterly*", 4,1-2 [1955-1956],40.

Император Константин (324—337) положил конец периоду конфронтации между христианством и Римской империей. Он покинул древнюю столицу империи и перенес центр политической и культурной жизни "цивилизованного мира" того времени на берега Босфора, где был расположен древний греческий город Византии. Город официально называли Константинополем, "Новым Римом", и он оставался столицей империи, которую именовали "Римской" еще более одиннадцати веков, вплоть до подпадения под владычество турок в 1453 г.

[<sup>1</sup>] здесь и далее, если не оговорено иное, цитаты даются в переводе с английского, с того текста, который имеется в оригинале.

Константинополь стал неоспоримым центром восточного христианства, особенно после исчезновения древних христианских центров в Египте, Палестине и Сирии. Епископ Константинополя принял титул "вселенского патриарха". На Балканах, на просторах Восточной Европы, на Кавказе константинопольские миссионеры обращали в христианскую веру население огромных территорий. По сути дела, "Новый Рим" явился колыбелью цивилизации для Ближнего Востока и Восточной Европы, подобно тому как "старый Рим" стал таковой для латинского Запада.

В настоящей книге описываются категории богословской мысли, как они формировались в рамках Византийской христианской цивилизации, ее философии жизни, ее Литургии и искусства, и как они сохранились в современном Восточном Православии. Центральной темой византийского богословия, или интуицией, является убеждение, что человеческая природа не есть статичная, "замкнутая", автономная сущность, но — динамичная реальность, в своем существовании определяемая ее отношением к Богу. Это отношение представляется процессом восхождения и общения — человек, сотворенный по образу Божию, призван добровольно достичь "божественного

подобия", его отношение к Богу есть как данность и задача, так и непосредственный духовный опыт и ожидание еще большего видения, достигаемого в свободном усилии любви. Динамизм византийской антропологии без труда противопоставляется статичным категориям "естества" и "благодати", господствовавшими в мышлении поставгустиновского западного христианства; этот динамизм может оказаться существенным критерием для современного богословского поиска нового понимания человека.

Как культура и цивилизация Византия давно мертва; но особенности ее влияния на историческое развитие человеческого общества остаются открытыми для исследования. Со времен Гиббона историки указывают на косность общественного строя, скудость творчества в научно-технической сфере, сакрализацию представлений о государстве как на главные недостатки византийской действительности. Но в настоящей книге мы утверждаем, что Византия внесла подлинный и *непреходящий* вклад в историю человечества в сфере религиозной мысли. Постоянная притягательность византийского искусства и замечательный факт выживания восточного христианства после самых драматических социальных перемен — вот самые явные знаки того, что Византия действительно открыла что-то фундаментально истинное о человеческой природе и о ее отношении к Богу.

Чтобы выразить такой "теоцентричный" взгляд на человека, достаточно близкий современным попыткам построить "теоцентричную" антропологию, византийские богословы использовали некоторые понятия древнегреческой философии, в частности, понятие *theosis*, т.е. "обожение". Адольф Гарнак в прошлом столетии высказал суровые суждения по поводу "эллинизированного христианства" греческих отцов, однако сегодня у него вряд ли найдется много последователей. Неизбежность нового изложения и переосмысления христианской веры в свете меняющихся культурных реалий ныне находит широкое признание, и стремление греческих отцов изложить христианство в категориях эллинизма представляется вполне законным. В действительности византийское богословие, по наблюдению Лосского, было всего лишь непрерывным усилием и борением за выражение Предания Церкви в живых категориях греческой мысли, для того чтобы эллинизм можно было обратить ко Христу.

Можно, конечно, ставить вопрос о том, насколько это усилие увенчалось успехом, но невозможно отрицать, что по своему основному замыслу оно было оправданным. В настоящем сочинении предполагается описать главные исторические тенденции византийского богословия в тесной связи с его основной темой, а вторая часть настоящей работы призвана показать в более систематизированном виде, что результаты византийской богословской мысли также могут быть представлены как синтез. Мы намерены не просто описать идею "обожения" и ее развитие в греческой патристической мысли (на этот предмет имеется немало специальных исследований), а проанализировать весь ход исторического развития в Византии богословских идей, касающихся Богочеловеческих отношений. Имеем ли мы дело с тринитарными или христологическими догматами, исследуем ли экклезиологию или сакраментальное учение, главное течение византийского богословия открывает

нам то же видение человека, призванного "познать" Бога, "участвовать в Его Жизни, быть "спасенным" не только вследствие внешнего действия Божиего или посредством рационального познания предложенных истин, но через "становление Богом". И этот *theosis* человека коренным образом отличается в византийском богословии от неоплатонического возвращения к безличному Единому: это новое выражение евангельской жизни "во Христе" и в "общении Святого Духа".

## 1. Хронологические рамки

Имеются веские причины считать собственно византийским исторический период, последовавший после Халкидонского собора (451 г.) и вторжения варваров в Италию. Собор завершился монофизитской схизмой, которая оторвала Константинополь от Александрии и Антиохии (древних восточных центров богословского творчества) и от всего негреческого Востока. Тем временем у латинян и греков, несмотря на то что они пока еще принадлежали к одной и той же Кафолической, имперской Церкви, стало нарастать чувство взаимного отчуждения, так что различные направления в христологии, экклезиологии и пневматологии становятся все более выразительными в контексте беспримерного культурного и интеллектуального превосходства Константинополя.

Исторические обстоятельства, таким образом, поставили Византию в какое-то исключительное, превосходное и до некоторой степени самодостаточное положение, пользуясь которым она разработала богословскую традицию, синтезирующую и вместе с тем творческую.

На протяжении нескольких столетий Византия будет проявлять жизненный интерес к восстановлению единства распадающегося христианского мира: оставаясь верной в своей христологии Халкидонскому собору и "Томосу" Льва, она будет сохранять целыми мосты с Западом, несмотря на все трения с ним, а соблюдая строгую верность александрийской христологии Афанасия и Кирилла, она также будет пытаться — к несчастью, безуспешно — держать все двери открытыми и для монофизитов.

Эти христологические обязательства и прения подразумевают концепцию отношений между Богом и человеком, богословие "участия" которое благодаря творческому синтезу Максима Исповедника, послужит остоном для всего развития византийской христианской мысли, вплоть до захвата Константинополя турками. Таким образом, между патристической эпохой и поздневизантийским богословием имеется существенная преемственность — что и намерены мы показать в настоящем исследовании, — и она объемлет собою почти целое тысячелетие христианской истории на Востоке: от собора в Халкидоне до падения Константинополя.

Эта преемственность, между тем, не проявляет себя в каком-то формальном авторитете или модели, которые признавались бы всеми на протяжении всего выше обозначенного периода. Она заключается, скорее, в последовательности богословского способа мышления, в последовательности понимания человеческого предназначения в отношении к Богу и миру. "Бог стал человеком,

— пишет Афанасий, — чтобы человек мог стать Богом". Это основополагающее утверждение александрийского богословия, господствовавшее над всеми богословскими рассуждениями об "обожении", породило множество проблем. Пантеизм, бегство от истории, платонический спиритуализм несут очевидные угрозы, и ортодоксальное халкидонское богословие в целом сознает их, оно подразумевает положительную концепцию человека как существа, призванного постоянно преодолевать собственные тварные ограничения. Истинное человеческое естество полагается не "самовластным", но предназначенным к участию в Божественной жизни, достижимой во Христе. Согласно этой концепции, назначение человека в сотворенном мире может быть осуществлено лишь при сохранении без повреждения "образа" Божия, изначально составляющего часть самой человеческой природы.

Начиная с христологических споров V в. до прений о "сущности" и "энергии" Божиих, происходивших в XIV в., все крупнейшие кризисы византийской богословской мысли могут быть сведены к той или иной стороне этого основополагающего христианского вопроса. Столь различные авторы, как Леонтий Иерусалимский и Григорий Палама, Максим Исповедник и Симеон Новый Богослов, Фотий и Николай Кавасила, сходятся в самом основном, как это нетрудно обнаружить. Именно это согласие и отличает византийское богословие, рассматриваемое как единое целое, от поставгустиновского и схоластического Запада, и потому становится возможной попытка предложить систематизированное изложение византийской христианской мысли, что и предпринимается нами во второй части настоящей работы.

## 2. Живое Предание

Изложение такого рода составить весьма непросто по причине самого характера византийской церковной жизни, отображенной в богословской литературе. В византийскую эпоху, как и в патристическую, ни соборы, ни богословы не проявляли особенного интереса к построению позитивных богословских систем. За очень небольшими исключениями, наподобие Халкидонского определения, сами соборные постановления принимали форму отрицаний; они скорее порицали искажения христианской Истины, чем пытались раскрыть ее положительное содержание — ибо она воспринималась как живое Предание и как целостная Истина, что вне и выше доктринальной формулы. Наибольшая часть богословских сочинений носит либо экзегетический, либо полемический характер, и в обоих случаях христианская вера принимается как данная реальность, которую можно истолковывать или отстаивать, но которая не нуждается в исчерпывающих формулировках. Даже Иоанн Дамаскин, именуемый иногда "Аквинатом Востока" за то, что он составил систематическое "Точное изложение Православной веры" (*De fide orthodoxa*), на самом деле создал лишь краткое руководство, но никак не богословскую систему; и если его мысли чего-то не доставало, то именно той самобытности философского творчества, без которой не бывает никакой новой системы.

Недостаток озабоченности систематизацией, однако, никак не означает отсутствия интереса к истинному содержанию веры или неспособность создать



точные богословские определения. Как раз наоборот. Не было другой цивилизации, пережившей больше дискуссий об адекватности или неадекватности слов, выражающих религиозные истины. Различие между *homoousion* и *homoiousion* "из двух естеств" или "в двух естествах"; две воли или одна воля; *latreia* икон или *proskynesis* образов; тварность или нетварность божественных "энергий", исхождение "от Сына" или "через Сына" — эти темы на протяжении многих веков обсуждались византийскими христианами. Может создаться впечатление, что дух греческого христианства состоял именно в оптимистическом веровании в то, что человеческий язык в сущности способен выразить религиозную истину и что спасение зависит от точности выражения, использованного для передачи смысла Евангелия. Однако те же самые греческие христиане твердо исповедовали невозможность выразить на языке понятий всю полноту истины и неспособность человеческого разума постичь Сущность Божию. В Византии, следовательно, была налицо антиномия в самом подходе к богословию: Бог действительно открыл Себя во Христе Иисусе, и знание Его Истины существенно важно для спасения, но в то же время Бог выше человеческого рассудка и Его невозможно вполне выразить человеческими словами.

В Византии богословие никогда не было монополией профессионалов или "учащей церкви". На протяжении всего византийского периода не было ни единого церковного собора, решения которого не оспаривались бы, а попытки некоторых императоров регулировать свободу совести своих подданных с помощью указов встречали не столько отпор со стороны последовательно независимого священноначалия, сколько молчаливое сопротивление полноты тела Церкви. Этот недостаток ясного и юридически определенного критерия Православия подразумевал, что ответственность за истолкование истины разделяется всеми. Большинство мирян, конечно, следовали за наиболее выдающимися епископами, поучение которых никогда не ставилось под сомнение, или видными монахами, которым часто принадлежала главная роль в доктринальных дискуссиях. Но и простые верующие тоже умели разрешать богословские вопросы, особенно тогда, когда в епископате не было единства взглядов. Достаточно вспомнить свидетельство Григория Назианзина, жаловавшегося на торговцев, которые на рынке спорили о понятии "единосущный".

Вмешательство императоров в богословские споры, воспринимаемое сегодня как нетерпимое посягательство светской власти на священные уделы Церкви, считалось чем-то обыкновенным в эпоху, когда от императора закон требовал, чтобы правитель был "славным своей божественной ревностью и наставленным в учении о Святой Троице"(1). Хотя никто не был готов даровать императору привилегию безошибочности, но все же никто не противился тому, чтобы он выражал богословские воззрения, которые *de facto* обретали больший, а иногда и решающий вес, поскольку были озвучены самодержцем.

Цезарепапизм, однако, так никогда и не превратился в общепринятое начало византийской жизни. Бесчисленные подвижники веры все время превозносились именно за свое противодействие императорам-еретикам; воспевавшиеся в церквях гимны славляли Василия за неповиновение Валенту,

Максима — за мученичество при Констанции, и неисчислимое множество монахов, сопротивлявшихся императорам-иконоборцам в VIII в. Подобные литургические хвалы сами по себе уже достаточно действенно охраняли тот принцип, что императору подобает защищать веру, а не определять ее.

На протяжении всей византийской истории именно монахи по-настоящему свидетельствовали о внутренней независимости Церкви. И то, что Византийская Церковь по преимуществу была Церковью монашествующих, нашло свое отражение в характере греческого богословия. Не удивительно поэтому, что те императоры, которые решились усилить иконоборчество, должны были прежде поддерживать антимонашеское движение в Церкви, поскольку монашество было, по необходимости, враждебно цезарепапистскому строю, к которому отдельные императоры выказывали предрасположенность.

Монахи, количество которых исчислялось тысячами в самом Константинополе, во всех главных городах и практически во всех краях и уголках византийского мира, твердо противились компромиссам в вопросах вероучения; монахи, как правило, отстаивали строжайшую ортодоксию, но случалось, что некоторые из них ставили свое рвение на службу монофизитству или оригенизму. Начиная с VI в. кандидатами в епископы избирали почти исключительно иночествующих, так что византийская духовность и большая часть византийской Литургии формировались под влиянием монахов. Византийскому христианству недоставало того, что сегодня именуется "богословием мирского", и за это ответственно преобладающее положение монашества. Однако то же преобладание монашества не допустило полного отождествления христианской Церкви с империей, а последняя неустанно склонялась к попыткам придать себе сакраментальный характер и приспособить Божественный замысел спасения к своим преходящим нуждам. Как раз количественное, духовное и интеллектуальное могущество византийского монашества явилось решающим фактором сохранения в Церкви основополагающего эсхатологического измерения христианской веры.

В качестве последнего из главных вводных замечаний относительно специфических черт византийского богословия следует обратить внимание на важность Литургии для византийских религиозных воззрений. В восточном христианском мире Евхаристическая литургия, более чем что-либо иное, отождествлялась с реальностью самой Церкви, ибо Литургия являла и унижение Бога в принятой Им смертной плоти, и таинственное Присутствие среди людей эсхатологического Царства. Литургия указывает на такие главные реалии веры не посредством понятий, но через символы и знаки, умопостижимые для всего собрания верующих. Это центральное положение Евхаристии и является истинным ключом к византийскому пониманию Церкви и как иерархии, и как общины; Церковь — универсальная, но доподлинно она осуществляется только в местном собрании причащающихся, когда грешные мужчины и женщины становятся действительно "народом Божиим". Такое сосредоточенное на Евхаристии представление о Церкви побуждало византийцев украшать и расцвечивать Таинство усложненным и иногда обременительным церемониалом и чрезвычайно богатой гимнографией, подчиненной будничным, недельным, пасхальным и годовым циклам. Эти циклы есть еще один истинный источник

богословия, наряду с той сакраментальной экклезиологией, что подразумевается самой Евхаристией. В течение многих веков византийцы не только выслушивали богословские лекции да сочиняли и читали богословские трактаты; они еще и ежедневно воспевали и созерцали христианское Таинство в Литургии, а богатство выражения в византийской Литургии несравнимо ни с чем подобным, что можно отыскать во всем остальном христианском мире. Даже после падения Византии, когда восточные христиане лишились школ, книг и всякого интеллектуального руководства, именно Литургия оставалась главным наставником и путеводителем Православия. Литургические тексты переводились на различные разговорные языки византийского мира — славянский, грузинский, арабский и десяток других — и это тоже являлось мощным выражением единства в вере и сакраментальной жизни.

### **3. Писание, Экзегеза, Критерии**

Христианскому Востоку понадобилось больше времени, чем Западу, чтобы разработать согласованный канон Писания. В основном сомнения вызывали книги Ветхого Завета, не вошедшие в еврейский ("краткий") канон, а также книга Откровения Нового Завета. Авторитеты соборов IV в. и патристической эпохи на Востоке разнились в своем подходе относительно точной оценки каноничности книг Премудрости, Екклесиаста, Есфири, Иудифи и Товита. Афанасий в своем прославленном "39-м Пасхальном послании" исключает все названные тексты из собственно Писания, но признает их полезность для новообращенных, того же мнения придерживался Кирилл Иерусалимский. Канон 60 Собора в Лаодикии — подлинен он или нет — также отражает традицию "краткого" канона. Однако Пято-Шестой собор (692 г.) подтверждает авторитетность Апостольского Канона 85, признававшего ряд книг "пространного" канона, в том числе даже 3-ю книгу Маккавеев, однако не упоминавшего книги: Премудрости, Товита и Иудифи. Иоанн Дамаскин († ок. 753 г.) именует книги Премудрости и Екклесиаста "достойными почитания", однако не включает их в канон (2). Следовательно, несмотря на то обстоятельство, что Византийское патристическое и Церковное Предание почти исключительно пользуются в качестве стандартного библейского текста Септуагинтой, а некоторые составляющие "пространного" канона — особенно Книги Премудрости — часто используются в Литургии, византийские богословы остаются верными "еврейскому" критерию для ветхозаветной литературы, иначе говоря, из канона исключались тексты, первоначально написанные по-гречески. Современное Православное богословие по традиции сохраняет эту неразрешенную полярность, оно различает "канонические" и "второканонические" книги Ветхого Завета, употребляя первый термин лишь в отношении книг "краткого" канона.

Что касается писаний Нового Завета, то книга Откровения была принята в канон весьма неохотно. Она отсутствует в перечне канонических книг, составленном на Соборе в Лаодикий (канон 60), ее нет в Апостольском Каноне 85, нет ее и в перечне Кирилла Иерусалимского (3). Комментаторы антиохийской школы также не упоминают Откровение, отражая взгляды, преобладавшие в Сирийской

Церкви. В византийском литургическом обряде, основанном на практике Сирии Палестины, Откровение осталось единственной книгой Нового Завета, которую никогда не читают во время литургического чтения. Тем не менее позиция александрийской школы, выраженная Афанасием и поддержанная в VIII столетии Иоанном Дамаскиным, в конечном счете возобладала и нашла поддержку в Византийской Церкви. После VI в. уже никто не выражал сомнения в каноничности Откровения.

Апостольское послание в записанной форме всегда понималось византийцами в рамках "апостольского предания" — более широкой, живой и непрерывающейся преемственности Апостольской Церкви. Знаменитое высказывание Василия Кесарийского († 379 г.) о Писании и Предании можно счесть выражением единодушия, объединявшего более поздних византийских богословов: "Мы не ограничиваемся тем, что было сообщено в Деяниях и Посланиях [термин *ho apostolos* здесь переведен как "Деяния и Послания", чтобы обозначить литургическую книгу, содержащую все писания Нового Завета, кроме Евангелий и Откровения] и в Евангелиях; но, и перед их чтением, и после, мы присовокупляем к ним иные учения, почерпнутые из устных наставлений и отягощенные многой весомостью в тайне (веры)" (4). Упомянутые Василием "иные учения" есть по сути литургическая и сакраментальная традиции, которые, наряду с более понятийным консенсусом, обнаруживающимся в преемственности богословия греческих отцов, всегда служили живым обрамлением для разумения Писания в Византии.

В своих экзегетических методах, как и в своей теории познания, византийцы принимали патриотический критерий, данный отцами IV—V вв. Согласовывая основополагающие мысли каппадокийских отцов о Троице с христологической мыслью V—VII вв., Иоанн Дамаскин смог составить свой труд "Точное изложение Православной веры", в течение последующего периода служивший учебником по богословию. Другие писатели, не столь одаренные образным мышлением, сочиняли более простые антологии цитат из св. отцов или "паноплии" (буквально — *доспехи*), ополчающиеся на все ереси. Значительная доля византийской богословской литературы по природе своей строго антологична. И все же живое богословие тоже продолжало развиваться, особенно в монашеских кругах.

Любая попытка обзреть главные доктринальные темы византийского богословия не сможет обойтись без непрерывных ссылок на отцов классического периода, ибо те для византийцев всегда оставались главными традиционными авторитетами. Однако признавая, что в Церкви каждый христианин, и в особенности святой, обладает привилегией и возможностью видения и переживания Истины, те же византийцы принимали концепцию Откровения, существенно отличную от западной. Поскольку понятие богословие — *теология* — в Византии, к примеру у каппадокийских отцов, было неотделимо от *теории* ("созерцание" по-гречески), богословие никак не могло быть — как это было на Западе — рациональной дедукцией из "откровенных" предпосылок, то есть из Писания или из утверждений церковного магистериума; скорее это было опытное видение святых, подлинность которых, разумеется, следует сверять, сопоставляя их со

свидетельствами Писания или Предания. Не то чтобы рациональный дедуктивный процесс полностью изгонялся из мышления богословов; но такие рассудочные выводы казались византийцам самым низшим и наименее надежным уровнем богословия. Истинным богословом был тот, кто видел и испытал суть своего богословия; и этот духовный опыт полагали принадлежащим не одному лишь интеллекту (хотя интеллект не исключался из восприятия), но и "очам духовным", которые позволяли человеку в целом, во всей его полноте — интеллекта, чувства и даже ощущения — войти в соприкосновение с Божественным существованием. Таково было исходное содержание споров между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским, с которых начались богословские столкновения XIV в. (1337—1340 гг.).

Откровение не ограничивалось ни текстами Писания, ни решениями соборов, но было непосредственно доступно как Живая Истина человеческому переживанию присутствия Божия в Церкви Его. Эта возможность прямого контакта с Богом виделась некоторым историкам восточной христианской мысли как разновидность мессалианства, термин, которым начиная с IV столетия называли антииерархическую и антисакраментальную монашескую секту, многократно осуждавшуюся соборами. Но основной поток восточной христианской гносеологии, который, несомненно, утверждает возможность непосредственного опыта Бога, опирается как раз на сакраментальную, и, следовательно, на иерархически построенную экклезиологию, которая дает христологическую и пневматологическую основу личному опыту и исходит из предпосылки, что христианское богословие всегда обязано соответствовать апостольским и патристическим свидетельствам.

Такой опытный характер Откровения имеет непосредственное отношение к понятию о "развитии": византийские богословы признавали очевидным мнение, что никакие новые откровения не могут быть добавлены к единственному в своем роде свидетельству апостолов. Именно потому, что их понимание Истины не было концептуальным, они не могли согласиться ни с тем, что Истина была выражена писаниями Нового Завета исчерпывающе вербальным и концептуальным образом, ни с тем, что опыт отцов и святых мог обогатить *содержание* апостольской веры. Невозможно узнать о Христе и спасении что-то новое, превосходящее то, что апостолы "слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали...", о Слове жизни..." (1 Ин. 1:1). Опыт святых может быть фундаментально идентичен апостольскому: понятия же о "развитии" или "росте" приложимы лишь к обретению человеком божественной Истины, но не к самой Истине, и, разумеется, эти понятия вполне уместны, когда речь идет о концептуальной разработке церковной доктрины или об опровержении ересей.

В Иисусе Христе полнота Истины была открыта раз и навсегда. Об этом откровении Апостольское послание приносит свидетельство через слово написанное или через устное предание; но люди, в своей Богоданной свободе, могут переживать это откровение в различной степени и различным образом. Мир, которому объявлено это Откровение, непрестанно выдвигает новые требования и задачи. Сама сложность человеческого бытия; нежелание византийского христианского сознания сводить богословие к одной частной

форме человеческой восприимчивости — интеллектуальной; характер Новозаветного Послания, озабоченного не отвлеченными истинами, но Лицом; отсутствие у Византийской Церкви незыблемого, безошибочного критерия истинности — все эти начала в Византии способствовали пониманию христианства как живого опыта, за цельность и подлинность которого особенно ответственна сакраментальная структура Церкви, но все живое содержание этого понимания передается из поколения в поколение всей общностью Церкви. Те же самые элементы определили также, что развитие богословия в Византийской Церкви могло быть только медленным и органическим процессом, требующим молчаливого согласия между церковным священноначалием и верующими. Никакие существенные перемены в богословии или церковной политике не могли быть навязаны церковными властями; а когда такие поползновения случались, они оборачивались либо провалом, либо продолжительным сопротивлением — а то и расколом.

Итак, опытная природа богословия породила богословский консерватизм (но не субъективизм, как можно было бы ожидать, путая опыт с индивидуалистическим мистицизмом), поскольку опыт святых — а все христиане призваны быть святыми — всегда понимался как по необходимости тождественный с апостольским и святоотеческим. Единство Церкви во времени и пространстве представлялось опытным единством во Христе Едином, о Ком в прошлом свидетельствовали апостолы и Которого вновь смогут созерцать все поколения, когда Он явится в Последний День.

Но если нет никакого развития в *содержании* веры — то есть в Личности Христовой, всегда равной Самой Себе, — а развитие если и происходит, то лишь в формулировании этого содержания и в его соотношении с меняющимся миром, что же тогда было для византийцев значимым в доктринальных определениях и соборных постановлениях? На этот вопрос отвечают сами тексты византийских богословов: все вселенские соборы, начиная с Собора в Эфесе (431 г.), — это был первый Собор, все протоколы заседаний которого уцелели, — явно настаивали на том, что любые определения и толкования доктрины не суть цели сами по себе и что соборные отцы, очень неохотно, вырабатывали формулировки и определения различных вопросов вероучения только затем, чтобы исключить неверные толкования, предлагавшиеся еретиками. Самое знаменитое соборное определение — Халкидонское — наиболее откровенное в этом отношении. Соборное постановление начинается с торжественного подтверждения Никейского и Никео-Константинопольского Символа Веры, провозглашающего следующее:

Эта мудрая и душеполезная формула Божественной милости *достаточна для совершенного познания и утверждения религии*; ибо она научает совершенному учению об Отце, Сыне и Святом Духе и представляет Воплощение Господа тем, кто верно примет это. Но так как *особы, требующие прекратить проповедание Истины* посредством своих личных ересей возбуждают пустословия, ... этот нынешний святой, великий и Вселенский собор, решая исключить всякое предумышление против Истины и *научая, что таковая неизменна от самого начала*, имеет постановить: да пребудет вера 318 отцов [Никеи] нерушимой (5).

Определение о двух природах Христовых, следующее за этой преамбулой, рассматривается только как средство защитить то, что уже было сказано в Никее. К тому же начинается это определение со стандартной формулы: "Следуя святым отцам...". Идентичные формулы использовались всеми византийскими соборами последующего периода.

По-настоящему важное следствие подобного подхода состоит в заботе о самом понятии Истины, которое мыслится византийцами не как концепция, которая может быть адекватно передана словами, но как Сам Бог, — Лично присутствующий в Церкви и обретаемый в Церкви в Самой Его личной тождественности. Ни Писание, ни соборные определения, ни богословие не могут вполне выразить Его; каждое из них способно лишь указать на какие-то стороны Его бытия или отвергнуть неверное истолкование Его существа или Его деяний. И человеческий язык *не вполне* адекватен самой Истине, да и исчерпать ее он не может. Следовательно, Писание и церковный магистериум не могут считаться единственными "источниками" богословия. Православное богословие не может, разумеется, отказаться от непрестанной проверки себя на соответствие с ними, но истинный богослов волен выражать свою собственную непосредственную встречу с Истиной. Такого аутентичного послания наиболее определенно придерживалась византийская "мистическая" традиция Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и Григория Паламы.

#### 4. Богословие, положительное и отрицательное

Византийское богословие в целом, и особенно его "опытный" характер, можно понять совершенно неверно, если забыть о другом полюсе, на который оно ориентировалось, — об апофатическом, или негативном, богословии.

Обыкновенно термин "апофатическое богословие" связывают с именем загадочного автора текстов VI в., известных как "Ареопагитика", хотя отрицательное богословие в той форме, которая господствовала над византийской мыслью, было вполне разработано еще в IV в. в писаниях каппадокийских отцов против Евномия. Отвергая мнение Евномия, считавшего, что человеческий разум в силах постичь Саму Сущность Бога, отцы-каппадокийцы утверждали абсолютную трансцендентность Бога и отрицали всякую возможность отождествить с Ним какое бы то ни было человеческое понятие. Говоря, что Бог не есть, богослов в самом деле произносит Истину, ибо никакое слово и никакая мысль не могут объять то, что Бог есть. Поэтому восхождение души человека к Богу и описано Григорием Нисским как процесс исключения, который, однако, никогда по-настоящему не достигает какого-то положительного завершения.

*[Душа] восходит вновь и проходит в духе через умопостижимый и сверхкосмический мир...; она проходит чрез собрание небесных созданий, оглядываясь, есть ли среди них Возлюбленный. В своем поиске она проходит через весь ангельский мир и, не находя Единственного, она ищет Его среди блаженных, с которыми она встречается, говоря себе: "Может, кто-то из них постиг Единственного, Кого я люблю?" Но они в молчании слышат*

*вопрос души, и безмолвием своим дают понять, что Тот Единственный, Кого она ищет, недоступен равно и для них. Тогда, пространствовав действием Духа чрез весь сверхвселенский град, и не сумев узнать Единственного желанного среди умопостижимых и бестелесных существ и получив отказ во всем, чего душа искала, признает душа Единственного, Кого ищет она, — Единственного, Кого невозможно душе постичь (6).*

Процесс освобождения и очищения является необходимым этапом в познании Бога. Этот процесс интеллектуальный, но в то же время это еще и духовное очищение (*katharsis*), посредством которого отбрасываются все формы отождествления Бога с тем, что Богом не является, то есть всякое идолопоклонство. Но парадокс в том, что сам по себе этот процесс не позволяет человеку познать Бога, а лишь определить, что Бог Непознаваем и Непостижим, если даже сам опыт такой трансцендентности является положительным христианским опытом. В этом пункте Православное патристическое предание явственно и четко отличается и от гностической, и от неоплатонической традиций, представленных в христианстве Климентом Александрийским и Оригеном. Неоплатоническая мысль подтвердила недоступность Бога для разума человека, но видела эту недоступность следствием падшего состояния души, в особенности результатом ее соединения с материальным телом. Если же ум возвращается в исконное и природное свое состояние — а Бог желает этого, — он, согласно Оригену, воссоединяется с Самой Божественной Сущностью: в своем восхождении он достигает решающего предела в совершенстве, познании, благословенности. Но ведь так Бог Оригена перестает быть абсолютно Иным, перестает быть Богом Авраама, Исаака и Иакова, становясь богом философов. Вот почему Григорий Нисский, во многом ином весьма податливый на чары оригенизма, утверждает, что Бог недоступен даже для небожителей.

Греческие отцы в своем апофатическом богословии утверждают не только то, что Бог превыше человеческого языка и рассудка в силу ущербности павшего человеческого естества, но и то, что Он недостижим в Себе. Человеческое знание печется лишь о "существах", то есть занимается уровнем тварного бытия. На этом уровне, значит, может быть сказано, что "Бог не существует". Для Псевдо-Дионисия Бог есть "не-бытие" (*me on*). Такова главная тема знаменитой пятой главы Дионисијева "Мистического богословия" (7). Платиновы концепции "монады", прилагавшиеся Оригеном к Богу(8), для Псевдо-Дионисия совершенно неуместны и непригодны для описания Бытия Божия. Бог, пишет он, есть "ни единое, ни единство" (9).

Византийские богословы вполне осознавали то обстоятельство, что такое "негативное" богословие было известно неоплатонической мысли как интеллектуальный метод приближения к тайне Божией и что это вовсе не обязательно подразумевает, что Бог абсолютно непознаваем в Себе. Варлаам Калабрийский вносит в этот вопрос ясность, когда пишет:

*Если ты хочешь знать, понимали ли греки, что Сверхсущностный Бог и Неименуемое Благо превосходит*



*рассудок, науку и все прочие достижения, читай сочинения пифагорейцев — Пантенета, Бротина, Шилолая, Хармида, Шилоксена — насчет этого предмета: там ты найдешь те же выражения, которые употребляет великий Дионисий в своем "Мистическом богословии"... Платон также понимал Божественную трансцендентность (10).*

И Григорий Палама фактически соглашается с Варлаамом, признавая, что единобожие и понимание Бога как философского Абсолюта было принято язычниками и что "апофатическое богословие с необходимостью исходит из этого" (11). Но формальный, интеллектуальный "апофатизм" греческих философов отличается от библейского представления о трансцендентности, ибо в Библии трансцендентность ведет к положительной встрече с Неведомым как Богом Живым, к "созерцанию превыше знания" (12). А христианское богословие основывается на библейском представлении о трансцендентности.

Возможность переживания Бога вне интеллекта, чувства или эмоции, стояла за греческим патристическим пониманием христианской веры и богословия. Это означало только возможность открытия Божиего, Его бытия, но вне Его природы, Его деяний или "энерfoliai", через которые Он *добровольно* открывает Себя человеку, а также особенного свойства человека, позволяющего ему выйти за пределы уровня тварности. Встреча любви Божией и Его "энерfoliai" с названной способностью человека превосходить самого себя и есть то, что делает возможным соприкосновение — "созерцание, превышающее знание", которое отцы называют "очами веры", "Духом", или, в соответствующем контексте, "обожением".

Богословие, таким образом, может и должно опираться на Писание, на решения церковного маfolиастериума или на свидетельства святых. Но, чтобы быть истинным богословием, оно должно иметь силу выйти за пределы буквы Писания, за пределы формул в определениях, за пределы языка, использованного святыми для передачи своего опыта. Ибо только тогда богословие будет способно узреть единство Откровения — единство, которое есть не только интеллектуальная связность и непротиворечивость, но живая реальность, познанная на опыте в преемственности единой Церкви в веках: Святой Дух есть единственный поручитель и страж этой преемственности; никакой внешний критерий, который может потребоваться сотворенному человеческому восприятию или разумению, нельзя счесть достаточным.

Итак, Византия никогда не знала ни столкновения, ни даже противопоставления между богословием и тем, что Запад называет "мистицизмом". Конечно, восточнохристианское богословие в целом часто называли "мистическим". И этот термин совершенно правилен, если только помнить, что в Византии "мистическое" познание не подразумевало эмоционального индивидуализма, как раз напротив: имелось в виду непрерывное общение с Духом, обителью Которого является Церковь. Подразумевалось также и постоянно признавалось, что человеческий интеллект, человеческий язык неадекватны, если речь идет о выражении полноты Истины, из-за чего положительные богословские утверждения о Боге должны все время уравниваться коррективами апофатического богословия. Наконец, византийская "мистика" предполагала

отношение с Богом по принципу "я — Ты", то есть не только познание, но и любовь.

Комментируя стих 3:7 Екклесиаста — "время молчать, и время говорить", — Григорий Нисский внушает богослову, что:

*В рассуждениях о Боге, если встает вопрос о сущности Его, наступает время молчать. Однако, если речь идет о действиях Его, знание о чем может снизить равно и к нам, наступает время говорить о всемогуществе Его, повествуя о творениях Его и объясняя деяния Его, подбирая слова для этого. Но в делах, которые выходят за эти пределы, тварь не должна преодолевать узы своего естества, и ей подобает довольствоваться познанием себя. Ибо, на мой взгляд, если тварь не пришла к познаванию себя самой, не уразумела еще сущности души или природы тела, причины бытия, ..., если тварь не знает себя, как может она объяснять те вещи, что за ее пределами? О таких вещах время молчать; тут безмолвие определенно лучше. Есть, однако, время говорить о тех вещах, через которые мы в наших жизнях можем продвигаться в добродетели (13).*

Характер и метод византийского богословия определены, следовательно, проблематикой отношений между Богом и этим миром, между Создателем и тварью, и затраfolиавают антрополоfolию, которая находит свой всеразрешающий ключ в христолоfolии. Этой неизбежной последовательностью и будет определяться тематика последующих глав настоящей книги.

## Примечания

1. *Epanagoge fou nomou*, 9th C., III, 8, ed. C. E. Zachariae von Lingenthal, in J.Zepos, P.Zepos, *Jus Craecoromanum*, 2 (Athens, 1931), p. 242.
2. John of Damascus, *De fide orthodoxa*, IV, 17; PG 94:1180bc.
3. Cyril of Jerusalem, *Horn, cat.*, 4, 36; PG 33:500bc.
4. Basil of Caesarea, *On the Holy Spirit*, 27; ed. B. Pruche, *Sources Chretiennes* 17 (Paris, 1945), p. 234.
5. Chalcedon, *Definitio fidei, Conciliorum oecumenicorum decreta* (Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1973), p. 84.
6. Gregory of Nyssa, *In Cant. or. VI*, ed. W. Jaeger (Leiden: Brill, 1960), 6:182; PG 44:893b.
7. PG 3:1045d-1048b.
8. Origen, *De princ.*, I, 1, 6. Ed. B. Koetschau, GCS, 22.
9. Pseudo-Dionysius, *Mystical Theology*, PG 3:1048A.
10. Barlaam the Calabrian. *Second Letter to Palamas*, ed. G. Schiro, *Barlaam Calabro: epistole* (Palermo, 1954), p. 298-299.
11. Gregory Palamas, *Triads*, II, 3, 67; ed. J. Meyendorff (Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959), p. 527.
12. *Ibid.*, 53; p.493.
13. Gregory of Nyssa, *Commentary on EC.*, sermon 7; PG 44:732d; ed. W. Jaeger (Leiden: Brill, 1962) 5:415-416; trans. H. Musurillo in *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (New York: Scribner, 1961), p. 129.

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ



Чудесное насыщение пятью хлебами и двумя рыбами. Мозаика базилики Сант Аполлинаре Нуово в Равенне, ок. 520 г.

### 1. Экзегетические традиции

*Необходимо есть для тех, кто председательствует над церквами... учить всех, духовенство и народ... собирать из Божественного Писания мысли и суждения об Истине, но не переходя пределов, ныне установленных, как и не уклоняясь от Предания богоносных отцов. Но поскольку возникают вопросы относительно Писания, то его подобает истолковывать не иначе, чем его излагали светильники и учителя Церкви в своих писаниях; да отличатся они [епископы] своими познаниями в отеческих писаниях лучше, чем сочинением трактатов из своих голов.*

Этот текст Канона 19 Трулльского собора (692 г.) отражает традиционалистский и консервативный характер византийского подхода к богословию, в том числе, к экзегетике, и объясняет, почему во всех монастырских и частных библиотеках Византии хранилось бесчисленное множество экземпляров патриотических *catenae*<sup>2</sup>, сборников авторитетных истолкований отдельных библейских мест, что выражало преемственность экзегетической традиции или хотя бы претензию на такую преемственность.

<sup>2</sup> Цепи (греч.)

Пусть даже *consensus patrum*<sup>3</sup>, достигавшийся подобными приемами, и оказывался в некоторых отношениях частичным и искусственным, тем не менее стандартное" учение Церкви стало полагаться на него, особенно если это было освящено литургической и гимнографической практикой. Библия всегда

понималась не только как источник объявления доктринальных постулатов или описание исторических событий, но и как свидетельство о Живой Истине, которая активно присутствует в священном Теле Новозаветной Церкви. Почитание Девы, Божией Матери, к примеру, было раз и навсегда увязано с типологическим истолкованием храмового культа Ветхого Завета: Та, Которая носила Бога в Своей утробе, была истинным "храмом", "ковчегом", истинной "скинией", истинным "подсвечником" и последней "обителью" Бога. Так византиец, который накануне праздника Богородицы слушал в церкви чтение из Книги Притчей Соломоновых, что "Премудрость построила себе дом" (Притч. 9:1 и далее), естественно, вспоминал не что иное, как то, что "Слово стало плотью"<sup>4</sup>, — то есть обрело Свою обитель в Деве. Отождествление ветхозаветной Мудрости с Иоанновым Логосом считалось вполне естественным со времен Оригена, и никто даже не оспаривал это. Еще в IV в., когда немалая часть арианских словопрений сосредоточилась вокруг знаменитого стиха: "Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони" (Притч. 8:22)<sup>5</sup>, ариане истолковывали его как довод в пользу своей позиции. Афанасий, наряду с другими членами никейской партии, был склонен возражать по поводу отождествления Логоса и Премудрости, предпочитая искать ссылки, подтверждающие несотворенность Логоса-Премудрости, в иных местах Писания. Однако никто не ставил под вопрос сам утвердившийся экзегетический консенсус насчет этого отождествления как такового.

<sup>3</sup> Согласие отцов (лат.).

<sup>4</sup> Ин. 1:14.

<sup>5</sup> Цитируется по русскому синодальному переводу. В англоязычном оригинале: "Господь сотворил меня в начале трудов Своих" или "Господь создал меня перед началом трудов Своих".

Очень многое в принятом в Византии экзегетическом методе имело свои истоки в традиции александрийской школы и в присущем ей аллегоризме. Св. Павел, истолковывая рассказ о двух сынах Авраама как аллгорию на Ветхий и Новый Завет (Гал. 4:23), дал христианам позволение интерпретировать Писание не буквально, но в духе традиции, известной как *мидраш* и выработанной в среде палестинских раввинов в дохристианские времена. Итак, доводя иносказательный способ толкования Писания до предельной крайности, эллинистические круги Александрии, сформировавшие Филона, Климента и Оригена, могли ссылаться на показательный пример самого апостола Павла. Аллегория оказалась созвучной, прежде всего, эллинистической, и особенно платонической, озабоченности вечным как противоположности историческим фактам. Главная преграда, препятствовавшая греческим интеллектуалам принять христианство, часто состояла в отсутствии непосредственного умозерцания Неизменного, поскольку полученная ими философская подготовка приучила их увязывать изменчивость с несуществующим, с недействительным. Аллегорический метод, между тем, позволял толковать все конкретные, переменчивые факты в качестве символов неизменных реалий. История как таковая теряла свое центральное положение, а в крайних случаях ею просто пренебрегали.

Но не одна лишь созвучность с эллинизмом способствовала широкому употреблению аллегории в экзегетике. Этот метод давал простое в употреблении оружие против гностицизма, бывшего во II в. главным вызовом христианству. Важнейшие гностические системы, особенно системы Валентина и Маркиона, противопоставляли Демииурга, иудейского Яхве — истинному Богу, явившему Себя в Новом Завете. Христианские апологеты воспользовались аллгорией для "спасения" Ветхого Завета, противопоставив гностическому дуализму идею о том, что Ветхий и Новый Завет имеют один и тот же "духовный смысл" и отражают непрерывное Откровение от Того же Самого истинного Бога.

Ориген также прибегал к понятию "духовного смысла" в своих рассуждениях о Писании. Дух, Который вдохновлял библейских писателей, присутствовал и в "духовных мужах" христианской Церкви. Следовательно, только святому по силе расшифровка подлинного смысла Писания.

*Писания [пишет Ориген] сложены были через Духа Божиего, и они имеют не только тот смысл, который очевиден, но еще и иной, который скрыт от большинства читателей. Ибо содержание Писания суть внешние знаки определенных тайн и образы божественных вещей. В этом вся Церковь единодушна, полагая, что если весь Закон в целом духовен, то и вдохновенные смыслы не распознаются всеми, но лишь теми, кто одарен благодатью Святого Духа в слове мудрости и знания (1).*

Хотя тут и поднимается важный вопрос об авторитетности в экзегезе, этот отрывок определенно выражает воззрения, по большей части считавшиеся вполне понятными в византийском христианском мире Средневековья, и объясняет интерес *consensus patrum*, формально выраженный в каноне Трулльского собора, который цитировался в начале настоящей главы.

В дополнение к аллгоризму Александрии византийская традиция экзегезы впитала в себя наиболее трезвые влияния антиохийской школы. Противостояние между Александрией и Антиохией, имевшее довольно известное выражение в христологических спорах V в., не стоит все же преувеличивать, если речь идет об экзегетике. Ведущие мыслители антиохийской школы — Диодор Тарсийский (ок. 330 — ок. 390), Феодор Мопсуестийский (ок. 350—428) и Феодорит Кирский (ок. 393 — ок. 466) не отрицали возможности наличия в библейских текстах духовного смысла; единственно против чего они решительно выступали, так это против забвения буквального, исторического смысла и против произвольного аллгоризма, к тому же основанного на чуждых Библии философских предпосылках платонизма. Таким образом, понятие *теория* ("созерцание"), которое подразумевает возможность обнаружения духовных значений за буквой текста, не отвергалось, но подчеркивалось главным образом то, что на самом деле произошло или то, что было сказано, сообщено исторически, а также нравственные или богословские следствия из текста.

Богословский авторитет антиохийской школы сильно пострадал из-за осуждения Нестория, ученика Феодора Мопсуестийского, в Эфесе в 431 г. и из-

за анафематствования "Трех глав" (Феодора Мопсуестийского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского против Кирилла)

Вторым Константинопольским собором в 553 г. После 553 г. библейские комментарии Феодора, одного из величайших экзегетов раннего христианства, могли сохраняться лишь тайно в переводах на сирийский или армянский языки, тогда как греческий оригинал уцелел лишь в отрывках, рассыпанных по различным "катенам". Однако традиция антиохийской экзегезы выжила, сохранившись в экзегетических сочинениях Феодорита, никогда не запрещавшихся, и, даже в еще большей степени, в писаниях друга Феодорита — Иоанна Златоуста, наиболее известного и, пожалуй, самого популярного из всех греческих церковных писателей. Его определение типологии как чего-то противоположного аллегории, которая есть "пророчество, выраженное в терминах фактов" (2), и его интерес к истории служили впоследствии защитой от крайностей чрезмерной спиритуализации в духе александрийской школы, встречающихся в поздневизантийской экзегетической литературе, в то же время оставляя достаточно много места для "теории", то есть для типологической интерпретации Ветхого Завета, которая в основе своей ориентирована на Христа.

## **1. ВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ ПОСЛЕ ХАЛКИДОНА.**

Константинополь, этот огромный тигель культуры, "Новый Рим" и столица империи, не породил в V—VI вв. ни одного подлинно выдающегося богослова, однако стал свидетелем великих богословских споров эпохи, поскольку их разрешение часто зависело от санкции императора. Епископы, монахи, экзегеты, философы стекались в столицу в поисках славы и поддержки, и их присутствие близ епископской кафедры имперского града — обыкновенно имперское правительство приглашало своих советников в области богословия именно с этой кафедры — создавало среду для конвергенции различных идей и предпосылки для синкретических, компромиссных решений. Тем не менее епископы Константинополя и их ближайшие сотрудники все еще были в силах отстаивать богословские убеждения, даже наперекор воле императора, чему свидетельством явилась прохалкидонская позиция, которую поддерживали остававшиеся в одиночестве патриархи Евфемий (489—495) и Македоний II (495—511) в царствование императора-монофизита Анастасия. Таким образом, богословие, которое может именоваться "византийским", в противоположность более ранним по времени возникновения течениям восточной христианской мысли, сосредоточившимся в основном в Египте и Сирии, складывалось в после-халкидонскую эпоху. Официальное одобрение византийское богословие получило при Юстиниане (527—565), а свое выражение в форме уравновешенного синтеза оно нашло в творениях Максима Исповедника († 662). Может показаться, что ни одна выдающаяся личность не сыграла решающей роли в становлении этого богословия, а желанию кого-то выделить сопутствует равное по силе стремление назвать какую-то школу или иной интеллектуальный центр в столице, где творчески разрабатывалась богословская мысль. Хотя представляется резонным предположение о том, что такая богословская школа

для обучения высшего церковного клира была связана с Патриархией, все же недостает источников, из которых можно было бы почерпнуть сведения о характере такой школы или об уровне преподавания в ней. В качестве такого центра богословского обучения называли прославленный монастырь *Akoimetai* (обитель "Неусыпающих"), да и кроме этого центра, наверное, существовали и другие, в иных местах, но конкретно о них известно немного. Богословы, действовавшие в течение V—VI вв., часто получали образование в отдаленных областях империи, например в Сирии или Палестине. Лавра Св. Саввы близ Иерусалима была, например, ареной яростных прений между соперничающими оригенистскими фракциями.

В Имперском, светском университете Константинополя, основанном Константином и реорганизованном по указу Феодосия II (408—450), богословие в числе других предметов не преподавали; однако университет определенно служил каналом сохранения и передачи от поколения к поколению философских идей античной Греции. Университет оставался двуязычным (преподавание велось по-гречески и по-латыни) вплоть до VII в., а до царствования Юстиниана среди преподавателей встречались и язычники. Но предпринятые Юстинианом суровые меры по исключению как язычников, так и неправославных христиан из числа преподавателей, а также закрытие языческого университета в Афинах должны были подчеркнуть, что роль светских наук и их изучения в христианской Византии была чисто служебной. Даже если небольшой кружок интеллектуалов стремился сохранить преемственность с философскими традициями древних греков, официальная позиция Церкви и государства теперь рассматривала философию в лучшем случае как средство выражения Откровения, но никогда не признавала за философией права определять само содержание богословских идей. На практике можно было с готовностью соглашаться с преподаванием Аристотелевой логики в школах, но при этом нужно было непременно высказывать последовательное недоверие к платонизму по причине метафизических производных из него. Платонизм смог уцелеть, главным образом, в патристической литературе и особенно в традиции оригенизма, но платонизм никогда не мог получить формального признания в качестве достоверного выражения религиозных идей. Консервативное, в форме и побуждениях, византийское богословие в эпоху Юстиниана непрерывно ссылается на Предание как на свой главный источник. Христологические споры этого периода, в частности, состояли преимущественно в сражениях между экзегетами Писания по поводу философских терминов, принятых христианским богословием в III—IV вв., и по поводу патристических текстов, употребляющих эти термины. Литургическая гимнология, расцвет которой как раз начинается в это время, воспользовавшись плодами этих прений, часто сама становилась формой исповедания веры. Разнообразные начала византийского богословского традиционализма составили в V—VI вв. основание для дальнейшего творчества в последующие исторические периоды, и потому эти элементы требуют особенно пристального внимания.

## **2. Философские тенденции**

Философские тенденции в Византии после Халкидона определялись тремя главными факторами: 1) патристической традицией и следствиями, из нее вытекающими, — переносом, к примеру, каппадокийской тринитарной терминологии на вопрос об ипостасном единстве двух природ во Христе; 2) то и дело возрождающимся оригенизмом и проистекающим из него возражением по поводу библейского учения о творении и библейской антропологии; 3) продолжающимся влиянием нехристианского неоплатонизма на интеллектуалов (Юстиниан закрыл университет в Афинах, чем положил предел физическому существованию центра мысли и образования, который лишь незадолго до этого был украшен присутствием последнего крупного деятеля языческой греческой философии Прокла (410—485)). Во всех этих трех факторах основополагающим вопросом было соотношение между античным греческим мышлением и христианским Откровением.

Некоторые современные историки продолжают высказывать весьма различные суждения о философии греческих отцов. В своей хорошо известной "Истории философии" Эмиль Брейе пишет: "На протяжении первых пяти веков христианства не существовало ничего такого, что следовало бы назвать христианской философией и что подразумевало бы шкалу интеллектуальных ценностей, или самобытных, или отличных от ценностей, принятых языческими мыслителями"(3). Согласно Брейе, христианство и эллинистическая философия не противостояли друг другу как две интеллектуальные системы, поскольку христианство опирается на сообщенные в Откровении истины, а не на философские идеи. Греческие отцы, принимая эти истины, усвоили из греческой философии все, что было совместимо с христианским Откровением. Никакая новая философия и не могла стать плодом столь искусственного соединения. Как будто противоположный взгляд, более отвечающий классической оценке Адольфа Харнака, высказывает Х.А.Вулфсон, книга которого "Философия отцов Церкви" изображает мысль отцов как "своего рода переплавку христианских верований в форму некоторой философии, [что] тем самым произвело также христианскую версию греческой философии" (4). Наконец, монументальный труд Клода Тремонтана "Метафизика христианства и рождение христианской философии" решительно защищает мнение об историческом существовании христианской философии, которую отцы последовательно отстаивали от угрозы эллинского синтеза. Эта христианская философия подразумевала основополагающие утверждения о творении, единстве и множественности, знании, свободе и так далее, несовместимые с эллинизмом — и философия эта, в своей основе, библейская. "С точки зрения метафизики, — пишет он, — христианскую ортодоксию определила ее верность метафизическим началам, обретенным в библейском богословии"(5). Следовательно, если греческие отцы были ортодоксальны, то они не были, в собственном смысле слова, "греческими". В самом деле, в нынешней исторической и богословской литературе нет более двусмысленного, более неоднозначного термина, чем "эллинизм". Так, Георгий Флоровский неоднократно превозносит "христианский эллинизм", понимая под таковым традицию восточных отцов как противоположность средневековой мысли на Западе (6), но он, в основном соглашаясь с Тремонтаном, усматривает



полнейшую несовместимость греческой философской мысли с Библией, особенно в таких основополагающих вопросах, как творение и свобода (7).

Действительно, умозаключения Тремонтана и Флоровского выглядят в основе своей верными, а вот обычных штампов, которыми слишком часто пользуются, рассуждая о характере патристической и византийской мысли — типа превозносимого "христианского эллинизма", или "эллинизации христианства", или восточного "платонизма" в противоположность западному "аристотелизму", — лучше было бы избегать.

Более конструктивный и уравновешенный подход к нашему вопросу состоит в изначальном различии между *системами* древнегреческой философии — системами Платона, Аристотеля или неоплатонизма — и отдельными концепциями или терминами в христианстве. Использование греческих концепций и греческой терминологии было неизбежно: не существовало иного средства общения и связи и, к тому же, это было необходимым шагом в направлении освоения христианского Евангелия с тем миром, в котором оно появилось и в котором ему предстояло распространяться. Но тринитарная терминология у каппадокийских отцов и ее позднейшие приложения к христологии в халкидонскую и послехалкидонскую эпохи ясно показывают, что такие понятия, как *ousia*, *hypostasis* или *physis*, обретают совершенно новые и значения, когда их употребляют вне контекста Платоновой или Аристотелевой систем, в которых эти концепции были рождены. Три *hypostases*, соединенные в одной "сущности" (*ousia*), или две "природы" (*physeis*), объединенные в одной *hypostasis*, не могут быть составляющими ни Платоновой, ни Аристотелевой системы мышления. Более того, они подразумевают новые персоналистские (и, следовательно, не эллинистические) метафизические предпосылки. К тому же, троичный и христологичный синтезы отцов-каппадокийцев должны были бы заниматься совсем другим набором задач и произвести совсем иные понятия, не будь среда, в которой действовали каппадокийцы и аудитория, к которой они обращались, греческими. Греческая святоотеческая мысль оставалась открытой в отношении греческой философской проблематики, но избегала пленения философскими *системами* эллинов. От Григория Богослова в IV в. до Григория Паламы в XIV в. представители православной традиции всегда выражали свою убежденность в том, что ереси основываются на некритичном усвоении языческой греческой философии христианским мышлением.

Среди крупнейших авторов раннехристианской литературы лишь Ориген, Немесий Эмесский и Псевдо-Дионисий предложили системы мышления, которые действительно можно именовать христианскими вариантами греческой философии. Прочие, в том числе даже такие системосоздатели, как Григорий Нисский и Максим Исповедник, несмотря на очевидную философичность их умонастроения, слишком уж противостоят языческому эллинизму в таких фундаментальных вопросах, как понимание творения и свободы, чтобы их можно было зачислить в греческие философы. О посмертной участи Оригена и Псевдо-Дионисия, которая так неодинаково складывалась у этих двух мыслителей, будет еще идти речь далее, но что касается влияния Немесия и его антропологической "системы" в духе платонизма, то в Византии оно, в отличие от его широкого влияния на средневековую мысль Запада, оставалось столь

ограниченным, что даже латинский перевод его сочинения "О природе человека" (*Pen physeds anthrdpou, De natura hominis*) приписывался Григорию Нисскому (8).

Таким образом, как это признают в большинстве своем историки византийского богословия, проблема соотносительности между философией и истинами христианского опыта оставалась средоточием богословской мысли в Византии, и какого-либо надежного и устойчивого равновесия между ними отыскать еще не удалось. Но возможно ли на самом деле такое равновесие, если "мир сей" и "мудрость его" воистину пребывают в постоянном раздоре с реальностями Царствия Божьего?

### 3. Проблема оригенизма

Благодаря новейшим исследованиям история оригенизма в V — VI вв. предстала в совершенно новом свете. Опубликование сочинений Евагрия Понтийского, в частности, прояснило вопросы, по которым не было согласия среди соперничающих монашеских партий в Египте, Палестине и иных областях восточного христианского мира.

Тогда как тринитарная проблематика у Оригена послужила одной из отправных точек для арианских противоречий IV в., его воззрения на творение, Грехопадение, человека Бого-человеческие и отношения до того пленяли первейших греческих интеллектуалов, что они, бывло даже вовлекались в монашеское движение. В системе Оригена монашеские подвижничество и духовность обретают оправдание, но противоречат основным предпосылкам библейского христианства. В итоге Ориген и его ученик Евагрий были осуждены в 400 г. Феофилом Александрийским, а в 553 г. и Вторым Константинопольским собором. Но даже эти осуждения не предотвратили продолжительного влияния систем Оригена и Евагрия, послуживших почвой для цельной христианской философии Максима Исповедника. Оригенизм оставался в центре богословской мысли постхалкидонского восточного христианства, а его влияние на духовность и на богословскую терминологию не кончилось с осуждением *системы* Оригена в 553 г., но продолжалось по меньшей мере до иконоборческого кризиса в VIII в.

Ориген стал, несомненно, самым успешным из всех ранних апологетов христианства. Его система сделала христианскую религию приемлемой для неоплатоников, но принятие христианства на условиях или в терминах Оригена совсем не обязательно влекло за собой отвержение основных неоплатонических концепций относительно Бога и мира. Если каппадокийские отцы, скажем, читавшие Оригена в годы учения в молодости, в конечном счете пришли к ортодоксальному христианству, то другие, такие, например, как их друг и современник Евагрий Понтийский, развивали оригенизм совсем в ином направлении.

В своем прославленном трактате "О началах" (*De prindpiis*) Ориген впервые постулирует творение как *вечный* акт Божий. Бог всегда остается Всемогущим Творцом, и "нам невозможно даже именовать Бога всемогущим, если нет никого, над кем бы Он мог осуществлять Свою власть"(9). Но поскольку Ориген весьма

осторожен в том, что касается отказа от аристотелевского учения о вечности материи, он Утверждает, что всегда существующий мир — это мир "интеллектов", а не материи. Подразумевающийся здесь спиритуализм, в основе своей платонический, всегда будет привлекать монашеские круги с их исканиями метафизических оправданий аскетизма. Следующим шагом в мысли Оригена становится утверждение того, что "интеллектуальный" мир, который включает "все разумные сущности — то есть Отец, Сын и Святой Дух, Ангелы, Власти, Господства и прочие Добродетели, а также и сам человек в достоинстве его души, — суть одной единственной в своем роде субстанции"(10). Позже патристическая традиция воспротивится этой идее и противопоставит ей представление об абсолютной трансцендентности Божией, выраженное в апофатическом богословии, но для Оригена эта монистическая структура, объемлющая Бога и "интеллекты" в одной единственной субстанции, нарушается только Грехопадением. Злоупотребляя своей "свободой", интеллекты совершили грех восстания против Бога. Некоторые согрешили тяжело и стали демонами, бесами; иные грешили меньше и стали ангелами; другие — еще меньше и стали архангелами. Итак, каждый получил положение пропорционально своим грехам. Оставшиеся души совершили грехи не настолько тяжкие, чтобы ниспасть до положения демонов, но и не слишком легкие, так что ранга "ангелов" эти души никак не заслуживали. Потому Бог и сотворил нынешний мир, соединив оставшиеся души с телами — в порядке наказания (11). Настоящий зримый мир, который включает человека, понимаемый как некоторый интеллект, преобразившийся вследствие греха в материю, есть, следовательно, результат Грехопадения; конечная цель человека состоит в дематериализации, в избавлении от вещественности и в возвращении к союзу с Божественной субстанцией.

Евагрий Понтийский разработал эту Оригенову систему, прилагая ее к христологии. Согласно Евагрию, Иисус Христос не был Логосом, Словом, ставшим плотью, будучи лишь "Умом", не совершившим первородного греха, и поэтому не был вовлечен в катастрофу материализации. Он облекся в тело затем, чтобы показать путь к восстановлению первоначального союза человека с Богом (12). Вокруг этого учения Евагрия между по-феодалному враждующими монашескими партиями разгорелись очень серьезные столкновения, не прекращавшиеся даже до царствования Юстиниана. В центре этих волнений, в Лавре Св. Саввы в Палестине, некоторые монахи притязали на "равенство со Христом" (*isochristoi*), поскольку в них, через молитву и созерцание, была восстановлена та первородная связь с Богом, которая существовала во Христе. Эта крайняя и очевидно еретическая форма оригенизма была осуждена сначала императорским указом, а затем Вселенским собором 553 г. Писания Оригена и Евагрия были почти уничтожены, либо дошли до наших дней лишь частично, в латинских или сирийских переводах, либо уцелев благодаря тому, что появлялись под псевдонимами. Античному эллинизму вновь пришлось уступить дорогу основным началам библейского христианства.

#### 4. Псевдо-Дионисий

Осуждение Оригена и Евагрия не означало полного исчезновения платонического мировоззрения из византийского христианства. Понимание эллинами мира как "порядка" и "иерархии", строгое платоническое различие между "умопостигаемым" и "чувственным" мирами и неоплатоническое группирование существ в "триады" вновь появляется в прославленных сочинениях загадочного автора, жившего в начале VI в. и писавшего под псевдонимом Дионисий Ареопагит. Квазиапостольский авторитет этого неизвестного писателя оставался неоспоримым и на Востоке, и на Западе на протяжении всего Средневековья.

Историки восточной христианской мысли обыкновенно подчеркивают роль Дионисия — наряду с вкладом Григория Нисского и Максима Исповедника — в разъяснении апофатического богословия. По словам Владимира Лосского, Дионисий вовсе не "платоник с оттенком христианства", а как раз напротив: "христианский мыслитель, прикинувшийся неоплатоником, богослов, весьма осознающий свою задачу, которая состояла в завоевании почвы, удерживаемой неоплатонизмом, посредством мастерского овладения его философским методом" (13). И в самом деле, некоторые элементы мышления Дионисия представляются успешными христианскими противовесами по отношению и к неоплатонической, и к оригенистской позициям. Дионисий отвергает понятие Оригена о познании Божиим "в Его сущности", поскольку "познания" Божия быть не может. Ибо познание может быть приложимо только к "существам", а Бог превыше всякой сущности и превосходит любую противоположность между существованием и несуществованием. С Богом может быть "союз", это так; более того, это — высшая цель человеческого существования; но союз этот является скорее "неведением", чем познанием, ибо он предполагает отрешенность от всякой деятельности чувств либо ума, поскольку разум приложим лишь к тварному существованию. Бог абсолютно трансцендентен и выше бытия, и — до тех пор, пока мы остаемся в категориях существования, — может быть описан лишь в негативных терминах (14). Бог дает Себя познать вне Своей трансцендентной природы: "Бог явлен через Свои "силы" во всех существах, умножен без оставления Своего единства" (15). Итак, понятия красоты, бытия, блага и тому подобные отражают Бога, но не Его Сущность, а лишь Его "силы" и "энергии"(16), не являющиеся уменьшенной формой Божества, либо просто Его эманациями; нет, они — Бог во всей Своей полноте, в Котором все сотворенные существа могут участвовать по своему назначению. Таким образом, Бог Дионисия есть опять же Живой Бог Библии, а не "Единое" Плотина, и в этом отношении Дионисий обеспечил основу для дальнейшего положительного развития христианской мысли.

Следует помнить все же, что само по себе богословие Дионисия, то есть его учение о Боге и о связи между Богом и миром, не вполне оригинально (на самом деле, его существенные элементы обнаруживаются в сочинениях каппадокийских отцов), а также и о том, что своим взглядом на Вселенную как иерархию Дионисий оказал весьма неоднозначное влияние, особенно на экклезиологию и сакраментальное богословие.

Если для Оригена иерархия сотворенных существ — ангелов, людей, демонов — плод Грехопадения, то для Дионисия — это нерушимый и Божественный

порядок, через который достигается "уподобление Богу и соединение с Ним" (17). Три "триады" — или девять чинов — Небесной иерархии и еще две "триады" церковной иерархии по существу есть система посредований. Каждый чин участвует в Божественной жизни "согласно своей способности", но эта возможность участия даруется через следующий по высоте чин, сверху вниз (18). Наиболее очевидные следствия такой системы проявляются в сфере эkkлeзиологии: для Дионисия церковная иерархия, включающая триады "епископы (иерархи) — священники — диаконы" и "монахи — миряне — катехумены (оглашенные; грешники)", есть не что иное, как лишь земное отражение небесных чинов; каждый церковный чин — это *личное состояние*, а не функция в общине. "Иерарх, — пишет Дионисий, — есть муж обоженный и Божественный, наставленный в святой науке" (19). А если иерарх прежде всего гностик, или посвященный, то нет коренной разницы между его ролью и ролью харизматика. То же самое можно сказать и о прочих чинах (20).

И поскольку Дионисий еще очень строго придерживался платонических различий между интеллектуальным и материальным порядками, полагая материальное лишь отражением и знамением интеллектуального, — его учение о таинствах несет и чисто символический и индивидуалистический характер; назначение Евхаристии, к примеру, лишь в том, чтобы знаменовать соединение ума с Богом и Христом (21).

В заключение этих кратких заметок о Дионисии необходимо сказать, что в тех областях, где он выходит за рамки неоплатонизма — в области богословия, — он выказывает себя истинным христианином, правда, не слишком самобытным; но вот что касается его доктрины иерархий, пусть в этом учении и можно усмотреть искреннюю попытку интегрировать неоплатоническое мировоззрение в рамки христианства, то надо говорить об очевидной неудаче, последствия которой привели к большому смятению и путанице, особенно в Литургии и эkkлeзиологических формулировках. Учение западных схоластов о священном характере, а также нередкая на византийском Востоке путаница между ролью церковной иерархии и "святых людей" восходит, в итоге, к Дионисию.

## 5. Литургия

Появление сочинений Дионисия хронологически совпало с поворотным пунктом в истории христианской Литургии. Когда Юстиниан закрыл последние языческие храмы и школы, христианство стало бесспорно религией народных масс в империи. Литургия, которая первоначально была культом маленьких гонимых общин, теперь стала совершаться в огромных соборах — таких, как знаменитая блистательная "Великая Церковь", Святая София, Собор Св. Софии в Константинополе, прославившая, наряду со многим иным, царствование Юстиниана, — с тысячами молящихся на каждой службе. Эта совершенно новая обстановка не могла не повлиять на практику и богословие Литургии. Евхаристия, например, не могла по-прежнему сохранять внешнее качество совместной трапезы в общине. Огромные толпы народа, присутствовавшего на службе, состояли из христиан только по названию, и эти люди вряд ли были способны удовлетворять требованиям, предъявляющимся к регулярно

причащающимся. Начиная с Иоанна Златоуста духовенство стало проповедовать приуготовление, пощение и самоиспытание как необходимые предусловия Причащения и подчеркивать таинственные, эсхатологические начала в Таинстве. VIII и IX вв. стали свидетелями такого нововведения, как иконостас, — между святилищем и собранием верующих появилась перегородка. Тогда же появилась и лжица — ложечка для Причащения стала способом предотвращения прикосновения к священной утвари рук мирян. Все эти нововведения имели целью охранение Тайны, но итогом их становилось отчуждение духовенства от верующих и придание Литургии характера скорее зрелища, чем общего действия всего народа Божия.

Писания Псевдо-Дионисия поспособствовали тому же уклону. Мысли автора о благодати Божией, нисходящей на нижние ступени иерархии через личное посредничество иерархов, сильно повлияли на становление новых византийских литургических форм, которые Дионисий полагал лишь символами, раскрывающими тайны очам верующих. Появления и исчезновения совершающего Литургию священника, покровенность тех или иных элементов богослужения и снятие с них покровов, отворяющиеся и закрывающиеся врата, разнообразные жесты, сопряженные с преподанием таинств, часто корнями своими уходят в ту жесткую систему иерархической активности, которую описал Дионисий. А Церковь с готовностью принимала это, будучи, также и по иным причинам, озабоченной сохранением таинственного характера культа и недопущения профанации со стороны масс, которые ныне заполнили храмы.

К счастью, богословие Псевдо-Дионисия практически никак не повлияло на такие важные тексты, как Крещальная молитва и Евхаристический канон. Главным образом оно послужило разработке и истолкованию чрезвычайно богатых украшений, которыми Византия теперь стала обрамлять верховенствующие сакраментальные действия христианской веры, не меняя сердца, самой сути таинств, благодаря чему оставалась открытой дверь перед подлинным литургическим и сакраментальным богословием, которым по-прежнему могло вдохновляться главное течение византийской духовности.

Иным очень важным литургическим новшеством V и VI вв. явилось масштабное внедрение гимнографии эллинистической природы. В раннехристианских общинах церковные песнопения ограничивались Псалтирью и некоторыми иными поэтическими отрывками из Писания, гимнов было сравнительно мало. В V—VI вв. возникла нужда в большей литургической торжественности (образцом чему часто служил придворный церемониал) в больших городских церквях и стала неминуемой эллинизация Церкви, в связи с чем оказался неизбежен приток новых поэтических сочинений.

Монашеские круги встретили этот прилив новой поэзии мощным сопротивлением. Монахи считали, что нельзя менять применявшиеся в Литургии тексты из Библии на стихи, сочиненные людьми, но сопротивление это со временем иссякло. На самом деле в VIII и IX вв. именно монахи взяли на себя ведущую роль в гимнографическом творчестве.

Но еще в VI в. религиозная поэзия Романа Сладкопевца воспринималась в Константинополе как революционная. Что касается образцов, которым следовал Роман в своем музыкальном и поэтическом творчестве, то они происходили, по

большей части, из Сирии, где к этому времени сочинение религиозных стихов приобрело большую популярность благодаря деятельности Ефрема († 373).

Уроженец Эмеса, Роман прибыл в Константинополь при Анастасии (491—518) и вскоре завоевал великую славу сочинением своих *kontakion* (кондаков). Исходя, как правило, из какой-то библейской темы либо превознося библейский персонаж, кондак представлял собой по сути проповедь, в которой соблюдался стихотворный размер. Регент хора пел или произносил речитативом строфы кондака, а все собравшиеся в храме подхватывали простой рефрен. В построении кондака выдерживалась единообразная форма: за кратким вступлением следовал ряд поэтических строф.

Поэзия Романа в целом опирается на образность и драматизм, богословское содержание его кондаков крайне скудно, если вообще можно говорить о таковом. К примеру, христологические споры эпохи не нашли отражения в его кондаках. Написанные на простонародном греческом языке, кондаки должны были сыграть огромную роль в донесении тематики библейской истории до широких масс; они, вне сомнения, очень усилили и углубили то понимание христианства, сфокусированное на Литургии, что стало столь характерным для византийцев. Часть кондаков Романа сохранилась в литургических книгах в сокращенном виде, а образец, им учрежденный, был воспроизведен, почти в точности, в прославленном "*Akathistos hymnos*", одном из любимейших народом произведений византийской гимнографии. Пусть, как мы убедимся в том позднее, в дальнейшем в монастырях возникали один за другим образцы гимнографии, структурой своей совершенно не похожие на строение кондаков Романа, творчество великого мелодиста VI в. сыграло основополагающую роль в определении облика византийского христианства, как отличающегося от христианства латинского, сирийского, египетского или армянского.

\* \* \*

Культурные рамки византийского богословия после Халкидона все сильнее ограничивались пределами грекоязычного мира. Богатство негреческих традиций раннего христианства — особенно сирийского и латинского — все менее и менее принималось в расчет богословами имперской столицы. Следует помнить, однако, что вплоть до начала возрождения богословия на Западе в XII в. Константинополь оставался неоспоримым интеллектуальным центром христианского мира, с которым почти никакой иной город не пытался соперничать. Следовательно, это укрепляло и развивало чувство возрастающей, пусть и достойной сожаления, самодостаточности.

## Примечания

1. Origen, *De principiis*, Praefatio 8; ed. B. Koetschau, GCS 22 (1913), 14,6-13; trans. G.W.Butterworth, *On the First Principles* (London: SPCK, 1936), p. 5.
2. John Chrysostom, *De paenitentia*, horn. 6,4; PG 49:320.
3. Emile Bre'hier, *Histoire de la philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1931), II, 494.

4. H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge: Harvard University Press, 1956), I, vi.
5. Claude Tresmontant, *La Metaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chretienne* (Paris: du Seuil, 1961), p. 23.
6. Georges Florovsky, "The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement", *Theology Today* 7 (April, 1950), p. 74-76.
- 7 Georges Florovsky, "The Idea of Creation in Christian Philosophy", *Eastern Church Quarterly* 8 (1949), p. 53-77. β См.: Etienne Gilson, *La philosophic au Moyen-Age* (2nd ed., Paris: Payot, 1952), P. 72-77.
- 9 Origen, *De principiis*, I, 2,10; ed. Koetschau, p. 42; trans. Butterworth, p. 23. 10. Цитируется Иеронимом в *Ep. 124, ad Ami.*, 15.
10. См. анафемы Константинопольского Собора (553 г.), как их приводит F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das funfte allgemeine Konzil* (Munster, 1898), p. 90-96.
12. Существенно важные тексты см. в кн.: A. Guillaumont, *Les "Kephalaia Cnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Crecs et les Synens* (Paris: du Seuil, 1962), esp. p. 156-160.
13. Vladimir Lossky, *Vision of Cod* (London: Faith Press. 1963), p. 99-100.
14. Pseudo-Dionysius, *Mystical Theology*, V; PG 3:10450-1048A.
15. Лосский., *Цум. соч.*, с. 102.
16. См. главным образом: Pseudo-Dionysius, *On the Divine Names*, II; PG 3:636ff.
17. Pseudo-Dionysius, *On the Celestial Hierarchy*, III, 2; PG 3:165л.
18. См.: R.Roques, *Lunivers dionysien: Structure hierarchique du monde selon le pseudo-Denys* (Paris: Aubier, 1954), p. 98ff.
19. Pseudo-Dionysius, *On the Ecclesiastical Hierarchy*, 1,3; PG 3:373с.
20. См. разбор у Роке. *Lunivers dionysien*, с. 172 и далее.
21. *Там же*, с. 267, 269.

## 2. ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ ВОПРОС

Па протяжении тысячелетия, от Собора в Халкидоне до падения Константинополя, над византийским богословским мышлением господствовала христологическая проблема в том самом виде, в котором она была определена в споре Кирилла с Несторием и в последующих дискуссиях и соборных постановлениях. Главным в этих спорах был вопрос о предназначении *человека*. Западная христологическая мысль, начиная с раннего Средневековья, находилась под господством идеи Ансельма об искуплении через "удовлетворение"; мысль о том, что Иисус предложил Отцу совершенную и достаточную жертву, вполне соответствующую грехам человеческого рода, была в центре христологических спекуляций и продолжает играть выдающуюся роль в новейших исторических исследованиях патристической эпохи. В результате христология стала мыслиться важной темой самой по себе, явно отдельной от пневматологии и антропологии. Но если держать в уме понятие греческой патристики об истинной природе человека как о жизни в Боге, осуществленной раз и навсегда, через Святого Духа, в ипостасном соединении Человека Иисуса с Логосом и ставшей доступной для всех людей, тем же Самым Святым Духом, в человечности Христовой, в Его Теле, Церкви, христология обретает новое и универсальное измерение. И тогда уже никак нельзя далее обособлять христологию от учения о Святом Духе или от учения о



человеке, и она становится ключом к пониманию Благовествования как целостности.

Вопрос об "участии в жизни Божией" и "обожении" стоял, как необходимый фон, за шумным столкновением в V в. александрийской христологии с антиохийской. Если великие экзегеты Антиохии — Диодор Тарсский, Феодор Мопсуестийский, Несторий и даже Феодорит Кирский настаивают на полноте человечности исторического Иисуса, то они понимают эту Человечность не просто чем-то отличным от Божественности, но мыслят ее "автономной" и персонализированной. "Обожившись", Иисус никак не мог остаться в действительности человеком; Он должен был оставаться просто сыном Марии, если Ему надо было быть несведущим, мучиться и умереть. Как раз это понимание человечности как автономности и привлекло симпатии нынешних западных богословов к антиохийцам, но оно же спровоцировало всплеск несторианства и раздор с Александрией. Ибо понятие "обожения" послужило тем самым доводом, с которым Афанасий выступил против Ария: "Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом". Великие каппадокийские отцы тоже разделяли этот аргумент, и именно этот довод Афанасия убеждал их, как и преобладающее большинство епископов Востока, в истинности никейской веры, несмотря на их первоначальные сомнения относительно термина "единосущный".

Итак, в основном "Благая Весть" о пришествии новой жизни — человеческой, потому что она является еще и Божественной, — выражена была Кириллом Александрийским, а не в более рассудочном построении, которое отстаивал Несторий. Кириллу, правда, не хватало словаря, да и гибкости, чтобы удовлетворить тех, кто опасался монофизитского искушения видения во Христе Бога, Который перестал быть также человеком. Формула Кирилла "одной природы [или ипостаси] воплощенной", оставляя открытыми двери для ортодоксального различения между Божественной природой *per se*<sup>6</sup> и "воплощенной божественной природой" и таким образом признавая действительность плоти", все же представляла собой лишь довод в споре с несторианством, вовсе не будучи уравновешенным и положительным определением Того, Кто есть Христос. Халкидонское определение 451 г. — Две природы, соединенные в одной ипостаси, но сохраняющие во всей полноте свои характерные свойства, — стало, следовательно, необходимой поправкой к словарю Кирилла. Стоит воздать более чем должное антиохийцам — особенно Феодориту — и Льву Римскому, сумевшим показать нужду в такой поправке, без которой христология Кирилла могла без труда, что, кстати, и произошло, истолковываться в Монофизитском духе Евтихием и его последователями.

<sup>6</sup> Само в себе; в чистом виде (лат.).

Но Халкидонскому определению, пусть уравновешенному и положительному, недоставало той сотериологической, харизматической мощи, благодаря которой позиции Афанасия и Кирилла становились столь привлекательными. Политические и церковные раздоры, личные амбиции, попытки императоров силой навязать Халкидонское определение, искаженные истолкования позиции Кирилла в монофизитском смысле, как и недопонимание решений

Халкидонского собора некоторыми склоняющимися к несторианству антиохийцами, усмотревшими в соборных постановлениях отречение от великого Кирилла, — все это спровоцировало первый значительный и продолжительный раскол в христианском мире.

Понятно, что византийские императоры старались восстановить религиозное единство империи. Во второй половине V в. они не раз пробовали прекратить раскол, уклоняясь от самого вопроса. И все эти попытки ни к чему не приводили, поскольку задача была серьезной, а страсти накалены до предела. Потому Юстиниан I (527—565), последний великий римский император, вслед за рядом попыток достичь единства с помощью имперских указов, обратился к соборной процедуре.

В век Юстиниана без труда можно выделить четыре основные богословские позиции.

### **1. Монофизиты**

Хотя в большинстве своем монофизиты были готовы анафематствовать Евтихия за преданность идее о том, что человечность Христа была "смешана" с Его Божественностью, они стойко держались богословия и терминологии Кирилла Александрийского. Точно так, как "староникейцы" IV в. отказались принимать формулу трех Ипостасей, предложенную каппадокийскими отцами, мотивируя свое несогласие с ней тем, что Афанасий ею не пользовался, так и вожди монофизитства V—VI вв. — Диоскор Александрийский, Филоксен Маббугхский и великий Севир Антиохийский отвергли Собор в Халкидоне и христологическую формулу "одной ипостаси в двух природах" лишь потому, что Кирилл такой формулы не употреблял, а сами они истолковали ее как возврат к несторианству. Опасность евтихианства, заявляли они, не настолько велика, чтобы оправдать отход Халкидона от терминологии Кирилла. Больше всего они возражали — и это возражение, пожалуй, являлось единственным серьезным различием между их христологией и халкидонской ортодоксией — против идеи, что обе природы после соединения "сохраняют в полноте характерные им свойства".

### **2. Строгие диофизиты**

Строгими диофизитами были те халкидонцы, которые по-прежнему непреклонно сохраняли антиохийскую христологию, возражая против некоторых утверждений Кирилла, — таких как теопасхальная формула: "Один от Святой Троицы страдал во плоти". Для строгих диофизитов субъектом страданий был Иисус, сын Марии, а не Божественный Логос. Но тогда можно спросить, не означает ли это дуальности субъектов во Христе? Само существование этой партии в халкидонском лагере и влияние его представителей — Феодорита Кирского до его смерти около 466 г., Геннадия Константинопольского (458—471), его наследника Македония (495—511) и прочих — обеспечивало монофизитов их основными доводами в пользу отвержения Халкидонского собора как сборища несториан и как отхода от наследия Кирилла.

### 3. Халкидоницы-Кирилловцы

Участники собора в Халкидоне, считавшие себя последователями Кирилла, очевидно, составляли на самом Соборе большинство. Они никогда не признавали наличия каких-то расхождений между христологией Кирилла и Халкидонским постановлением. Их занимала не терминология как таковая, но лишь подходящий способ дать отпор несторианству, с одной стороны, и евтихианству — с другой. Позиция халкидонцев-кирилловцев отличалась от строго диофизитской позиции приятием теопасхизма Кирилла. Представители этого уклона — скифский инок" Иоанн Максентий, Иоанн Грамматик, Ефрем Антиохийский, Леонтий Иерусалимский, Анастасий Антиохийский, Евлогий Александрийский, Феодор Райфуитский — занимали господствующее место в византийском богословии VI в. и завоевали поддержку Юстиниана I. Современные историки (в том числе Жозеф Лебон и Карл Мёллер) часто обозначают эту тенденцию термином "неохалкидонство", подразумевая при этом, что строго диофизитское понимание Халкидонского постановления — единственно правильное и что для сторонников Кирилла предпочтительнее антиохийская христология. Следствия спора по этому поводу весьма масштабны и на христологической, и на антропологической нивах, ибо тут под вопросом оказывается само понятие "обожения".

### 4. Оригенисты

Сторонники Оригена, замешанные в раздорах, но влиятельные при дворе в начале царствования Юстиниана, предложили свое собственное решение на основе совершенно еретической христологии Евагрия Понтийского. Для них Иисус не Логос, но "Ум", не причастный первородному греху и потому ипостасно и по существу соединенный с Логосом. Сочинения Леонтия Византийского, главного представителя оригенистской христологии в Константинополе, были, правда, включены в прохалкидонский полемический арсенал, а его понятие *enhypostaton*, то есть "во-существование", приняли Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин, которые, разумеется, отбросили скрытый оригенистский контекст, в котором он первоначально появился.

Пятый Вселенский собор (553 г.), созданный Юстинианом, хотевшим получить официальное церковное одобрение своим попыткам сделать решения Халкидонского собора приемлемыми для монофизитов, превратился в торжество Кириллова халкидонства. Собор одобрил уже совершенное Юстинианом посмертное осуждение "Трех глав" и, хотя Феодор был лично осужден как еретик и наставник Нестория, Ивы (Ибаса) и Феодорита, которых Собор в Халкидоне официально принял как православных, сами эти деятели были пощажены; но их сочинения, направленные против Кирилла подпали под анафематизмы 553 г. Итак, авторитетность Халкидона была формально сохранена, но строго диофизитское толкование его решений было формально отброшено. Собор 553 г. очень строго подтвердил единство *субъекта* во Христе (анафематизмы 2, 3, 4, 5) и, следовательно, формально узаконил теопасхизм (анафематизм 10). Эта формула с тех пор пелась на каждой литургии в гимне "Единородный Сыне"; это песнопение приписывали самому Юстиниану. Хотя

анафематизм 13 формально одобрил "Двенадцать глав" Кирилла против Нестория, анафематизм 8 оговаривал, что при употреблении кириллической формулы "единая воплощенная природа", слово "природа" следует понимать как Ипостась. Таким образом, присоединяясь к Православной Церкви, монофизиты не должны были отказываться от чего бы то ни было в Кирилловой теологии, требовалось лишь признать, что Халкидон не был несторианским собором.

К несчастью, к 553 г. схизма успела слишком глубоко укорениться в Египте и Сирии, так что решения Собора не возымели никакого действия. На самом деле эти решения представляют собой необходимую предпосылку для любых будущих попыток воссоединения, а также любопытный образец переформулировки отдельных статей святых отцов, которые уже были одобрены соборно, но их было решено переработать ради "отделившейся" братии, неверно понявшей предыдущую формулировку.

Собор 553 г. предал анафеме Оригена и Евагрия Понтийского. "Гностические главы" Евагрия очень помогают в понимании смысла этих решений, которые были направлены не столько, как это думали прежде, против несуществующих ересей, приписываемых Оригену, сколько против деятельной группировки Евагрия, связанной с продолжающимися в те дни христологическими спорами. Несмотря на эти осуждения, все же некоторые аспекты мысли Оригена, Евагрия и Леонтия Византийского продолжали оказывать влияние на развитие богословской мысли и духовности.

Осуждение оригенизма в 553 г. стало, таким образом, решающим шагом в развитии восточного христианского богословия, которое в последствии оставалось верным библейскому взгляду на творение, на антропоцентричную Вселенную, на человека как связанное и непротиворечивое единство души и тела, на историю как на линейный процесс, ориентированный на *eschaton*<sup>7</sup>, на Бога как на личностное и Живое Существо, не зависящее от всякой метафизической необходимости.

<sup>7</sup> Конец (греч.)

Тем не менее решение 553 г. не смогло подвести черту под христологическими разногласиями. На самом деле каждое доктринальное определение — в Эфесе, Халкидоне, Константинополе (на Втором Константинопольском соборе), — разрешая некоторые спорные вопросы, ставило новые. Монофизитский раскол оставался политической помехой для империи и угрозой Церкви, которая вскоре должна была столкнуться на Востоке лицом к лицу с вызовами персидского зороастризма и мусульманства. Подтверждение ортодоксальности Кирилла в 553 г. подняло постоянный вопрос о двух стадиях в развитии личного подхода у Кирилла: провозглашение, в полемике с Несторием, единства Христа (особенно тут показательны Двенадцать Анафематизмов) и его более поздняя позиция, более чувствительная к опасениям антиохийцев. Так, в 430 г. Кирилл не соглашался, что следовало бы различать в деяниях Христовых божественные акты от чисто человеческих поступков, но в своем знаменитом послании Иоанну Антиохийскому, датированном 433 г., он признает, что подобное различие неизбежно.

Монофизиты после Халкидона обыкновенно предпочитали "первого" Кирилла "второму". Севир, великий богослов монофизитов, признавал двойственность в Существе Христовом, но для него эта двойственность была "в воображении", тогда как "в действительности" имела место только одна природа, или существо. Эта позиция прямо вела к моноэнергизму. "Один есть деятель, — пишет Севир, — и едина есть деятельность" (1). Из терминологических соображений монофизиты, как правило, воздерживались от речей об "одной воле" во Христе, опасаясь вероятных несторианских ассоциаций. В антиохийской христологии позволительно было говорить о двух природах, соединенных одной общей "волей".

Персидские войны императора Ираклия (610—641) вновь серьезно вовлекли византийское правительство в политику воссоединения с монофизитами, особенно с армянами. Патриарх Сергей (610—638), друг и советник Ираклия в богословских вопросах, предложил формулу объединения, согласно которой монофизиты приняли бы Халкидонскую формулу "двух природ" с тем уточнением, что природы соединены в одну "энергию" и одну волю. Эта политика была в какой-то мере успешной и в Армении, и в Египте, и были заключены местные унии. Моноэнергизм и монофелитство, однако, встретили стойкое сопротивление со стороны некоторых халкидонцев, возглавленных Софронием, патриархом Иерусалимским, и Максимом Исповедником. Несмотря на поддержку, которую ему оказал Ираклий и его наследники, монофелитство в конечном счете было осуждено Шестым Вселенским собором в 680 г., вновь подтвердившим Халкидонское постановление о том, что во Христе каждая природа вполне сохраняет все свойственные ей характеристики, и, стало быть, во Христе наличествуют две "энергии" или воли: Божественная и человеческая. Максим Исповедник (ок. 580—662), зодчий этого решения, интеллектуально господствовал в рассматриваемый исторический период. Его, к тому же, во многих отношениях можно считать подлинным отцом византийского богословия. Ибо именно в его системе можно отыскать некоторый христианский философский противовес мифу о творении, придуманному Оригеном, а также, в качестве истинного основания христианской духовной жизни, учение об "обожении", опирающееся на сотериологию Кирилла и на халкидонскую христологию.

Максим за всю жизнь так и не смог дать систематичный анализ своего учения. Его писания включают только большое собрание "Ambigua"<sup>8</sup>, чрезвычайно несистематизированных компиляций из комментариев на трудные места из Григория Богослова или из Псевдо-Дионисия, сборник "Вопросоответы Фалассию", несколько рядов "глав" (кратких изречений о духовных или богословских предметах) и немногочисленные полемические трактаты против монофелитов. В этих *membra disjecta*<sup>9</sup>, тем не менее, открывается чрезвычайно цельный и непротиворечивый взгляд на христианскую веру как на целое, и этот взгляд выработался совершенно независимо от споров с монофелитами. Его выступление против монофелитов обретает еще большую силу именно потому, что его корни уходят гораздо глубже, чем того требовали бы преходящие исторические обстоятельства, в которых ему довелось выражать свое мнение и которые привели самого Максима к пыткам и мученической смерти.

<sup>8</sup>сомнительные, приписываемые сочинения (лат.).

<sup>9</sup>Разбросанные члены (лат.). (Здесь: не связанные воедино статьи и заметки).

В системе Оригена неподвижность — одна из существеннейших характеристик истинного Бытия; она присуща Богу, но также и созданиям до тех пор, пока они остаются в согласии с волей Божией. Различия и подвижность пришли от Грехопадения. Для Максима же "движение" или "действие" есть некоторое основополагающее качество природы. Всякое создание обладает своим собственным смыслом и назначением, которые отражают вечный и Божественный Логос, "через Который все вещи были созданы"<sup>10</sup>. Логос дан всякой твари не только как единственное и абсолютно свободное Начало, но еще и как вечная цель и назначение, которую каждая тварь призвана достичь.

В этом пункте Максим пользуется Аристотелевой концепцией, согласно которой каждая природа обладает своей собственной "энергией", то есть проявляет себя в существовании. Каппадокийские отцы уже применяли этот самый принцип к своему учению о трех Ипостасях в Боге. Григорий Нисский, в частности, должен был защищаться от обвинений в троебожии. Доказывая, что он не причастен к тритеизму, он объяснял, что три Ипостаси это не три Бога, потому что у них у всех одна природа, как это явствует из того обстоятельства, что существует только одна "энергия" — Божия. Значит, уже у каппадокийских мыслителей "энергия" увязывалась с природой. Максим, следовательно, мог ссылаться на традицию, противясь монофелитским утверждениям, что "энергия" отражает одну ипостась, или одно лицо, или одного деятеля и потому, стало быть, Христос может иметь только одну "энергию".

По мысли Максима, человек занимает совершенно исключительное положение среди прочих созданий. Он не только несет в себе логос; он есть *образ* Божественного Логоса, а цель его природы — достижение *подобия* Божия. В творении как целом роль человека заключается в соединении всего, всех вещей в Боге, и отсюда необходимость преодоления злых сил отпадения, разделения, распада и смерти. "Природное", Богоустановленное "движение", "энергия" или воля направлена, следовательно, к общению с Богом, то есть к "обожению", но не обособлению от всего творения, а увлекая его к возвращению в первоначальное состояние.

<sup>10</sup> "Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть" (Ин. 1:3; см. также Ин. 1:10).

Здесь становится понятно, почему Максим так сильно чувствовал, что и моноэнергизм, и монофелитство изменяют Халкидонскому утверждению о Христе как Человеке во всей полноте человечности. Ведь не может быть истинной человечности там, где нет природной, подлинно человеческой воли или "движения".

Но если воля человека есть не что иное, как движение природы, остается ли место дня свободы человека? И как можно объяснить Грехопадение и восстание человека против Бога? Эти вопросы, которым Ориген придавал столь большое значение, находят у Максима новый ответ. Уже у Григория Нисского истинная человеческая свобода не состояла в автономной, "самовластной" человеческой

жизни, но в ситуации, которая по-настоящему естественна для человеческого общения с Богом. Когда человек обособлен от Бога, он оказывается поработанным своими страстями, самим собой и, в конечном счете, сатаной. Следовательно, для Максима, человек имеет действительную свободу тогда, когда следует своей природной воле, которая предполагает жизнь в Боге, сотрудничество и общение с Богом. Но человек обладает также и иной возможностью, определяемой не его природой, но каждой человеческой личностью, или ипостасью, а именно, свободой выбора, бунта, движения против природы и, значит, саморазрушения. Этой личной свободой воспользовались Адам и Ева и после Грехопадения оказались в отпадении от Бога, от истинного знания, от всякой уверенности, обеспеченной "естественным" существованием. Эта другая возможность влечет за собой неуверенность, блуждания и страдания; это — гномическая воля (gnome — мнение), функция ипостасной, то есть личной, жизни, а не природы.

Во Христе человеческая природа соединена с Ипостасью Логоса и освобождена от греха, истоком которого *становится* гномическая воля. Поскольку она "во-ипостасирована" в Логосе Самом, Христова человечность — это совершенная Человечность. В таинственном процессе, который начался с Его зачатия во утробе Девы, Иисус прошел через природное возрастание, неведение, страдание и претерпел даже смерть — и Он исполнил через Воскресение окончательное человеческое предназначение. Христос таким образом был воистину Спасителем человечества, потому что в Нем никогда не было какого бы то не было противоречия между природной волей и гномической. Через ипостасное единство Его человеческая воля — именно потому, что он всегда подчиняется воле Божией, — также исполняет "естественно; движение" человеческой природы.

Доктрина "обожения" у Максима опирается на основополагающую патристическую предпосылку, что общение с Богом не умаляет и не разрушает человечности, но делает ее истинно человеческой. Во Христе ипостасное соединение подразумевает общение свойств (perichoresis ἰδὴ ἰδιωμάτων). Черты Божественности и человечности выражаются "в общении друг с другом" (Халкидонское определение), а человеческие поступки, они же "энергии", имеют своим личным исполнителем (деятелем) Самого Бога. И можно сказать, что "Бог был рожден", что Мария — *Богородица* и что "Логос был распят на кресте", и при этом рождение и смерть остаются чисто *человеческими* реальностями. Но еще можно было и нужно было сказать, что Человек, Один из людей, восстал из мертвых и сидит по правую руку от Отца, имея приобретенными черты, "естественно" присущие Богу Одному: бессмертие и славу. Через человечность Христа, обоженную согласно ее ипостасному единству с Логосом, все члены Тела Христова имеют доступ к "обожению" благодатью через действие Духа в Церкви Христовой.

Важнейшие элементы Максимовой христологии стали неизменной терминологической и философской основой византийской мысли и духовности. Они, наряду с тринитарной доктриной великих каппадокий-ских отцов, были включены Иоанном Дамаскином в его "Точное изложение Православной веры" (1-я половина VIII в.), а эта книга служила в Византии основным

доктринальным учебником. Те же существенные начала христологии Максима служили авторитетнейшим эталоном, с которым справлялись и на который ссылались участники большей части доктринальных споров, возникавших на Востоке на протяжении Средневековья.

В следующей главе, которая будет посвящена иконоборчеству, будет показано, что в VIII и IX вв. вновь возникал христологический вопрос, пусть опосредованно. Но даже позднее случалось, что христологические споры возникали вновь, их даже инициировали власти, особенно в эпоху династии Комнинов, и в "Синодик" включались новые соборные решения относительно этого предмета.

Примерно в 1087 г. константинопольский монах по имени Нил, участвовавший в богословских словопрениях с армянами, был осужден за приверженность мнению о том, что человечность Христова была не только "ипостасно" соединена с Богом (2), но еще и была обожена "по природе". Очевидно, что этот монах принял некоторые доводы монофизитов, с которыми спорил. В 1117 г. Собор в Константинополе занимался делом Евстратия, митрополита Никейского, тоже привлекавшегося к дискуссиям с армянами, но, в отличие от Нила, выражавшего православную христологию в терминах, очень напоминавших манеру Феодора Мопсуестийского. Человечность, принятая Христом, не только отличалась от Его Божественности, но и обнаруживала себя в положении "услужения"; она находилась в положении "поклонения Богу", существовала как "очистившаяся", и ей одной принадлежит человеческий сан Первосвященника, именование никак не уместное в отношении к Богу. Осуждая мнения Евстратия, Собор вновь воспроизвел решения Пятого Вселенского собора против христологии "Трех глав" (3).

Сам кириллический вывод Собора против Евстратия привел к дальнейшим христологическим дебатам, которые на этот раз сосредоточились на смысле Евхаристического жертвоприношения. Диякон Сотерих Пантевген, избранный патриархом Антиохийским, утверждал, что жертва никак не может быть принесена Святой Троице, ибо это предполагало бы, что Христос выполняет два противоположных действия: человеческое принесение Жертвы и Божественное приятие этой Жертвы, а это означало бы несторианское разделение двух природ и их персонализацию. Николай, епископ Мефоны, что в Пелопоннесе, главный византийский богослов в XII в., ответил Сотериху разработкой понятия об ипостаси, исходя из идей Леонтия Византийского и Максима Исповедника. Именно ипостасное единство позволяет считать, что Бог осуществляет человечность в акте принесения Жертвы, но остается в то же время Богом по природе и, следовательно, приемлет Жертву. Сотериху Николай противопоставил молитву, завершающую "Херувимскую песнь", а автором этой молитвы, как показывают новейшие изыскания, был не кто иной, как сам Кирилл Александрийский, но молитва эта входит в обе византийские литургии (они приписываются Василию Великому и Иоанну Златоусту): "Ты бо еси Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый...". Николай, воззрения которого были одобрены Собором 1156—1157 гг., показывает, что ни Евхаристия, ни труд Христов вообще не могут быть сведены к юридическому понятию о жертвоприношении, мыслящемуся как выкуп или торговая сделка.



Богу незачем от нас ничего получать: "Это не мы идем к Нему [чтобы сделать приношение]; скорее уж Он снисшел к нам и принял нашу природу, не как условие примирения, но дабы встретить нас открыто во плоти" (4).

Эта "открытая встреча во плоти" получила дальнейшее подкрепление в 1170 г. в связи с осуждением Константина Керкирского и его приверженца Иоанна Ириника (Миролюбивого) как скрытых монофизитов. Они провинились в том, что отказывались применять стих Ин. 14:28 ("Отец Мой более Меня") для различения между Божественным и человеческим во Христе. Сам этот текст, утверждали они, касается ипостасных характеристик в Святой Троице, где Отцовство, по определению, "больше" Сыновства, в то время как человечность Христова, которая согласно Собору 553 г. отличаема от Божественности лишь "в нашем уме", обожена и есть "одно" целое с Божественностью. Она, эта Человечность, не может, следовательно, быть "меньше" Божественности в каком бы то ни было смысле. Отвергая такие воззрения, Собор 1170 г. еще раз подтвердил решения Халкидонского и Второго Константинопольского соборов относительно Божественности Христовой, ипостасно соединенной с истинной и деятельной человечностью, "сотворенной, изобразимой и смертной". В сравнении с такой человечностью Божественность определено "больше".

Весьма специализированные христологические дискуссии XII в., по сути, явились пересмотром всех главнейших вопросов, обсуждавшихся в V, VI и VII вв. Византийская Церковь в основном осталась верной представлению, которое Георгий Флоровский однажды назвал "асимметричным союзом" Бога и человека во Христе: тогда как сущностный, ипостасный Источник Жизни — Цель и Образец — остается вполне человеческим. То же представление выражается и в евхаристическом жертвоприношении, единственном в своем роде Деянии, в котором никакое одиночное действие Христово не представлено в обособлении либо низведенным до чисто человеческих понятий, наподобие "обмена" или "удовлетворения". Христос, как ежегодно провозглашает "Синодик в неделю Торжества Православия", "примирил нас с Собою посредством *всей тайны Домостроительства* (икономии), и через Себя и в Себе, примирил нас также со Своим Богом и Отцом, и, конечно же, с Пресвятым и Животворящим Духом" (5).

### Примечания

1. Прочитировано в кн.: J. Lebon, *Le Monophysitisme severien, etude historique, litteraire et theologique sur la resistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusqu'a la constitution de l'Eglise Jacobite* (диссертация в Лувенском университете), 1909, с. 445-446.
2. Anna Comnena, *Alexiad*, X, 1; ed. B. Leib (Paris, 1943), II, 187-188; *Synodikon*, ed. J. Gouillard, *Travaux et memoires* 2 (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), p. 202-206.
3. СМ. P. Joannou, "Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi: das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia (1117)", *Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954), с. 374-378.
4. Nicholas of Methone, *Treatise Against Soterichos*, ed. A. Demetrakopoulos, *Bibliothèque Ekklesiastike* (repr. Hildesheim: Olms, 1965), p. 337-338.
5. *Fifth Anathema Against Soterichos in Synodikon* ed. Gouillard, p. 75.

## 3. ИКОНОБОРЧЕСКИЙ КРИЗИС

Затяжная борьба против иконопочитания, вновь и вновь возникавшая в византийском богословии, была тесно связана с христологическим вопросом, раскалывавшим восточное христианство в V, VI и VII вв.

## 1. Возникновение движения

Императоры VIII и IX вв. инициировали и поддерживали иконоборческое движение, и с самого начала вопросы как богословской, так и небогословской природы были нераздельно вовлечены в имперскую политику.

Судя по источникам рассматриваемой эпохи и по результатам новейших исторических изысканий, внутри движения обнаруживались три элемента:

А. *Проблема религиозной культуры.* От своего языческого прошлого грекоязычный мир унаследовал вкус к религиозной образности. Если ранняя Церковь осуждала образное искусство как идолопоклонство, то следствием этого стало практически полное исчезновение трехмерных изобразительных форм, но исчезли они лишь затем, чтобы появиться в новой, христианской и двухмерной версии. Другие восточные христиане, не принадлежавшие к греческому миру, в частности сирийцы и армяне, были менее склонны, в силу своего культурного прошлого, к использованию образов. Тем более показательно, что императоры, поощрявшие иконоборчество, были армянского или исаврийского происхождения. Более того, негрекоязычный Восток к VIII в. стал почти полностью монофизитским и, как мы увидим, монофизитство тайно или же явно снабжало иконоборцев их главными богословскими аргументами.

Б. *Столкновение с исламом.* После того как арабы завоевали Палестину, Сирию и Египет, Византийская империя оказалась в состоянии непрерывного — военного и идеологического — противостояния исламу. И христианство, и ислам притязали на статус мировой религии, а византийский император и арабский халиф возглавили эти мировые религии. Но в психологической войне, которая сопровождала конфронтации, ислам все время подчеркивал, что мусульманская религия — самое новое и, следовательно, самое высшее и самое чистое откровение Бога Авраамова, и неоднократно обрушивал обвинения в многобожии и идолопоклонстве на христианское учение о Троице и на употребление икон. Именно на это обвинение в идолопоклонстве и отвечали рожденные на Востоке императоры VIII в. Они решили очистить христианство с тем, чтобы оно лучше противостояло вызову ислама. Итак, в иконоборческом движении обнаруживается в какой-то мере и исламское влияние, однако влияние это было частью холодной войны против ислама, но никак не сознательным подражанием последнему.

В. *Наследие эллинского спиритуализма.* Споры, инициированные императором Львом III (717—741) и Константином V (741—775), вначале, кажется, определялись лишь вышеописанными небогословскими факторами. Но иконоборцы без труда нашли в самой греко-христианской традиции новые аргументы, косвенно связанные с осужденным монофизитством либо с чуждыми культурными влияниями. Иконоборческий уклон мысли, который можно проследить вплоть до самых истоков раннего христианства, позднее был связан с оригенизмом. Ранние апологеты христианства воспринимали ветхозаветные запреты на любое изображение Божие столь же буквально, как и

евреи. Но в своей полемике с христианством писатели-неоплатоники минимизировали значение идолов в греческом язычестве и разработали *относительную* доктрину образа. Это учение понимало образ как средство доступа к Божественному Прототипу, а вовсе не как обитель Самого Божества, и этот довод использовался, чтобы показать религиозную неполноценность христианства. Порфирий, к примеру, пишет:

*Если некоторые эллины легкомысленны настолько, чтобы верить в то, что боги живут внутри идолов, то их учение все же значительно чище, чем у тех [христиан], которые верят, что Божество вошло в утробу Девы Марии, стало зародышем; было рождено и повито в пелены, было исполнено крови, перепонок, желчи и еще более низких вещей (1).*

Порфирий несомненно понимал, что вера в историческое Воплощение Божие не слишком соотнобразуется с полным отрицанием икон поскольку исторический Христос по необходимости был и видим, и значит, мог быть изображен. В действительности начало расцвета христианской иконографии датируется еще III столетием. В оригенистских кругах, находящихся под влиянием платонического спиритуализма, который отказывал материи в непреходящем, Богосотворенном Бытии и полагал единственно истинной действительностью "интеллектуальную" реальность, иконоборческие тенденции выжили. Когда Констанция, сестра императора Константина, посетила Иерусалим и, пребывая там, попросила у Евсевия Кесарийского какой-нибудь образ Христов, то вместо иконы она получила ответ, что "зрак раба", принятый Логосом в Иисусе Христе, не находится более в царстве реальности и что ее забота о материальном образе Иисусовом была недостойна истинной религии; после Его прославления — Христа подобает созерцать только "в уме" (2). Имеются свидетельства, что богословские советники Льва III, первого императора-иконоборца, тоже были оригенистами, с воззрениями, более чем определенно тождественными взглядам Евсевия. Так что и чисто "греческое" иконоборчество, философски совершенно отличное от восточного и исламского, тоже внесло свой вклад в успех движения.

## **2. Иконоборческое богословие**

Похоже, что никакого строго определенного богословия иконоборчества, разработанного и зафиксированного в письменной форме, до царствования Константина V Копронима (741—775) не существовало. Этот император лично обнародовал богословские трактаты, осуждающие иконопочитание, и созвал в Иерии Собор, притязавший на экуменичность (754 г.). Акты этого собрания сохранились в протоколах Седьмого Вселенского (Второго Никейского) собора, (787 г.), формально отвергшего иконоборчество.

Примечательно, что Константин, оправдывая свою позицию, формально ссылаясь на авторитет первых шести соборов: для него иконоборчество есть не какая-то новая доктрина, но логический итог христологических прений предшествующих столетий. Художник, утверждал Собор в Иерии, сотворяя образ Христов, может изобразить либо только одну Его человечность, отделяя, таким образом, ее от Божественности, либо изображает и Его человечность, и Его Божественность. В первом случае имеет место несторианство; во втором же

— художник полагает, что Божественность описывается и ограничивается человечностью, что есть абсурд; или же он не различает между обоими естествами, и тогда это есть монофизитство (3).

Никак не скажешь, чтобы этим доводам не доставало силы, и они, безусловно, должны были впечатлять современников. Однако эти выводы упускали из виду то Халкидонское утверждение, что "каждая природа сохраняет свою собственную манеру бытия". Очевидно, даже если они формально и отвергали монофизитство, иконоборцы полагали, что обожение Христовой человечности подавило собственно ее человеческий, индивидуальный характер. Иконоборцы, похоже, не обращали также внимания на истинный смысл ипостасного единства, подразумевающее действительное различие между естеством и Ипостасью. Будучи принятой Ипостасью Слова, человеческая природа не сливается с Божественностью Логоса; она сохраняет всю полноту своей тождественности. Еще одним аспектом позиции иконоборцев являлось их понимание образа, который, как они всегда думали, должен быть идентичным или "со-существенным" Первообразу. Следствием такого подхода был вывод о невозможности для вещественного образа достичь должествующей тождественности, а значит, образ всегда неадекватен. Единственный истинный "образ" Христов, который могли признать иконоборцы, был сакраментальный образ Евхаристии как "образ" и "символ" Христа, — это понятие они заимствовали у Псевдо-Дионисия (4),

### **3. Православное Богословие образов: Иоанн Дамаскин и Седьмой Вселенский собор**

Какие-то дискуссии об изображениях должны были происходить в Византии еще в конце VII столетия, чему свидетельством Канон 82 Трулльского собора. Значение этого текста состоит в том, что он помещает вопрос о религиозном представлении в христологический контекст:

*На некоторых почитаемых образах Предтеча представлен указывающим перстом на агнца. Это изображение принималось как символ благодати, но это было сокровенным образом истинного Агнца, Христа Бога нашего, Который явился нам согласно закону. Благожелательно принимая эти древние изображения и тени как символы преданной Церкви истины, мы предпочитаем ныне саму благодать и истину как исполнение этого закона. Следовательно, чтобы то, что совершенно, представить взору всех, в том числе и при помощи живописи, мы определяем, что отныне Христос, Бог наш., должен изображаться в человеческом образе вместо древнего образа Агнца (5).*

Итак, образ Христов уже для отцов Трулльского собора заключал в себе исповедание веры в историческое Воплощение, чего никак нельзя подобающе выразить в символической фигуре Ягненка и потому требуется образ Иисусов в "Его человеческом облике".

Прежде чем Лев III издал свои официальные указы против образов, Герман I (715—730), патриарх Константинопольский, прибегал к тому же самому

христологическому аргументу против зарождающегося при дворе императора иконоборчества:

*Всегда имея в памяти жизнь Господа нашего Иисуса Христа во плоти, Его страдания, спасительную смерть и Искупление мира, явившееся следствием всего этого, мы приняли традицию изображать Господа в Его человеческом облике, то есть в Его видимой теофании, понимая, что таким образом мы превозносим уничижение Бога Слова (6).*

"Так, Герман становился первым свидетелем Православия против иконоборчества в Византии. После ухода Германа в отставку, под давлением со стороны имперского двора, в защиту образов прозвучал лишь одинокий и географически удаленный голос Иоанна Дамаскина.

Он жил и писал свои труды в относительной безопасности, гарантированной христианским гетто на Среднем Востоке арабскими завоевателями. Этот смиренный инок из монастыря Св. Саввы в Палестине немало преуспел в защите образов и в объединении православного мнения в византийском мире. Первый из его трактатов начинался с подтверждения христологического аргумента: "Я представляю Бога, Невидимого не как видимого, но в той мере, в какой Он стал видимым для нас через причастие плоти и крови" (7). Главный упор Иоанн делает на *перемене*, которая произошла в отношениях между Богом и видимым миром, когда Он стал Человеком. По Своей собственной воле Бог стал видим, приемля материальное существование и наделяя материю новым назначением и новым достоинством.

В прежние времена Бог, не имеющий тела или вида, никоим образом не мог быть изображен. Но сегодня, после того как Бог явился во плоти и жил с людьми, я могу изобразить то, что видимо в Боге [*to horaton tou theou*]. Я не поклоняюсь веществу, но поклоняюсь Творцу в веществе, Который соделался плотью ради меня, усвоив Себе жизнь во плоти и через вещество совершив мое спасение (8).

В дополнение к этому центральному аргументу Иоанн делает акцент на вторичных и менее решающих вопросах. Ветхий Завет, к примеру, вовсе не был целиком иконоборческим, но прибегал к образам, особенно в священном преклонении, которые христиане призваны переистолковать, как преображение Христово. Иоанн также разоблачал иконоборческое отождествление образа с Первообразом, иначе говоря, идею, что икона — "это Бог". В этом пункте неоплатоническая и оригенистская традиции, к которым обращались среди прочего иконоборцы, оказывались на стороне Православия: только Сын и Дух суть "естественные образы" Отца и, следовательно, лишь Они единосущны Ему, но остальные изображения Бога существенно отличны от Своего образца, и поэтому не суть "идолы".

Именно это обсуждение природы образов обеспечило почву для очень важного решения насчет культа образов, принятого Седьмым Вселенским собором в 787 г. Образ, или же икона, будучи отличной от Божественного образца, может быть объектом лишь относительного почитания, но никак не поклонения, которое подобает Одному Богу (9). Это авторитетное суждение Вселенского собора ясно

исключало всякое поклонение изображениям, которое часто приписывалось византийскому христианству.

Недоразумения в этом вопросе стары и частично могут являться результатом несовершенства перевода. Греческое *proskynesis* (благоговейное почитание) было уже переведено термином *adoratio*<sup>11</sup> в латинской версии Соборных Актов, использованной Карлом Великим в его знаменитых "Libri Carolini"<sup>12</sup>, отвергших собор. А позднее, даже Фома Аквинский — который, разумеется, признавал Второй Никейский собор, — признавал и "относительное поклонение" (*latría*<sup>13</sup>) образам, и эта его позиция дала грекам возможность обвинять латинян в идолопоклонстве у Собора Святой Софии в 1450 г. (10)

Несмотря на чрезвычайную терминологическую аккуратность в описании иконопочитания, Второй Никейский собор не выработал решений относительно технических вопросов христологии, поднятых иконоборческим Собором в Иерии. Задача опровержения решений последнего и разработки достаточно общих христологических утверждений, сформулированных Германом и Иоанном Дамаскиным, была выполнена двумя крупнейшими богословами второго иконоборческого периода, который пришелся на царствования Льва V (813—820), Михаила II (820—829) и Феофила (829—842), — Феодором Студитом и патриархом Никифором.

<sup>11</sup> Греческое "проскинесис" происходит от глагола "проскинео" — падать ниц; "адо-рацио" — рабское поклонение, обожание.

<sup>12</sup> Карловы книги (лат.).

<sup>13</sup> Латрия — служение (по необходимости), рабство (греч.).

#### **4. Православное богословие образов: Феодор Студит и Никифор**

Феодор Студит (759—826) был одним из главных преобразователей восточнохристианского монашеского движения. В 798 г. он оказался во главе Константинопольского монастыря, основанного в свое время Студием. Монастырь этот пришел к тому времени в упадок. Но под руководством Феодора община обители быстро разрослась и стала насчитывать несколько сот монахов, превратившись в главный монашеский центр столицы. Студитское Правило (*Hypotyposis*) в его окончательном виде — произведение уже учеников Феодора, однако в нем изложены начала монашеской жизни, разработанные самим Феодором, и это Правило служило впоследствии образцом для больших общежительных монастырей в византийском и славянском мирах. Сам Феодор написал два сборника наставлений, адресовав их своим монахам ("малый" и "пространный" *Catecheses*). В этих сочинениях он разработал свое понимание монашества, основами которого явились послушание настоятелю обители, участие в литургической жизни, непрерывный труд и личная бедность. Эти начала весьма отличались от отшельнической или молчальнической ("исихастской") традиции и проистекали из правил Пахомия и Василия. Влияние Феодора на позднейшее развитие византийского христианства нашло также свое выражение и в его вкладе в гимнографию: многие аскетические части "Триоди" (Постной) и "Параклитики" или "Октоиха" (книги "восьми

гласов", то есть тонов) созданы или самим Феодоритом, или его ближайшими учениками. Его роль в конфликтах между Церковью и государством будет разобрана в следующей главе.

В своих многочисленных письмах современникам, в трех "Возражениях" (*Antirrhetics*) иконоборцам и в нескольких небольших трактатах по этому предмету Феодор активно защищал образа.

Как мы убедились, главнейшим доводом православных против иконоборцев была реальность человечества Христа: споры, таким образом, дали византийским богословам возможность еще раз подтвердить антиохийский вклад в халкидонскую христологию и подтолкнуть возвращение к историческим фактам Нового Завета. Со времен Юстиниана человечность Христова часто выражалась в понятиях "человеческой природы", принятой как одно целое Новым Адамом. Очевидно этот взгляд на человечество в целом был проникнут платонизмом и явно недостаточен для оправдания образа Иисуса Христа как конкретного Человека, как отдельной исторической Личности. Страх перед несторианством удерживал многих византийских богословов от видения во Христе человека, ибо "человек", понятно, должен обладать индивидуальным человеческим сознанием, что, как им казалось означало отделение человеческой Ипостаси. В противоиконоборческих сочинениях Феодора затруднение это преодолевается благодаря частичному возврату к категориям Аристотеля.

Христос определенно не был простым человеком; также неправославно было бы сказать, что Он воспринял [облик] *одного из людей* [ton tina anthron], а не целую природу во всей полноте. Следует, однако, сказать, что эта целостная природа созерцалась индивидуально — ибо как же иначе эта природа *могла быть видима* таким образом, который позволял ей быть зримой и изобразимой..., который позволял ей есть и пить... (11).

Человечность для Феодора "существует только в Петре и Павле", то есть в конкретных человеческих существах, а Иисус был таким Существом. Иначе опыт Фомы, вложившего свой перст в язвы Иисуса, был бы невозможен (12). Иконоборцы заявляли, что Христос, по совершенству союза между Божественностью и человечностью, был неопишуем и, следовательно, никакой Его образ невозможен; но для Феодора "неопишуемый Христос был бы также и бестелесным Христом;... Исая [8:3] описывает Его как Младенца мужского пола, а только вид тела может сделать мужчину и женщину отличными друг от друга" (13).

Твердая убежденность в индивидуальности Христа как Человека опять приводит к вопросу об ипостасном единстве, ибо в Халкидонской христологии единственной в своем роде Ипостасью или Лицом Христовым есть только Лицо Логоса. Очевидно, что понятие Ипостаси не может быть отождествлено ни с Божественными, ни с человеческими характеристиками; не может оно быть тождественно и идее человеческого сознания. Ипостась есть предельный источник индивидуального, личного бытия, которое во Христе и Божественно, и человечесно.

Для Феодора образ может быть образом только Ипостаси, ибо образ природы непостижим (14). На иконах Христовых единственно подобающей надписью есть определение *личного* Бога — "Он, Кто есть", "Сущий", греческий

эквивалент священного тетраграмматона YHWH (Яхве)<sup>14</sup> из Ветхого Завета, но никогда такие безличные термины, как "Божество" или "Царство", которые присущи Троице, изображаться не должны (15). Этот принцип, которому строго следовала классическая византийская иконография, показывает, что икона Христова является для Феодора не только некоторым образом "человека Иисуса", но также и воплощенным Логосом. Смысл христианского Благовествования состоит именно в том факте, что Логос принял все черты человека, включая описуемость, а Его икона есть постоянное свидетельство об этом факте.

<sup>14</sup> Точнее, тетраграмматон (ЙГВГ) изображается еврейскими буквами "йод-хе-вав-хе (пишутся справа налево). Русский эквивалент от названий бугк греческого алфавита — "ООн" (омикрон-омега-ни).

Человечность Христова, делающая иконы возможными, это — "новая человечность", она полностью восстановлена для общения с Богом, обожена в благе сообщения свойств, во всей полноте вновь несет образ Божий. Этот факт подобает отражать в иконографии как виде искусства: художник таким образом наделяется квазисакраментальной функцией. Феодор сравнивает христианского художника с Самим Богом, сотворившим человека по Своему образу: "Та правда, что Бог создал человека по Своему образу и подобию, показывает, что иконография есть Божественное деяние" (16). В начале Бог сотворил человека по Своему образу. Изображая икону Христову, иконописец тоже создает "образ Божий", ибо он есть обоженная человечность Иисуса.

По своему положению, темпераменту и стилю Никифор, патриарх Константинопольский (806—815), являл собою противоположность Феодору. Никифор принадлежал к ряду византийских патриархов (в эпоху между Тарасием и Фотием), возведенных в верховный церковный сан после успешной светской карьеры. В сане Патриарха Никифор придерживался политики *oīfsonomia*<sup>15</sup> и прекратил канонические кары, ранее наложенные на священника Иосифа, совершившего "прелюбодейное" бракосочетание Константина VI. Из-за такой снисходительности к согрешившему иерею новый Патриарх подвергся яростным нападкам Феодора Студита и оказался в конфликте с последним и другими ревностными монахами. Позднее Лев V сместил Никифора с Патриаршего престола (в 815 г.) за приверженность к иконопочитанию. Умер Никифор в 828 г., оставив такие сочинения, как "Отвержение" иконоборческого собора 815 г., три "Возражения", одну "Пространную Апологию" и любопытный трактат "Против Евсевия и Епифания", главный патристический источник по иконоборчеству и иконоборцам. Мышление Никифора всецело направлено против оригенистского мнения, обнаружившегося в послании Евсевия Констанции. Евсевий считал, что обожение человечности подразумевает ее дематериализацию и поглощение чисто интеллектуальным модусом бытия. Патриарх все время настаивает на свидетельстве Нового Завета: Иисус страдал от усталости, голода, жажды, подобно всякому иному человеку (17). Разбирая вопрос о неведении Иисуса, Никифор также пытается примирить соответствующие места из Писания с доктриной об ипостасном единстве природ, но делает он это очень самобытным способом, который, по разным причинам, не был общепринятым в восточном богословии. В оригенизме



Евагрия неведение рассматривалось как нечто сопутствующее, если уж не тождественное греховности. Исходным состоянием сотворенных интеллектов до Грехопадения было состояние Божественного гносиса, Иисус же, будучи именно непадшим Интеллектом, сохранил, возвышенно и по необходимости, "знание Бога" и, естественно, обладал всеми низшими формами гносиса. Писатели эпохи Юстиниана, а вслед за ними Максим и Иоанн Дамаскин отрицали какое бы то ни было неведение в Христе, объясняя это благодетельностью ипостасного единства, хотя, быть может, на них также влияло неявное евагрианство. Поэтому они объясняли те места в Писании, где говорилось о том, что Иисус чего-то не знал, как образцы *oífeonomía*, мол, Он, как Пастырь, хотел, чтобы Его видели всего лишь обычным человеком, а на самом деле никакого неведения в Нем не было. Никифор же противился в этом вопросе традиции, хотя и признавал, что соединение естеств Ипостаси могло подавить все человеческое неведение в Иисусе, благодаря сообщению свойств двух природ, ведь Божественное знание сообщается в ипостасном союзе человеческой природы. Никифор считает, что Божественная *oikonomía* требует на самом деле, чтобы Христос принял все стороны человеческого существования, включая неведение: "Он согласился действовать. испытывать желания, быть неведущим и пострадать как человек" (18).

<sup>15</sup> Иерарх должен руководствоваться двумя принципами: *акривией* (недопущение неправды, защита чистоты веры и все, что из этого следует) и *икономией* — заботой "о хозяйстве", то есть о благе паствы, что предполагает компромиссы с "миром сим".

Воплощаясь, Логос принял не какую-то отвлеченную, идеальную человечность, но конкретную человечность, которая существовала в истории после Грехопадения, чтобы спасти ее. "Он не обладал плотью, отличной от нашей собственной, падшей вследствие греха; [восприняв], Он не преобразил ее, но имел то же самое естество, что и мы, однако без греха; и в этом естестве Он осудил грех и смерть" (19).

Эта полнота человечности подразумевает, разумеется, описуемость, ибо, будь Христос неопишуем, Его Матерь, с Которой Он разделил ту же самую человеческую природу, тоже должна была бы считаться неподдающейся описанию. "Исключительное почитание, воздаваемое Богоматери, — пишет Никифор, — в действительности бесчестит Ее, поскольку в подобном случае Ей усвоятся нетление, бессмертие и бесстрашие, ибо то, что по природе принадлежит Логосу, по благодати должно быть также усвоено и Родившей Его" (20).

Та же логика прилагается и к Евхаристии, которая, как мы уже видели, рассматривалась иконоборцами в качестве единственного допустимого образа или символа Христова. Для Никифора и иных православных защитников образов такое понимание вопроса было неприемлемым, поскольку православные понимали Евхаристию как саму реальность Тела и Крови Христовых, и уж никак не могли согласиться, что Евхаристия — только "образ", ибо образ создается затем, чтобы его *видели*, тогда как Евхаристия в основе своей остается *пищей*, которая должна быть съедена. Будучи преобразованы во Христа, евхаристические элементы не теряют своей связи с этим миром, точно

так, как Дева Мария не перестала быть частью человечества, став Матерью Бога. "Мы исповедуем, — пишет Никифор, — что через призывание священника и нисхождение Пресвятого Духа Тело и Кровь Христовы таинственно и невидимо становятся реально Присутствующими..."; и Они суть спасительная пища для нас, "не потому, что Тело перестало быть пелом, но потому, что Оно осталось таковым и сохраняется как Тело" (21).

Настояние Никифора на подлинности человечности Христовой временами уводило его от классической Кирилловой христологии. Он избегал теопасхизма, отказываясь признать, что "Логос пережил страдание, или что плоть творила чудеса... Должно приписывать каждой природе то, что ей подобает" (22). Он, к тому же, преуменьшал ценность и значение сообщения свойств, которое, по его мнению, есть игра "слов" (23). Очевидно, что Феодор Студит был более устойчив к риску впадения в несторианство, чем Никифор. Во всяком случае, желание подтвердить человечность Христову и таким образом защитить Его описуемость приводило византийских богословов к возрождению некоторых начал антиохийской традиции и посему к доказыванию своей верности Халкидонскому собору.

## **5. Долговременная значимость вопроса**

Иконоборческие столкновения оказали длительное воздействие на интеллектуальную жизнь Византии. Четыре аспекта этого воздействия представляются особенно значимыми для развития богословия.

А. Во время персидских войн императора Ираклия в VII столетии Византия в культурном аспекте отвернулась от своего римского прошлого и обратилась к Востоку. Великое противостояние исламу, отразившееся в зарождении и характере иконоборчества, еще более способствовало этому ориентальному уклону. Лишившись политического покровительства византийских императоров, папы обратились к франкам и таким образом связали себя со становлением нового латинского Средневековья. В итоге социальные, культурные и политические предпосылки этого обособления стали еще более очевидными: две половины христианского мира начали говорить на разных языках, а те рамки, на которые ссылалось богословие Запада и Востока, тоже начали расходиться еще быстрее, чем прежде.

Обращение Византии к Востоку, даже если оно и выражалось в определенном культурном взаимопроникновении восточного христианства и арабского мира (особенно в царствование Феофила), вовсе не означало большего взаимопонимания между византийским христианством и исламом: конфронтация оставалась принципиально непримиримой, и эта враждебность не допускала реальный диалог. Иоанн Дамаскин, который сам жил в Палестине, где господствовали арабы, высказывался о Мухаммаде, как о "предтече антихриста" (24). Приводя полученные из вторых рук выдержки из Корана, Дамаскин изображает новую религию всего лишь как нелепое суеверие и безнравственность. Да и позднейшая византийская литература об исламе редко поднималась выше подобного чисто полемического уровня.

Тем не менее, даже если не считать новую восточную ориентацию большим приобретением для империи, стоит иметь в виду, что Византия на протяжении

нескольких столетий по-прежнему оставалась настоящим центром христианского мира. Превосходя Запад Каролин-гов и сохраняя военную мощь в сопротивлении исламу, византийское христианство сохранило убеждение в своей всемирной миссии, выразившееся в успешной евангелизации славян и других восточных народов. Но позднейшее развитие византийского богословия имело место в исключительно греческом окружении. По-прежнему продолжая носить наименование "Великой Церкви Константинополя — Нового Рима", византийское христианство стало слыть и у своих латинских соперников, и у своих славянских учеников "Греческой" Церковью.

Б. Какую бы важную роль не сыграли в победе Православия над иконоборцами высшие церковные иерархи и такие богословы, как патриарх Никифор, по-настоящему эту победу следует отнести на счет византийского монашества, противившегося императорам и подавлявшего их своей численностью. Императоры, особенно Лев III и Константин V, выражали намного определеннее, чем любой из их предшественников, притязание на цезарепапизм. Поэтому споры вокруг почитания икон превратились в противостояние государству со стороны неконформистского, независимого и решительно отстаивавшего свою независимость монашества, принявшего на себя пророческую роль стража независимости Евангелия от "мира сего". То обстоятельство, что эту роль взяли на себя монахи, а не верховная каноническая власть Церкви, подчеркивает тот факт, что речь шла о защите не столько Церкви как Учреждения, сколько христианской веры как пути к вечному Спасению.

Монахи, естественно, воспринимали взятую на себя роль весьма серьезно и сохранили, даже после своей победы, чувство особенной ответственности за веру, что мы видели в случае Феодора Студита. Богословскими взглядами монахи сохраняли традицию верности прошлому также, как понимание существенного значения богословия как такового. Роль монашества в развитии богословия поздневизантийского периода оставалась решающей на многие века.

В. Богословский вопрос, разделивший православных с иконоборцами, в основе своей касался иконы Христовой, поскольку вера в Божественность Христа подразумевала отстаивание убежденности в существенной неопишемости Божией и веры в Воплощение, которое сделало Его зримым. Итак, икона Христова есть икона *par excellence*<sup>16</sup> и содержит в себе исповедание веры в Воплощение.

<sup>16</sup> По преимуществу (лат.).

Иконоборцы, между тем, возражали, исходя из богословских обоснований, не только против этой иконы, но и против употребления каких-либо религиозных изображений, за исключением креста, поскольку, как провозгласил иконоборческий Собор 754 г., они противятся "всякому язычеству". Любое почитание образов приравнивалось к идолопоклонству. Если бы преследуемая Константином V цель, а именно "очищение" византийского христианства не только от культа образов, но еще и от монашества, была достигнута, весь характер благочестия восточного христианства и его нравы развивались бы совершенно иначе. Победа Православия означала, к примеру, что религиозную

веру можно выразить не только в формулировках, в книгах или же в личном опыте, но и посредством власти человека над материей, через эстетические переживания и через жесты, совершаемые перед святыми образами. Все это подразумевало определенную философию религии и антропологию; так как Литургия вовлекала в себя всего человека, не пренебрегая ни одной из функций тела или и не оставляя ни одну из них в царстве мирского.

Г. Из всех культурных семей христианства — латинской, сирийской, египетской или армянской — византийская была единственной, у которой искусство стало неотделимым от богословия. Споры VIII и IX столетий показали, что в свете Воплощения искусство не может сохранять "нейтральную" функцию, — оно может и даже должно выражать веру. Таким образом, своим стилем, своими символическими композициями, своими разработанными художественными методами, которые, воплощаясь в краски, покрыли стены византийских церквей, посредством прочной, нерушимой системы, властвовавшей над композицией византийского иконостаса, — иконы превратились в выражение и в источник постижения Божественной Премудрости. Благие вести о Боге, становящемся Человеком; о Присутствии среди людей прославленной и обоженной Человечности сначала во Христе, но также через Него и Святого Духа в Деве Марии и в святых — все "украшение Церкви" нашло выражение в византийском православном искусстве. Евгений Трубецкой, русский философ начала XX в., назвал это выражением "умозрения в красках" (25).

### Примечания

1. Porphyry. *Against the Christians*, fragment 77; ed. A. Harnack, *AbhBerlAk* (1916), 93.
2. Текст послания Евсевия см. *Contra Eusebium*, ed. J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense* (Paris, 1852: repr. Graz, 1962). I, 383-386.
3. Mansi, XIII, 252AB. 256AB.
4. Там же, 261D-264c. см. Pseudo-Dionysius. *Celestial Hierarchy*: PG 3:124A.
5. Mansi. XI. 977-980.
6. Germanus I. *De haeresibus et synodis*; PG 98:8UA.
7. John of Damascus. Or. I; PG 94:1236c.
8. Там же, PG 94:1245A.
9. Mansi, XIII, 377o.
10. Там же, XXXII, 103.
11. Theodore the Studite. *Antithetic* I; PG 99:3320-333A.
12. Там же, III: PG 99:396c-397A.
13. Там же, 409c.
14. Там же, 405A.
15. Theodore the Studite, *Letter to Naucratiuss*. II, 67; PG 99:1290AB; См. также: *Antirr.*, III; PG 99:4200.
16. *Antirr.*, III; PG 99:420A.
17. Nicephorus. *Antirr.*, I: PG 100:272в.
18. Там же. 328BD.
19. Nicephorus. *Contra Eusebium*, ed. Pitra, I, 401.
20. *Antirr.*, PG 100:268в.
21. Там же, 440, 447.
22. Там же, 252в.
23. Там же, 317в.
24. John of Damascus. *De Haer.*; PG 94:764A.

25. Е.Трубецкой. *Умозрение в красках*. М., 1915 -1916: репринт, изд.: Париж: ИМКА Пресс, 1965; пер.: *Icons: Theology in Color* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1973).

## 4. МОНАХИ И ГУМАНИСТЫ

В 843 г. Византийская Церковь праздновала "торжество Православия" над иконоборчеством. Этот триумф был истолкован как победа над всеми ересями, которые до того времени разделяли христианство. Документ, составленный по такому случаю, прославленный "Синодик", вспоминает заступников истинной веры, осуждает еретиков и неявно дает понять, что византийское общество достигло такой внутренней устойчивости, что впредь оно не должно допустить нового разделения. Однако и впоследствии возникали новые конфликты и кризисы, так что "Синодик" приходилось расширять. Но стремление задержать исторический процесс, желание видеть в своей империи и Церкви выражение вечной и неизменной формы Откровения Божия как бы стало постоянной и мифологичной чертой Византийской цивилизации. Византийцы сохраняли эту черту, хотя ей непрестанно бросала вызов историческая реальность. В том же IX в. византийское общество было на самом деле обществом разделенным, — раздираемым политическими, интеллектуальными, богословскими противоречиями.

На протяжении всего иконоборческого периода Византия оставалась культурно отрезанной от Запада и плененной военным и интеллектуальным вызовом ислама. Когда же в 787 и в 843 гг. общение с Церковью Рима было, наконец, восстановлено, возникновение враждебной Византии империи Каролингов предотвратило возрождение старинного *orbis Christianorum*<sup>17</sup>. Более того, возобновление иконопочитания стало победой *греческих* традиций, не похожих на ориентальное, негреческое по культуре иконоборчество исавров. В результате этого исторического развития Византийская Церковь вышла из иконоборческого кризиса более "Греческой" Церковью, чем когда бы то ни было. Она, возможно, стала бы даже чисто национальной Церковью, наподобие Армянской, если бы империи не удалось вновь расширить свои пределы в IX—X вв. при великих императорах Македонской династии и если бы не произошла евангелизация славян и последующая экспансия византийского христианства в Восточную Европу, что стало одним из величайших событий в миссионерской деятельности христиан. В отличие от Запада, где папство "перешло к варварам" после обращения последних, Константинополь, "Новый Рим", оставался неоспоримым и единственным в своем роде интеллектуальным центром христианского Востока вплоть до 1453 г. Но этот "Рим" был культурно и интеллектуально настолько *греческим*, что император Михаил III в послании папе Николаю I мог даже отозваться о латыни как о "варварском" и "скифском" наречии.

<sup>17</sup> Мир христиан (лат.).

Эллинский характер Византийской цивилизации ставил перед богословием вечный вопрос о взаимоотношениях между древнегреческим "разумом" и христианским Благовествованием. Хотя этот вопрос в неявной форме

присутствовал в богословской литературе VI, VII и VIII вв., ясно, что его никто не поднимал с тех пор, как Юстиниан закрыл языческие университеты. В IX в., вслед за интеллектуальным обновлением, случившимся в царствование Феофила (829—842), последнего императора-иконоборца, византийские ученые более ревностно взялись за изучение античных языческих писателей. Константинопольский университет, учрежденный и опекаемый кесарем Вардой, и славный преподаванием великого Фотия, превратился в центр этого первого Ренессанса. Ученые мужи, такие, как Фотий, Арефа и Михаил Пселл, поощряли энциклопедическую любознательность и способствовали переписыванию древних рукописей. Очень многое из того, что нам известно о греческой античности, мы знаем благодаря их трудам. В целом их интерес к античной философии оставался скорее академическим и без труда сосуществовал равно с академическим и консервативным богословием, которое преобладало в официальных церковных кругах. Когда Иоанн Итал в XI в. попытался получить новый синтез платонизма с христианством, к нему незамедлительно применили канонические санкции. Так что византийскому гуманизму всегда недоставало последовательности и динамизма, присущих и западной схоластике, и западному Ренессансу, и он так и не смог справиться с широко распространенным среди византийцев убеждением, что Афины никак нельзя совместить с Иерусалимом. Суровыми стражами в этом отношении выступали ведущие представители монашества, упорно противившиеся "мирской мудрости".

Эта поляризация монахов и гуманистов проявлялась не только на интеллектуальном уровне, она проявлялась и в церковной политике. Монахи последовательно противостояли церковным "реалистам", которые были готовы выказывать терпимость по отношению к бывшим иконоборцам и грешным правителям и допускать неизбежные политические компромиссы и, в последующем периоде, не противиться доктринальным компромиссам с латинским Западом, которые поддерживало государство. Трения такого рода возникали, когда патриархи Тарасий (784—806) и Мефодий I (843—847) приняли в епископат бывших приверженцев официального иконоборчества, когда тот же Тарасий вместе с Никифором I (806—815) простили императору Константину VI повторный брак после развода с первой женой и когда в 857 г. патриарх Игнатий был вынужден отказаться от патриаршества и престол его занял Фотий. Конфликты эти, хотя и не считавшиеся формально богословскими, затрагивали вопрос о христианском свидетельствовании в этом мире и весьма ощутимо влияли на византийскую экклезиологию и на социальную этику.

### **Феодор Студит**

Феодор в IX в. являл собою как образец строгой монашеской жизни, так и идеолога ригористской монашеской партии, игравшей решающую роль в судьбах византийского христианского мира.

В предыдущей главе обсуждался вклад Феодора в богословие образов как аспекта Халкидонской христологической ортодоксии. Столь же значимым оказалось и его воздействие на исторические пути монашества. Претерпев суровые гонения иконоборческого периода, византийское монашество

приобрело славу мученичества, и в православных кругах его авторитет часто был намного выше авторитета колеблющегося священноначалия. Под водительством Феодора монашество стало организованным и явным оплотом канонического и морального ригоризма.

Для самого Феодора иноческое житие, по сути дела, было почти названием подлинного христианства:

*Некоторые люди спрашивают, откуда пошел обычай отказываться от этого мира и становиться монахами? Но их вопрос — это то же самое, что спрашивать, откуда пошел обычай становиться христианами? Ибо тот Единый, Который положил начало апостольской традиции, предписал также шесть таинств: первое — освящение; второе — собрание или причащение; третье — совершенство помазания; четвертое — совершенство священства; пятое — иноческое совершенство; шестое — служение ради усопших в святости (1).*

Этот фрагмент важен не только потому, что монашество перечисляется среди таинств Церкви — в списке, разительно отличающемся от пост-тридентского перечня "семи таинств", — но еще намного важнее, что иноческое состояние рассматривается как одна из существенных форм христианского совершенства и свидетельства. Через отрешенность, через обеты нестяжания, воздержания и послушания, через жизнь, устремленную в уже дарованную действительность Царства Божия, монашество становится "ангельским житием". Монахи, по Феодору, образуют эсхатологическую общину, которая осуществляет полнее и совершеннее то, чем подобало бы быть всей Церкви. Монахи-студиты несли это эсхатологическое свидетельство в самую гущу столичной жизни, вносили ее в жизнь центра "мира сего", полагая нормальным пребывание в почти непрерывном конфликте с "миром сим" и со всем тем, что этот мир представляет. Они сложились в хорошо организованную группу. Их настоятель не терпел духовного индивидуализма раннехристианских отшельников и создал из монахов Студитского монастыря строго организованную литургическую и неустанно трудящуюся общину, согласно лучшим общежитийным традициям, восходящим к Василию и Пахомию.

Для Феодора и его учеников "неотмирность" никогда не означала, что христианская деятельность не нужна в этом мире. Как раз напротив. Монахи и сами активно участвовали в городских делах и проповедовали такое участие с тем, чтобы стольный град империи как можно больше соответствовал строгим меркам Царства Божия, как они его понимали. Иконоборческие императоры преследовали монахов за их защиту икон, но также и за их попытки подчинить земную христианскую империю повелениям и требованиям трансцендентного Благовествования. Православные преемники императоров-иконоборцев, обязанные признать нравственную победу монахов и искать у них поддержки, тоже с трудом могли удовлетворить все запросы монашества. Конфликт из-за второго брака Константина VI в 795 г., к которому патриархи Тарасий и Никифор отнеслись терпимо, тогда как Феодор со своими студитами считали монарха "прелюбодействующим" (отсюда "михианская схизма" — "раскол из-за прелюбодеяния"), породил растянувшиеся на десятилетия споры о природе

*oikonomia*, то есть о возможности обойти букву закона ради конечного блага Церкви и ради личного спасения. Этот принцип, обсуждавшийся на Соборе в 809 г., будет подробнее рассматриваться в следующей главе; что же касается Феодора, то он оспаривал этот принцип не столько как таковой, сколько выступал против его конкретного приложения к случаю Константина VI. "Или же император — это Бог, ибо одно только Божество не подвластно закону, или же имеет место безвластие и переворот. Ибо может ли быть мир, если нет действительного для всех права, если император волен исполнять свои желания — совершать прелюбодеяние или принимать ереси, тогда как его подданным воспрещено даже сообщаться с блудником или же еретиком?" (2).

Феодор определенно не был новатором в своем отношении к государству. Ибо его подход совпадал с позицией Афанасия, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, да и значительная часть византийского духовенства держалась того же в последующие столетия: это лишь свидетельствует о том, что в византийском обществе не было той "гармонии" между двумя властями (светской и духовной), о которой говорил Юстиниан в своей "Шестой новелле". Деятельность и свидетельство монахов были всегда налицо в Византии, показывая, что истинная гармония между Царством Божиим и "миром" возможна только *parousia*<sup>18</sup>.

<sup>18</sup>То есть по Втором пришествии Христа (*parousia* (греч.) — присутствие).

Идеология и убеждения Феодора обыкновенно уводили его от константиновского параллелизма между политическим строем империи и устройством Церкви, того самого параллелизма, что был одобрен в Никее, и лучшим примером которого стало постепенное возвышение епископа Константинопольского, ставшего, в конечном счете, "вселенским патриархом". Феодор, разумеется, никогда формально не отвергал канонические тексты, закреплявшие этот параллелизм, но на деле предпочитал ссылаться на принцип апостольства, как на критерий авторитета в Церкви, а не на политические преимущества тех или иных городов. Поддержка, полученная Православной партией от Церкви Рима во времена иконоборчества, дружеская переписка, которую сумел наладить Феодор с папами Львом III (795—816) и Пасхалием I (817—824), очень уж отличались от того, что испытывал Феодор на родине, непрестанно не ладя со своими патриархами, и с иконоборцами, и с православными. Эти факторы объясняют то весьма высокое почтение, которое он неустанно подчеркивал, говоря об "апостольском престоле" ветхого Рима. Например, он обращается к папе Пасхалию как к "камню веры, на котором зиждется Кафолическая Церковь". "Ты — Петр<sup>19</sup>, — пишет он, — украсивший престол Петра" (3). Многочисленные цитаты такого рода, тщательно собранные новейшими апологетами папства (4), все же недостаточны для доказательства тождественности взгляда Феодора на Рим воззрениям Первого Ватиканского собора. В его посланиях, рядом со ссылками на Петра и на Папу как на лидеров Церкви, можно найти и слова о "пятиглавом теле Церкви" (5), что отсылает к византийской концепции пентархии патриархов. А обращаясь к патриарху Иерусалимскому, Феодор именует его тоже "первым среди патриархов", ибо месту, на котором пострадал Господь, подобает "честь, превыше всяческих" (6).



<sup>19</sup>Петрос — камень (греч.). См.: Мф 16:18.

<sup>20</sup>Пента — пять; архи — начало (греч.). Пентархи — патриархи Рима, Константинополя, Александрии, Антнохии, Иерусалима.

Независимость от категорий "мира сего" и, следовательно, от государства — вот что по-настоящему волновало великого Студита. Апостольские притязания Рима, а также не менее обоснованные, хотя далеко не такие успешные, притязания иных восточных патриархов, снабжали Феодора доводами в его борьбе с византийским государством и церковными иерархами. И все же нет причины сомневаться в том, что его воззрения на единство Церкви, которые он так никогда и не изложил систематически, не отличались коренным образом от взглядов его современников, включая патриарха Фотия, который, как мы еще увидим, всегда был готов признать выдающееся положение Петра среди апостолов, но при этом полагал, что авторитет римских преемников Петра зависят не от славы учредителя Римского епископского престола, а от православности того, кто на этом Престоле восседает. В Риме Феодор Студит видел главную опору истинной вере и выражал свое видение Рима и свои упования на него в лучших традициях византийского стиля, полного преувеличений.

Давняя оппозиция монахов по отношению к светской философии в писаниях Феодора не обнаруживается. Самому Феодору, похоже, нравились упражнения в диалектике, как о том свидетельствует его ранняя переписка с Иоанном Грамматиком, гуманистом, который стал позднее иконоборческим Патриархом. Но антигуманистическая позиция ясно просматривается в высказываниях непосредственных учеников, противников Фотия IX в.

### **Фотий (ок. 820— ок. 891)**

Будучи основной фигурой в религиозной, а также общественно-политической жизни Византии IX в., Фотий был также отцом явления, обычно именуемого византийским "гуманизмом". Его прославленная "Библиотека", оригинальная и неоценимая компиляция литературно-критического характера, объемлет собой творчество христианских писателей первых веков Церкви, а также многих светских авторов. Сходным образом в своих "Ответах" Амфилохию — сборнике богословских и философских эссе, Фотий демонстрирует обширные светские познания и чрезвычайную искушенность в патристическом богословии.

Во всех своих сочинениях Фотий остается по сути университетским профессором. В философии его более всего интересуют логика и диалектика, отсюда его ясное предпочтение скорее Аристотелю, чем Платону. В богословии он хранит верность позициям и проблематике первых соборов и отцов Церкви. Его любовь к древней философии не приводит его к терпимому восприятию деятелей вроде Оригена, осуждение которого Пятым собором Фотий принимает без каких-либо оговорок (7). Так же относится Фотий и к Клименту Александрийскому, в главном произведении которого "Нυποτυπῶσεις"<sup>21</sup> Фотий обнаружил "нечестивые мифы" платонизма (8).

<sup>21</sup> Представление, очерк, образец (греч.).

Его обширная эрудиция часто обеспечивает нас подробным критическим анализом и точными выдержками из произведений таких писателей, о которых, не будь его заметок, мы бы ничего не знали. В частности, внимание Фотия занимали христологические споры V—VI вв. Несмотря на его предрасположенность к антиохийской экзегетике и богословам антиохийской школы (9), он целиком сохраняет верность Кириллову толкованию решений Собора в Халкидоне, которое преобладало в Византии в царствование Юстиниана, и посвящает очень много внимания, что для нас особенно ценно, некоторым важным глашатаям этого толкования (10).

По другим богословским вопросам Фотий остается в весьма формальном согласии с традиционными патристическими и соборными позициями. Не похоже, что он вполне согласился или до конца разобрался с тем, что в результате следует из абсолютного апофатизма Григория Нисского, а его учение о Боге в связи с творением как будто близко к концепции *actus purus*<sup>22</sup> латинских схоластов (11). Однако потребовался бы более тщательный анализ мыслей Фотия, чтобы точнее судить о его мнении по этой проблеме. Как бы то ни было, именно на авторитет Фотия ссылались византийские антипаламиты XIV в., когда выступили против действительного различия между сущностью и энергией в Боге, на чем настаивал Палама и что подтвердили соборы того исторического периода (12). Кроме того, из-за своей приверженности светскому знанию и весьма вольному применению принципа *oikonomia* Фотий, при жизни и после смерти, в монашеских кругах особенной популярностью не пользовался.

<sup>22</sup> Чистое действие (лат.)

Но в одном отношении Фотий несомненно был выше своих современников и Средневековья в целом: у него было редкое чувство истории и традиции. Это явствует из каждого кодекса (главы) "Библиотеки". Так, разбирая сочинение священника Феодора, отстаивавшего подлинность писаний Дионисия, Фотий старательно перечисляет доводы, свидетельствующие против нее, и в заключении бесхитростно констатирует, что автор "пытается опровергнуть все эти возражения и утверждает, что, *по его мнению*, книга великого Дионисия является подлинной" (13). Даже если в иных случаях Фотий принимает подлинность сочинений Дионисия, то только что приведенная цитата ясно свидетельствует об интеллектуальной честности Фотия, который признает, что никак нельзя объяснить, каким образом Дионисий смог предсказать "обычаи, которые лишь исподволь вырастали в Церкви и на развитие которых потребовалось длительное время" (14).

То, что он признавал развитие традиции, а также возможность и законность разнообразия в церковных обычаях и правилах, сыграло значительную роль в отношении Фотия к папе Николаю I и к Римской Церкви. В ответ на упрёки папы, что Фотия возвели на Патриарший престол за шесть дней, да еще из светского состояния, — в западной традиции нечто подобное было немыслимо, а на Востоке формального запрета на такую практику никогда не было, — Фотий пишет: "Всякому надлежит блюсти то, что определено общими вселенскими решениями, но частному мнению некоторого отца Церкви или определению поместного Собора одни вольны следовать, а другие могут

оставлять это без внимания...". Затем он ссылается на такие обычаи, как бритье бород, субботний пост и целибат священства, и продолжает: "Если вера остается нерушимой, общие и кафолические [соборные] решения также в безопасности; благоразумный человек уважает обычаи и законы других: он полагает, что нет ничего дурного в соблюдении таковых и что непредосудительно нарушать их" (15).

Забота Фотия об "общей вере" и "вселенских решениях" хорошо видна в вопросе о "Филиокве". Так, новейшие исторические изыскания показали ясно, что его нельзя упрекнуть в последовательном антилатинизме, единственным объяснением позиции Фотия, занятой им в споре, остается его серьезное отношение к этому богословскому вопросу. Этот вопрос не только занял самое видное место в энциклике 866 г., но даже после восстановления церковного мира с папой Иоанном VIII в 879—880 гг. и после своего ухода с Патриаршего престола, Фотий по-прежнему посвящает многие из своих последних дней написанию "Мистагогии Святого Духа", которая стала первым подробным греческим опровержением латинской вставки в Символ Веры положения о "Филиокве".

Как ясно показывает "Мистагогия", Фотия в равной степени беспокоили два аспекта: и то, что в текст, снискавший всеобщее одобрение, односторонне была внесена вставка, и само содержание этой вставки. Он не делал никакого различия между канонической и теологической сторонами вопроса и ссылался на пап, особенно на Льва III и Иоанна VIII, выступавших против этой вставки, называя их противниками *учения* о "двойном исхождении". Слабость трактовки этого вопроса у Фотия состояла в том обстоятельстве, что источники латинского богословия были для него недоступны. Он, правда, знал, что латинские отцы одобряли "Филиокве", ссылаясь особенно на Амвросия, Августина и Иеронима (хотя первого и последнего из названных трудно счесть сторонниками "Филиокве"); но очевидно, что Фотий не читал их сочинений. Значит, Фотий отвергает латинскую позицию, опираясь только на устные сведения.

Каковы бы ни были недостатки и как бы тяжеловесен ни был чрезмерно диалектический стиль этого сочинения, "Мистагогия" четко обрисовывает главное византийское возражение против латинского учения о Троице: латинская доктрина понимает Бога как единственную и философски простую Сущность, в Которой личное или ипостасное существование сведено к концепции взаимоотношений между тремя Лицами. Если идея единосущности требует, чтобы Отец и Сын вместе были одним истоком Духа, Сущность в Боге по необходимости предшествует Его личному существованию в трех Ипостасях. Для Фотия, между тем, "Отец есть начало [Сына и Святого Духа] не по природе, но благодаря Его ипостасному характеру" (16). Смешивать ипостасные характеры Отца и Сына, приписывая им нахождение Духа, есть впадение в савеллианство, модалистскую ересь III в., или, скорее, в полусавеллианство. Ведь Савеллий смешал три Лица в Одном, тогда как латиняне ограничиваются Отцом и Сыном, но это же грозит полным исключением Святого Духа из Божества (17).

Итак, Фотий ясно показывает, что за спором о "Филиокве" скрываются два понимания Троицы: греческая персоналистская концепция, видящая в личном

откровении Отца, Сына и Духа отправную точку троичного богословия; и латинский, августинианский подход к Богу как простой Сущности, внутри Которой Троицу лиц можно понять лишь в категориях внутренних связей и отношений.

Оспаривая латинский взгляд на Троицу, Фотий не отвергает ниспослание Духа через Сына на этот мир, в "икономии" (домостроительстве) спасения, в качестве связующего звена между обоженной человечностью Иисуса и всем Телом Церкви и всей тварью (18). Значит, он не стал бы оспаривать речи об нахождении Духа через или от Сына в этом последнем смысле. Не был он и против Запада как такового. Он вновь и вновь признает авторитетность латинских отцов и Римской Церкви, которые в то время не применяли Символа Веры со вставкой. Он заявляет, и нет причин сомневаться в его искренности о том, что единственная его забота — это единство Востока с Западом в одной, кафолической вере, как она определена древними соборами. К несчастью, после него история развела обе половины христианского мира еще дальше друг от друга, и обеим сторонам очень недоставало широты умственного кругозора и чувства историзма, свойственных Фотию.

### Михаил Пселл (1018—1078)

После эпохи Фотия византийские интеллектуалы получили более свободный и полный доступ к источникам греческой философии. Михаил Пселл в большой мере был продуктом этого раннесредневекового Византийского Ренессанса. Вклад Пселла в богословие по сути был весьма ограниченным и лишь опосредованным. Поскольку в принятом у византийцев мировоззрении религия и философия были, в сущности, неразделимы, об этом человеке можно и следует упомянуть как о значительном явлении в истории византийского христианства.

"Хочу, чтоб вы знали, — пишет он, — что эллинская мудрость, пусть и не удалось ей воздать славу Божественному и она не безупречна в богословии, *ведает природу, какой ее создал Творец*" (19). Это признание компетентности древних в понимании природы подразумевает наличие некоторого основания для естественного богословия, познания Творца через Его творения. Элементы этого подхода присутствовали, разумеется, у апологетов II и III вв., и были развиты Оригеном и каппадокийскими отцами. Но будучи, прежде и более всего, ответственными церковниками, все они подчеркивали религиозную пропасть между христианством и античным эллинизмом. Для них эллинская мудрость была лишь орудием апологетики, но никак не была целью сама по себе. При случае и Пселл признает несовместимость эллинизма и христианства. К примеру, он отвергает концепцию Платона о мире идей, существующих в самих себе, а не только в Божественном Разуме (20). Но такие оговорки приходили Пселлу на ум, когда он вспоминал ясные и формальные определения, сформулированные Церковью, и вряд ли объяснялись *его* глубокой убежденностью. Безусловно, он более точно выразил свои истинные убеждения, написав: "Чтобы родиться к знанию, я удовлетворен родовыми муками Платона и Аристотеля: они дают мне рождение и образуют меня" (21).

В действительности этот формальный, богословский консерватизм, преобладавший в официальных кругах Церкви, и сделал возможным, благодаря таким людям, как Пселл, воскресение неоплатонизма, примерно тождественного тому, который существовал в VI в. Правда, у Пселла и его современников на самом деле не наблюдалось серьезного противостояния между богословием и философией. Пселл определенно оставался христианином, но если в его мысли и обнаруживается какая-то эмоциональная мотивация, то связана она с желанием отыскать согласие, а не противостояние между платонизмом и христианством, и его мало заботило, если это согласие было искусственным. Пселл, например, очень радуется, обнаружив Троицу, как и библейский мир ангелов и святых у Гомера (22).

Этот образец формального и искусственного приспособления эллинизма к Благовествованию показывает ограничения того явления, которое называют византийским гуманизмом. Последнему, очевидно, недостает той жизнестойкости, которая позволила возникнуть и развиться, к примеру, западной схоластике после открытия заново Аристотеля, либо итальянскому Возрождению после упадка средневековой цивилизации. Даже если Пселл и знал Платона и Аристотеля лучше, чем его знали западные мыслители, он остался средневековым византийцем, то есть человеком, преданным традиции и верным, по крайней мере формально, суровым нормам официального богословия. Он не был великим богословом, а его лояльность официальному богословию помешала ему стать по-настоящему крупным философом. В своей основе его мысль остается эклектичной. Принципы неоплатонизма — верность Аристотелю в логике и натурфилософии, обрученных с Платоновой метафизикой — в точности соответствовали рамкам, в которые он заключил свой ум. "Насколько я могу судить, — сознается Пселл, — я беру добродетель и мощь у всякого; мои рассуждения разнолики и сплавляют каждую отдельную мысль в единое целое. И сам я есть один из многих. А кто читает мои книги, знает, что они суть множество из одного" (23).

Ни блистательность изложения, ни изощренность стиля не в силах были преобразовать этот эклектизм в оригинальную и творческую систему философии. Подлинное творчество и живая мысль продолжали существовать в кругах, которые Пселл считал наводненными нездоровым и иррациональным мистицизмом. Сомнительно, однако, что Пселл когда-либо встречался с подлинными представителями монашеской духовности или хотя бы читал их произведения. А среди его современников таких было достаточно, например Симеон Новый Богослов. Но и случись такая встреча, вряд ли собеседники поняли бы друг друга.

### **Суды над Иоанном Италом (1076—1077, 1082)**

Ученик Пселла и его преемник на посту *hypatos tōn philosphōn*<sup>23</sup>, т.е. как глава университета, Иоанн Итал ("итальянец", вероятно, грек из Италии) предстал перед судом по формальному обвинению в ереси и был осужден за то, что чрезмерно пользовался древней философией вообще и, в частности, придерживался воззрений Платона на происхождение и природу этого мира. Значение двух следовавших друг за другом судебных процессов подчеркивается

тем обстоятельством, что впервые после 843 г. в "Синодик" были добавлены два пространных вероучительных абзаца, которые ежегодно должны были читать в церквах в Неделю Православия. Осудив Итала, Византийская Церковь таким образом создала образец, который можно было использовать и который использовался позднее.

<sup>23</sup> Консул философов (*греч.*)

Опубликованные сочинения Иоанна Итала содержат не все учения, за которые его наказали, но нельзя исключать *a priori*, что он действительно излагал их в своих устных поучениях или беседах с учениками. Как бы то ни было, решения Синода по его делу имели значение, выходящее за рамки его индивидуального случая, ибо выражали позицию, официально занятую Церковью.

Из одиннадцати анафематизмов «Синодика», относящихся к делу Итала, первые десять носят чисто доктринальный характер; они были изданы в 1076—1077 гг.; последний анафематизм представляет собой формальный персональный приговор, обнародованный в 1082 г. (24). Доктринальная позиция, занятая Синодом, затрагивала два важных вопроса.

1) Древнегреческие философы были первыми еретиками; иными словами, все главные христианские ереси произошли из античного влияния и, следовательно, семь соборов, осуждая еретиков, тем самым осудили и философов (Анаф. 5). В самом деле, после Тертуллиана патристическая литература часто списывала на философию ответственность за все ереси. Позиция Синода, значит, не была совершенно новой, но ее подтверждение в XI в. имело большое значение для средневековой Византии. Было признано, однако, различие между теми, кто приемлет "неразумные мнения" философов, и теми, кто углубляется в "эллинские исследования" только для поучения (Анаф. 7). Второй подход не считался заведомо ложным. Решение Синода в определенной мере соответствовало положительному отношению, принятому в консервативных кругах и заметному даже у Пселла, к изучению Аристотелева "Органона" в противоположность изучению Платона. Если Аристотеля считали, как правило, учителем логики и физики, предметов, полезных "для поучения", то имя Платона связывали с метафизической позицией, несовместимой с христианством.

2) Анафематизмы осуждали ряд положений платонизма, приписанных Италу и почти совпадающих с оригенистскими тезисами, что были отвергнуты Юстинианом и Собором 553 г.: предсуществование и переселение душ, отрицание телесного воскресения, вечность материи, самодостаточный мир идей и так далее.

Даже после осуждения Итала образованные византийцы продолжали, разумеется, читать, переписывать и изучать древнегреческих авторов, но всякая попытка следовать "глупым мнениям" была теперь заведомым преступлением против истинной веры. Можно не сомневаться в том, что решения 1076—1077 гг., недвусмысленно поощрявшие традиционное отвращение монахов к "эллинизму", создали новое и труднопреодолимое препятствие для развития гуманизма.

Греческая по своему языку и культуре Византия, таким образом, заняла наиболее отрицательную позицию по отношению к греческой философии, чем это когда-либо делал Запад. В преддверии того исторического периода, когда Запад обратился к философии древних и вступил в великую эпоху схоластики, Византийская Церковь официально отвергла всякую мысль о новом синтезе между греческим духом и христианством, оставаясь верной лишь тому синтезу, что был достигнут в патристический период. Этот факт поставил перед Западом задачу стать более греческим, чем он был. Понятно, что такой оборот дела оказался чрезвычайно важным для будущего богословия и для отношений между Востоком и Западом.

## Примечания

1. Theodore the Studite, *Ep.* II, 165 (to Gregory); PG 99:1524в.
2. Theodore the Studite, *Ep.* I, 36 (to Euprepianus); PG 99:1032cD.
3. Theodore the Studite, *Ep.* II, 12; PG 99:1152с.
4. См., напр., S. Salaville, «La biblaute de Saint Pierre et du pape d'apres Saint Theodore Studite (759-826),» - в изд. *Echos d'Orient* 17 (1914), 23-42 и A. Marin, *Saint Theodore* (Paris: Lecoivre, 1906), p. 1. А.Марен называет Фео-дора "последним католиком Византии". К примеру, Феодор в своем письме Льву Сакелларию (PG 99:1417C) писал: "А кто они, их [апостолов] преемники? — тот, кто занимает престол Рима и является первым; тот, кто восседает на престоле Константинопольском и является вторым после них, те — в Александрии, Антиохии и Иерусалиме. Вот что такое пентархичная власть в Церкви. Это им принадлежат все решения в божественных догматах" (цитируется в кн.: F. Dvornik, *Byzantium and the Roman biblacy* [New York: Fordham University Press, 1966], p. 101). 5 Theodore the Studite, *Ep.* II, 63 (Навкратию), PG 99:1281в.
6. Theodore the Studite, *Ep.* II, 15; PG 99:1161AB.
7. Photius, *Library*, codex 8, 18, etc.
8. Там же, codex 109.
9. См. длинную статью о Диодоре Тарском. - *Library*, codex 223, и его оценку Феодорита Кирского. — Там же, codex 46.
10. См. кодексы о Евлогии Александрийском, 182, 208, 225—227, которые, в сущности, являются подробными монографиями об этом авторе. О Ефреме Антиохийском см. *Library*, codex 228.
11. "Божественное существует во вселенной и сущностью, и энергией". *Amphil.*, 75; PG 101:465вс.
12. См.: Akindynos, *Against Palamas*, in Codex Monacensis graecus 223, foil. 283, 293, 298, 305, 311, etc.
13. *Library*, codex 1.
14. Там же.
15. *Ep.* 2 to Pope Nicholas; PG 102:6040-6050.
16. *Mystagogy of the Holy Spirit*, 15; PG 102:293A.
17. Там же, 9, 23; PG 102:289в, 313BC.
18. Там же, 94.
19. Michael Psellos, *Address to His Negligent Disciples*, ed. J. F. Boissonade (Nuremberg, 1838; репринт, переизд.. Amsterdam: Hakker, 1964), p. 151.
20. Ed. C. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi* (Venice, 1872), V, 442.
21. *Address to His Negligent Disciples*, p. 146.
22. См. B. Tatakis, *La philosophic byzantine* (Paris: Alcan, 1949), p. 199.
23. Michael Psellos, *On the Character of Some Wntings*, ed. J. F. Boissonade, p. 52.
24. CM. J. Gouillard, *Synodikon*, p. 56-60, 188-202.

## 5. МОНАШЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Роль монахов в победе Православия над иконоборчеством иллюстрирует их традиционную вовлеченность в богословские споры Византии; византийское монашество оказывается не только школой духовного совершенствования, но также и корпорацией, чувствующей себя ответственной за содержание веры и за участь и судьбу Церкви в целом. В то же самое время некоторые частности устройства и идеологии монастырей, их опора на положение: "Царство Божие не от мира сего" и противление любому компромиссу с "миром сим", положили в Византии начало богословию, которое по праву можно именовать "монашеским". В противоположность формальному консерватизму официальных церковных кругов и традициям светского эллинизма, этому богословию случилось также стать самым динамичным и самым творческим течением византийской мысли в целом.

Хорошо известно, что на самых ранних стадиях своего развития монашество превратилось в неоднородное движение. Между крайним отшельничеством Антония Египетского и абсолютным и упорядоченным киновитизмом Пахомия расположился целый спектр промежуточных форм монашеской жизни, практиковавшихся в восточном христианском мире повсеместно и постепенно распространявшихся на Западе. Между отшельниками — их называли еще и "исихастами" ("молчальниками") — и киновитами, то есть монахами общежитийного стиля, часто возникало соперничество, временами перераставшее в столкновения; но в целом монашеское движение на Востоке сохраняло единство на основе принципа "неотмирности" и присущей всем монахам убежденности в том, что молитва, в какой бы то ни было форме, это — основополагающая и неотъемлемая составляющая иноческого жития. Некоторые монашеские центры, такие как монастырь Студия, могли быть относительно "деятельными", занимаясь благотворительностью и помощью, образованием, переписыванием рукописей и иными практическими делами; но даже у студитов литургический цикл монастырской службы оставался абсолютным центром жизни общины и в основном занимал половину времени расклада для монаха.

В целом монашеское сообщество учило византийцев молиться. Иноки общежительных монастырей разработали литургическую систему (которая была постепенно принята всей Церковью, так что и по сегодняшний день Восточная Церковь не знает иного *ordo*<sup>24</sup>, кроме монастырского), тогда как исихасты создали традицию личной молитвы и непрерывного созерцания. В обоих случаях молитва понималась как путь к достижению цели христианской жизни: участия в Боге, *theosis*<sup>25</sup> через общение с обоженной человечностью Христовой во Святом Духе. Киновиты обыкновенно подчеркивали сакраментальную или литургическую природу этого общения, в то время как исихасты научали тому, что такой духовный опыт может быть достигнут личным усилием. В послеиконоборческой Византии обе традиции во все большей степени взаимно проникают друг в друга, так что мы, например, обнаруживаем, что пророк личного мистицизма Симеон Новый Богослов провел большую часть своей жизни в общежительных монастырях Константинополя. И если между



отшельниками и киновитами не наблюдалось противостояния ни в богословском, ни в духовном смысле, следовательно, вполне допустимо говорить о едином монашеском богословии.

<sup>24</sup>Порядок (*лат.*). По-русски — чин богослужения. (Тут имеется в виду наличие нескольких «ордо» в римско-католической церкви.)

<sup>25</sup>Обожение (*греч.*).

## 1. Истоки монашеского мышления: Евагрий и Макарий

Роль Евагрия Понтийского († 399 г.) в формировании облика ранней монашеской духовности была осознана историками в начале нынешнего столетия. Подлинный текст его "Гностических глав", содержащий совершенно еретическую христологию, объясняет, почему Евагрия Понтийского осудил Собор 553 г. Рассматривавшееся как выражение его метафизической системы, которая представляла собой развитие оригенизма, само духовное учение Евагрия стало казаться каким-то подозрительным. Но если брать византийскую традицию в целом, то оказывается, что духовное учение Евагрия использовалось на протяжении многих веков, вне своего первоначального и еретического контекста. При этом в полной мере эксплуатировалась чрезвычайная психологическая архетипичность этого учения. Мы упомянем здесь два главных аспекта мысли Евагрия, поскольку они сохранялись позднейшим преданием: учение о страстях и учение о молитве.

По Евагрию, истинная природа "ума" состоит в том, чтобы сосредоточиваться на Боге, а все, что отвлекает "ум" от Бога, есть зло. Так, со времен Грехопадения человеческий ум пленен себялюбием, которое порождает "помыслы"; "помыслы", по Евагрию, понятие с отрицательным оттенком и подразумевает любопытство по отношению к чувственным вещам и отвлечение от Бога. Действуя на чувствительную часть души, помыслы могут привести ее к *страстям*. Эти страсти выстраиваются в весьма определенную иерархию, начинающуюся с непреднамеренной привязанности к самой неминуемой из всех чувственных нужд человека — пище и заканчивающуюся одержимостью демонами, любовью к самому себе. Эту иерархию образуют восемь ступеней: чревоугодие, прелюбодеяние, скупость, печаль, гнев, уныние, тщеславие и гордыня (1). С очень малозаметными вариациями эта классификация страстей и психологического строя человеческого ума, предполагаемого этой классификацией, будет сохраняться Иоанном Кассианом, Иоанном Лествичником, Максимом Исповедником и почти всеми восточными аскетическими писателями. Первой целью монашеского "упражнения" является подчинение страстей и достижение состояния "бесстрастия" — отрешения от чувств и помыслов, делающего возможным восстановление истинного первоначального отношения между умом и Богом. Начиная с элементарных монашеских добродетелей, пощения и безбрачия, иноческое житие может постепенно подавлять прочие страсти и достигать истинной отрешенности. Соединение становится возможным тогда через молитву. Именно Евагрий первым употребил термин "умная молитва", который стал обычным в византийском исихазме. Молитва есть "надлежащая деятельность ума" (2),

"некоторое бесстрастное состояние" (3), "высочайшее возможное умствование" (4). В этом "состоянии" молитвы ум полностью освобожден от всякой "множественности": он "глух и нем" о всякому чувственному восприятию (5). По Евагрию, как нам теперь известно, молитва означает еще и то, что ум пребывает в "сущностном союзе" с Божеством; так что монахи-евагрианцы VI в. могли хвалиться, что они "равны Христу". Но Евагриево учение о молитве будет пониматься многими поколениями византийских монахов намного более ортодоксальным образом, и за такое перетолкование Евагриевой духовности следует, в большой мере, благодарить сочинения, приписываемые Макарию Египетскому.

Макарий Египетский был современником и учителем Евагрия в пустыне Скит. Пятьдесят "Проповедей" и несколько других сочинений неизвестного автора начала V в. были приписаны Макарию, который, в чем ныне уверены все, никогда не был писателем. Влияние этого безымянного автора, условно именуемого "Макарием", было огромным.

В то время как Евагрий отождествляет человека с "интеллектом" и мыслит христианскую духовность как дематериализацию, то Макарий понимает человека как психосоматическую целостность (единство тела и души), предназначенную к "обожению". Оригенистской и платонической антропологии Евагрия Макарий противопоставляет библейское понимание человека, согласно которому немислимо, чтобы "ум" или же "душа" имели своим окончательным предназначением отделение себя от тела. Из Макариевой же антропологии проистекает духовность, опирающаяся на реальность Крещения и Евхаристии как путей единения со Христом и "обожения" всего человеческого бытия во всех его аспектах, включая телесный. "Огонь, что живет внутри, в сердце, является тогда [в последний день] открыто и достигает воскрешения тел" (6).

В концепции Макария "умная молитва" становится, следовательно "молитвой сердечной"; средоточие психосоматической жизни человека, сердце, есть "скрижаль, на которой благодать Божия начертывает законы Духа" (7); но оно же может быть и "гробницею", "склепом в котором "князь зла и ангелы его обретают убежище" (8). Сердце человеческое есть поле битвы между Богом и сатаной, жизнью и смертью. И монах отдавая все свое существование молитве, в действительности выбирает пребывание на передовой линии этого сражения прямым и сознательным образом. Ибо присутствие Божие есть реальный факт, воспринимаемый "внутренним человеком" "как духовный опыт с подтверждением" (9). У Макария, точно так, как в неко торых книгах Ветхого Завета, и особенно в Псалтири, роль, какую выполняет сердце, неоспоримо связана с физиологией, которая усматривает в этом органе тела средоточие психосоматической жизни человека. Это означает на практике, что всякий раз, когда говорится о "сердце", автор подразумевает просто внутреннюю личность человека, "я" в самой его сокровенной глубине. Во всяком случае, "сердце" никогда не обозначает одну лишь эмоциональную сторону человека, как это иногда понималось на Западе.

Идея существования Бога и сатаны в сердце человека и призыв к осознанному переживанию Благодати побудили некоторых новейших историков отождествить "Проповеди" Макария с писаниями какого-то вождя мессалиан.

Будь эти обвинения справедливы, они затронули бы и самого Макария и бросили бы тень на монашескую духовность в Византии более поздних эпох, ибо в Византии Макарий пользовался неоспоримым авторитетом, а его идеи, особенно положение о личном осознанном опыте Бога, продолжали господствовать над умами. Однако точное определение того, чем в самом деле было мессалианство, наряду с отсутствием у Макария некоторых основных мессалианских положений — таких как антисакраментальность, — делает предположение о мессалианстве Макария в высшей степени маловероятным. Даже если неизвестный автор Макариевых "Проповедей" принадлежал к традиции духовной жизни, которая в конце концов разделилась на сектантскую и православную, все же его антропология и понимание человеческого предназначения были определенно ближе Новому Завету, чем евагриевский оригенизм; а влияние этого автора, который выступал в роли своеобразного библейского противовеса, опосредовано способствовало спасению для будущих поколений обычая чистой молитвы, который у Евагрия находился, пожалуй, в сомнительном, двусмысленном контексте.

## 2. Великие духоносные отцы

Оригенистский спиритуализм и мессалианский псевдопрофетизм, — в которых мессалиане полагали, что молитва и видения должны заменить сакраментальность, — были двумя главными соблазнами монашества восточного христианства. Примеры Евагрия и Макария показывают, что в IV—V вв. не очень-то легко провести границу между православными и сектантами внутри монашеской среды. После ряда соборных постановлений против мессалианства (в Сиде в 390 г., в Константинополе в 426 г. и в Эфесе в 431 г.) и осуждения Евагрия в 553 г. путаница стала невозможной; но прояснение вопроса началось в самой монашеской среде в то же самое время, когда соборы занялись законодательной стороной проблемы. Мы упомянем здесь вкратце трех авторов, которые, усвоив самое важное из вклада обеих традиций Евагрия и Макария, придали духовности восточного христианства ее классическую форму.

Диадокх, епископ Фотики, что в Эпире, жил в V в. и участвовал в Халкидонском соборе (451 г.). Он написал "Гностические главы" и несколько менее значительных произведений духовного характера. Само название его главного труда выдает отношение автора к Евагрию; и все же лейтмотив учения Диадокха о молитве близок учению Макария, хотя Диадокх держится от мессалианства на большем удалении, чем автор "Проповедей".

Крещение для Диадокха — единственное основание духовной жизни: Благодать скрывается в глубинах нашего ума с того самого мгновения, в которое мы были крещены, и дарует очищение и душе, и телу" (10). Эта забота о целостности человека выражается мистицизмом сердца", в противоположность настоящему Евагрия на "уме". В самом деле, Диадокх, точно так, как Макарий, помещает ум, то есть душу, "в сердце";

*Благодать скрывает свое присутствие в крещеном, дожидаясь первого шага души; но когда весь человек обратится к Господу, тогда Благодать открывает свое присутствие сердцу через*

*невыразимое словами переживание... А если человек начинает свое продвижение, соблюдая заповеди и непрестанно взывая к Господу Иисусу, тогда огонь святой Благодати проникает равно и во внешние чувства сердца... (11).*

Диадок в своих "Главах" в ряде случаев проясняет неоднозначность Макариевой традиции в вопросе о сосуществовании Бога и сатаны в сердце; но он вполне соглашается с Макарием в утверждении, что христиане могут, и даже должны, осознанно и "внешне" (то есть не только "интеллектуально" в смысле Евагрия) испытывать присутствие Святого Духа в своих сердцах. Его определение христианской веры как личного опыта будет затем принято Симеоном Новым Богословом и другими византийскими духовными писателями. Диадок также перенимает у Макария понимание непрерывной монашеской молитвы как взывания Имени Иисуса (12). Существенная устремленность духовности к Лицу Воплощенного Логоса и возрождение роли библейского богословия "имени" Божиего заменяют, таким образом, у Диодоха значительно более абстрактное и спиритуалистическое понимание молитвы у Евагрия.

На Западе со Средневековья более известен, а на Востоке более превознесен (где в пятое воскресенье Великого Поста в его честь установлено особое празднество) Иоанн Лествичник — "автор "Лествицы" — настоятель монастыря на горе Синай. Это еще один великий свидетель монашеской духовности, опирающейся на призывание "имени Иисуса". О его жизни известно очень мало, и даже дата его смерти точно не установлена (принято считать, что его кончина имела место около 649 г.).

Его знаменитая книга "Лествица" содержит более решительную склонность к евагрианству, чем "Главы" Диодоха, как это можно увидеть из подробной классификации страстей и чрезмерных форм аскетизма, которых Иоанн требовал от своих иноков и которые определенно окрашены оригенистским спиритуализмом. Этот экстремизм пришелся по сердцу французским янсенистам XVII в., которые поспособствовали популяризации "Лествицы" на Западе. Но позитивное учение Иоанна о молитве, подобно доктринам Макария и Диодоха, сосредоточено на личности и Имени Иисуса: тем самым оно свидетельствует о своем чисто христианском основании в Воплощении и вовлекает всего человека, а не только лишь его "ум".

"Память Иисуса да соединится с дыханием твоим: и тогда познаешь пользу безмолвия" (13). У Иоанна термины "исихия" (молчание, безмолвие, покой) и "исихасты" (молчальники) обозначают вполне конкретную отшельническую, созерцательную жизнь одинокого монаха, упражняющегося в "молитве Иисусовой". "Молчальник тот, кто явственно вопиет: Готово сердце мое, Боже (Пс. 56:8); молчальник тот, кто говорит: аз сплю, а сердце мое бдит (Песн. 5:2). Безмолвие есть непрерывная служба Богу и предстояние перед Ним. Молчальник тот, кто существо Бестелесное усиливается удерживать в пределах телесного дома..." (14).

Терминология, используемая Иоанном, завоеует впоследствии особенную популярность у поздневизантийских исихастов в XIII и XIV вв., которые практиковали соединение молитвы в уме с дыханием, и нельзя считать *a priori* невозможным, так как этот молитвенный прием знали еще на Синае во времена

Иоанна. Во всяком случае Иоанн понимает "обожение" как общение всего человека с преображенным Христом. "Память Иисуса" означала именно это, а не просто "размышление" об историческом Иисусе или о каком-то частном эпизоде Его жизни. Предостережения против какого бы то ни было вызывания, посредством воображения, образов внешних относительно "сердца" — постоянная составляющая духовной традиции восточного христианства. Монах всегда призывается заметить в себе (своем "сердце") объективную реальность преображенного Христа, которая не есть ни образ, ни символ, но сама реальность Божиего присутствия, через таинства, и не зависящая от любой формы воображения.

В этом месте должно понять необходимую и неизбежную связь, существующую в традиции восточного христианства между духовностью и богословием. Если какой-то один писатель и преуспел в определении этой связи, то это, несомненно, Максим Исповедник.

Мы уже видели, насколько героична и одинока была роль Максима в христологических спорах и его способность соединять в последовательную христологическую и антропологическую систему вопросы, бывшие предметом спора между православными и монофелитами. Столь же примечательно его умение видеть трудности духовной жизни возникавшие в то время, с одной стороны, в свете наследия Евагрия и Макария и с другой стороны, с позиции ортодоксальной христологии.

Ориген и Евагрий определенно занимали первое место в чтении Максима и интеллектуальном плане. В своем учении о духовной жизни Максим принимает Евагриеву иерархию страстей, а также учение о "бесстрастности" как цели аскетической жизни. У Евагрия отрешение от "страстей" есть *отрицательный* опыт, через который достигалась полная опустошенность души или тела от каких-либо ощущений, дабы ум мог осознать свою Божественную природу и восстановить свое сущностное единение с Богом через знание. Это учение очевидно подразумевает оригенистскую антропологию, в которой любая связь "ума" с "душой" или с "телом" есть следствие Грехопадения. В итоге у Евагрия истинная отрешенность оказывается также и отрешенностью от добродетелей; а сама деятельная любовь поглощается знанием. У Максима, однако, любовь понимается не только в качестве высочайшей из добродетелей, но и как единственный истинный итог отрешения. По причине "бесстрастия" любовь может относиться в равной степени к каждому, поскольку человеческие пристрастия суть плод несовершенства (15). В конечном счете любовь человеческая, которая по необходимости включает элемент вожеления (*eras*), должна преобразоваться даром Божиим и превратиться таким образом в *agape*<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> "Братская" (христианская) любовь (*греч.*).

Это преобразование Евагриевой духовности происходит у Максима параллельно с внесением изменений в самые основания оригенизма, в учение о творении, и предполагает *позитивный* взгляд на человека, окончательное предназначение которого есть не растворение в Божественной Сущности, а "естественная деятельность", которая становится возможной через Богом данную деятельную любовь. Абсолютная трансцендентность и недоступность

Сущности Божией становится у Максима — как до него у Григория Нисского, а после него в поздневизантийском богословии, — делом христианской веры, имеющим основополагающее значение для духовной жизни (17). Если любовь, а не "сущностное знание", цель и высочайшее предназначение духовной жизни, человек, воссоединившись с Богом, остается всецело самим собой в своей природе и деятельности; но он также наслаждается причастностью к деятельности Божией, а эта причастность одна в состоянии гарантировать человеку его полное освобождение от "страсти" и преобразовать его *eras* в *agape*. В византийской монашеской духовности "следование заповедям", то есть деятельная любовь, останется, следовательно, и предпосылкой, и необходимой стороной Боговидения.

Для достижения своего взвешенного понимания духовной жизни Максим ссылался не только на монастырскую духовную традицию. Прежде всего он оставался последовательным халкидонцем, и поэтому подошел к стоящей перед ним задаче с основополагающим убеждением в том, что каждая природа Христова сохраняет как природа свою характеристику и присущую ей активность. "Обожение" не подавляет человечность, но делает ее более подлинной и, значит, более человеческой.

### **3. Противление светской философии**

Традиционная непопулярность Византии на Западе как в Средние века, так и в новейшее время несколько сгладилась недавним осознанием того обстоятельства, что это византийские ученые сохранили сокровища эллинской древности и передали их итальянскому Возрождению. Если эта передача и действительно имела место (все сохранившиеся на сегодняшний день рукописи авторов греческой классической древности являются византийскими по происхождению, и преимущественно, монастырскими), то также истинным остается и другое обстоятельство: на протяжении всей интеллектуальной истории Византии положительный интерес к языческой философии, вновь и вновь проявлявшийся в ученых кругах, всегда встречал решительный отпор, часто со стороны официальной Церкви и всегда со стороны монахов. Официальные соборные заявления против "эллинских мифов" — под этим термином подразумевалась метафизика платонизма — появились в 553 г. при Юстиниане, а впоследствии повторялись при осуждении Итала и на паламитских соборах XIV в. Более утонченной, но не менее решительной победой Библии над Академией стало постепенное опровержение оригенистских концепций.

Несмотря на широко распространенное мнение о платонизме восточной христианской мысли в противоположность западному аристотелизму, весьма важную поправку к этому убеждению можно было бы увидеть в том факте, что вышеупомянутое осуждение различных разновидностей платонизма повторялось ежегодно во всех церквях, как часть читаемого в первое воскресенье Великого Поста "Синодика" Православия. В университетах обучали Аристотелевой логике как части "общего образования", требуемого от студентов, не достигших восемнадцати лет; но благочестивые семейства не позволяли своим чадам продолжать образование, поскольку на высших

ступенях обучения студенты должны были читать Платона. Этим и объясняются то и дело встречающиеся пометки агиографов в житиях разных святых, особенно, если это житие монаха, что святой оставил свое образование в восемнадцать лет, чтобы уйти в монастырь.

В монашеских кругах "светская философия" постоянно отвергалась и обличалась; а поляризация, возникшая в IX в. между партией "зилотов" или "ревнителей" (часто последователей Феодора Студита), с одной стороны, и высшим светским духовенством, с другой, носила столь же интеллектуальный, сколь и политический характер. Монахи противились компромиссам с государством, но отвергали заодно и возрождение какой-либо формы гуманизма. Патриарх Игнатий, великий соперник Фотия, поддерживавшийся монашеской партией, прославился тем, что дал резкий ответ вдохновителям светской философии (18): Симеон Новый Богослов пишет против них ядовитые стихи (19); а Григорий Палама († 1359 г.) всю свою полемику против Варлаама Калабрийского направляет на "эллинское мудрование", в котором Палама усматривает главный источник Варлаамовых заблуждений. Наверное, именно потому, что Византия была "грекоговорящей" и "грекодумающей", вопрос о греческой философии в ее отношении к христианству и оставался всегда актуальным для византийцев. Во всяком случае, монастырская мысль не уставала напоминать им об их обращении в веру, проповеданную еврейским Мессией, и об их превращении в "новый Иерусалим".

#### **4. Христианская вера как личный опыт: Симеон Новый Богослов**

У Макария и у Диадокха мы отметили отождествление самой христианской веры с *осознанным опытом Бога*. Симеон Новый Богослов (949—1022) будет пророком этого практического учения в Средневековой Византии. Ученик монаха-студита, "Новый Богослов" — это имя дали ему его позднейшие поклонники, чтобы поставить его в один ряд с евангелистом Иоанном и Григорием Назианзином, которых в византийской литературе принято было именовать "богословами", — начал свою иноческую жизнь как послушник Студийского монастыря. Но строгая регламентация жизни в большом монастыре явно оказалась чуждой нраву юного послушника, и он перебрался в небольшую обитель Св. Маманта, тоже в Константинополе, где вскоре был избран настоятелем и рукоположен в священника. Его начальствование в обители Св. Маманта длилось более двадцати пяти лет, но завершилось конфликтом, когда часть монахов его общины пожаловалась священноначалию на тяготы, которыми он обременяет своих иноков. Симеона сослали, потом реабилитировали, и последние свои годы он провел за сочинением духовных писаний, совершенно неповторимых по своей мистической самобытности, по своим поэтическим качествам и по своему влиянию на поздневизантийскую мысль. Его труды включают в себя "Катехизические беседы", обращенные к братии обители Св. Маманта, "Богословские и этические трактаты", пятьдесят восемь гимнов и ряд менее значительных произведений.

Симеона часто считают главнейшим представителем исихастской традиции в Византии, последователем Евагрия и Макария и предшественником Григория Паламы. Это мнение можно, однако, принять лишь с оговорками, поскольку

Симеон никогда не упоминает "умной молитвы" или "молитвы Иисусовой" и не предлагает какого-либо ясного богословского различия между "сущностью" и "энергией" в Боге. Но ясно, что Симеон выступает за общепринятое понимание христианства как личного общения с Богом и как Боговидения, а это значит, что тут он един с исихазмом, да и со всем патристическим Преданием в Целом. Подобно всем пророкам, свой личный христианский опыт он выражает, не особенно заботясь о точной терминологии. А это значит, что у него без особого труда можно найти отклонения от любой установившейся традиции, от любой признанной системы богословия. Византийское общество с его консервативным мышлением не знало другого такого примера — Симеон Новый Богослов явил собой единственный в своем роде образец личного мистицизма и вскрыл неизбежность внутрехристианских трений между всякими формами "истеблишмента" и свободой Духа.

Часто автобиографические сочинения Симеона сосредоточены на осознанной встрече со Христом, и тут, очевидно, он наследует Макария. "Да, умоляю вас, — обращается он к своим монахам, — постараемся же мы в этой жизни видеть и созерцать Его. Ибо если мы сочтены достойными видеть Его *чувственно*, мы не увидим смерти: смерть не будет иметь власти над нами (Рим. 6:9)" (20). Понятие "чувственного" видения ставит Симеона, как, впрочем, и Макария, на грань мессалианства; но сегодня общепризнанно (21), что намерения Симеона в корне отличались от устремлений сектантов, которые противопоставляли "опыт" сакраментальному устройению Церкви. А вот Симеон хочет, чтобы было ясно: Царство Божие есть несомненно достижимая реальность; Оно вовсе не принадлежит только "жизни грядущей", и в жизни сей Оно не ограничено лишь "духовной" или "интеллектуальной" частью человека, но охватывает все его бытие. "Через Святого Духа, — пишет он, — происходит воскресение всех нас. И я не говорю только о последнем воскрешении тела... [Христос] через Святого Духа дарует, даже сейчас, Царство" (22). А чтобы утвердиться в том, что такой опыт Царства не является человеческой "заслугой" и не будет простым и должным вознаграждением за упражнения в подвижничестве, Симеон особо выделяет его "внезапность" и "нечаянный его характер". В местах, где он вспоминает свое собственное обращение, Симеон любит лишний раз подчеркнуть, что он не сознавал, кто это вытаскивал его из "грязи" мира сего, дабы показать ему наконец красоту Царства Небесного (23).

То, что Симеон, уподобляясь пророкам, настаивал на том, что христианская вера есть познание на опыте Живого Христа, встречало отпор; легализированный и минималистский взгляд на христианство, ограничивающий веру выполнением "обязательств", казался намного более реалистическим равно и инокам, и мирянам. Но Симеон считал таких минималистов новыми еретиками:

*Здесь суть те, которых я зову еретиками [это он провозглашает в проповеди, обращенной к общине своей обители]: я говорю о тех еретиках, которые говорят, что в нынешние времена и среди нас никого нет, кто мог бы соблюсти заповеди Евангелия и быть, как были святые отцы... Те, которые почитают это невозможным, есть еретики и имеют*



*не одну какую-либо частную ересь, но, можно сказать, все ереси; по-колику эта ересь нечестием и богохулением своим превосходит и затмевает все другие, и кто говорит так, низвращает все Божественные Писания... Эти богоборцы, или лучше сказать, антихристы вопят: невозможно это, невозможно (24).*

Симеон был втянут в конце своей жизни в неистовую распрю со Стефаном, бывшим митрополитом Никомидийским, который стал синкеллом, то есть занял чиновничью должность в Патриархии. Спор произошел из-за канонизации духовного отца Симеона — Симеона Благоговейного. Симеон Новый Богослов выполнил процедуру его канонизации в подначаленной ему обители, не имея на то должной санкции от церковной иерархии. Таким образом Новый Богослов получил возможность поднять вопрос об авторитете в Церкви, противопоставляя харизматическую личность святого формальному авторитету институции. Его высказывания по этому вопросу легко истолковать как в принципе антииерархические: по Симеону, если некто приемлет епископский сан, не имев перед этим видения, то он есть не более чем самозванец (25). В этом Симеон отображает умонастроение, существовавшее и в древнем, и в византийском христианстве, у Псевдо-Дионисия, а также в Макариевой монастырской традиции; однако субъективизм, который может быть замешан в такого рода интерпретацию, сам по себе порождает новую экклезиологическую проблему.

Тут, как всегда, Симеон непосредственно не заботится о рациональной аргументации; его цель — показать напряжение между Царством и "миром сим", утвердить, что трения между "учреждением" и "событием" являются неотъемлемой частью самого существования Церкви в истории. Реалистический сакраментализм Нового Богослова — его гимн о Евхаристии входит в число молитв, предворяющих Причащение в византийском *Euchologion* ("Славословии"), — ясно показывает, что именно эти трения, а не отвержение сакраментальной природы Церкви, по-настоящему волнуют Симеона. Византийская Церковь канонизировала Симеона Нового Богослова, и поколения восточных христиан видели в нем величайшего мистика Средневековья. Поступив таким образом, византийское христианство признало, что в Церкви только Дух есть последний критерий Истины и единственный окончательный авторитет.

## **5. Теология исихазма: Григорий Палама**

Споры, имевшие место в Византии в XIV в., затронули ряд вопросов, в том числе и виды монашеской духовности. Между тем обсуждение в основе своей носило богословский характер: молчальнические приемы молитвы рассматривались в свете более древней традиции, относящейся к Богопознанию, христологии и антропологии. То, что Византийская Церковь одобрила исихастских богословов, подразумевало и определенную позицию по названным основополагающим вопросам христианской веры. Истоком этих прений была конфронтация между афонским монахом Григорием Паламой (1296—1359) и итало-греческим "философом" из Калабрии по имени Варлаам.

Вначале спор зашел из-за доктрины о познании Бога человеком и о природе богословия. Для Паламы непосредственное познание Бога во Христе доступно всем крещеным и посему есть действительная опора и подлинный критерий богословия; Варлаам же настаивал на непознаваемости Бога, не считая опосредованных, сотворенных способов познания, — откровенного Писания, умозаключений из рассмотрения сотворенного мира (индукция из творения) или исключительно мистических откровений. По сути дела, поднятый вопрос не отличался от темы спора между Симеоном Новым Богословом и некоторыми иноками его обители, которые отрицали возможность непосредственного Боговидения. На второй стадии этих споров Варлаам обрушился также на психосоматический метод молитвы, практикуемый византийскими исихастами. Хотя исихастскую молитву некоторые считали возвратом к истокам монашества, она была ясно описана в документах, появившихся лишь в конце XIII и начале XIV вв. В частности, эту методику описывали Никифор Молчальник, еще один безымянный писатель, сочинение которого "Способ святой молитвы и внимания" приписывалось некоторыми рукописными книгами Симеону Новому Богослову, и, кроме того, Григорий Синайский (1255—1346), ставший широко известным в славянских странах. Можно, однако, не сомневаться в общеизвестности этого метода, тем более, что Григорий Палама называет в числе его приверженцев таких видных деятелей Церкви, как Патриарх Афанасий I (1289—1293, 1303—1310) и Феолепт, митрополит Филадельфийский (1250—1321/26) (26). Этот метод состоит в сосредоточении "внимания" (*prosochē*) — это первейшее условие подлинной молитвы — посредством сосредоточения ума молящегося "в сердце", удерживая при этом дыхание и произнося в уме вновь и вновь короткую молитву: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня"<sup>27</sup>. Легко отыскать параллели этому методу в нехристианской духовной практике Востока, и, наверное, среди византийских иноков могли иметь место "материалистические" злоупотребления. Но ведущие представители исихазма XIV в. единодушны в своих разъяснениях по этому поводу. Все они говорят, что психосоматический метод сам по себе не является целью, но лишь средством для помещения человека, буквально, "во внимание"; благодаря этому средству человек готов принять благодать Божию — при условии, разумеется, что он заслужил этот дар "соблюдением заповедей". Варлаам стал опровергать этот метод, исходя из платонического взгляда на человека: мол, любое участие тела в молитве лишь препятствует истинной "интеллектуальной" встрече. Собор 1341 г. осудил Варлаама за его нападки на монахов. Тем не менее ряд византийских богословов — Григорий Акиндин, Никифор Григора и впоследствии томист Прохор Кидонис — продолжали оспаривать богословские положения Паламы. Палама все же получил окончательную соборную поддержку своему богословию в 1347 г., затем в 1351 г. и, наконец, уже по своей кончине, в 1368 г. когда его причислили к лику святых.

<sup>27</sup>В русском варианте: "...помилуй мя, грешного". Английскую фразу можно перевести: "...смилуйся надо мною" или "имей милость на мне" (но таким же английским оборотом переводится и "Кирие элейсон").

Что же касается до положений богословия Григория Паламы, то они могут быть обобщены в трех следующих пунктах:

1) Богопознание есть опытное переживание, даруемое всем христианам через Крещение и через их постоянное участие в жизни Тела Христа в Евхаристии. Богопознание требует вовлечения всего человека в молитву и служения посредством любви к Богу и ближнему; а затем оно открывается не только как "интеллектуальное" переживание одного лишь ума, но и как "духовное ощущение", которое передает восприятие ни чисто "интеллектуально", ни чисто материально. Во Христе Бог принял полноту человека, душу и тело; и человек как таковой был обожен. В молитве — к примеру, по психосоматическому "методу" — в таинствах, во всей жизни Церкви как общины человек призван к *соучастию* в Божественной жизни: это участие тоже является истинным Богопознанием.

2) Бог совершенно недоступен в Своей Сущности, как в этой жизни, так и в грядущей; ибо только три Божественные Ипостаси суть "Бог по существу". Человек, в "обожении", способен стать Богом только "по благодати" или "через энергию". Недоступность Существа Божия была одним из основных аргументов каппадокийских отцов против Евномия, а также, в ином контексте, против Оригена. Утверждать абсолютную трансцендентность Бога значит говорить о нем как о Творце *"ex nihilo"*<sup>26</sup>: все, что существует вне Бога, существует только через Его "волю" или "энергию", и может соучаствовать в Его Жизни только вследствие Его воли или "благодати".

<sup>26</sup> Из ничего (лат.). См. 2 Мак. 7:28.

3) Та мощь, с которой Палама обосновывает недоступность Божию, и равно утверждение обожения как первоначальной цели и предназначения человеческого бытия придают и полноте реальности различия Паламой "сущности" и "энергии" в Боге. Палама не пытается обосновать это различие философски: его Бог — это Живой Бог, и трансцендентный, и по воле Своей имманентный, и Он не входит в заранее принятые философские категории. При этом, однако, Палама полагает свое учение развитием решений Шестого Вселенского собора о том, что Христос обладает двумя природами или "сущностями" ("естествами") и двумя природными волями или "энергиями" (27). Ибо сама человечность Христа во-ипостасирована в Логосе и поэтому становится воистину Божеской человечностью, но не является "Богом по существу"; она преисполняется Божественной энергией через *circumincessio idiomatum*<sup>29</sup> — и в ней наша собственная человечность обретает доступ к Богу в Его энергиях. Энергии, стало быть, никогда не рассматриваются в качестве божественных эманации или умаленного Бога. Они суть Божественная жизнь как дарованная Богом Его созданиям; и они суть Бог, ибо в Сыне Своем Он воистину даровал Себя ради нашего спасения.

<sup>29</sup> Воспламенение соединившихся свойств (лат.).

Победа паламизма в XIV в. была, следовательно, победой Православного Богоцентричного понимания человека, за которое всегда выступала греческая патристическая традиция, в противовес всем концепциям человека, стремившимся усматривать в нем автономное или "мирское" существо. Сущностная интуиция этой традиции в том, что "обожение" не подавляет человечность, но делает ее по-настоящему человеческой, несомненно, весьма близкой нашим сегодняшним заботам: человек может стать вполне "человечным", лишь восстановив свою утраченную причастность к Богу.

## Примечания

1. Evagrius Ponticus, *Praktikos*; PG 40:1272-1276.
2. Pseudo-Nilus (Evagrius), *De Oratione*, 84; PG 79:1185в.
3. Там же, 52.
4. Там же, 34л.
5. Там же, 11.
6. Macarius of Egypt, *Hom.*, 11, 1; ed. Domes, p. 96-97,
7. Там же, 15, 20; p. 139.
8. Там же, 11, 11; p. 103.
9. Там же, 1, 12; p. 12.
10. Diadochus, *Cap.* 77. 78; ed. E. des Places, SC, 5 bis (Paris: Cerf, 1955), p. 135-136.
11. Там же, 85; p. 144-145.
12. См. там же, 31, 32, 61, 88.
13. John Climacus, *The Ladder of Paradise*, Degree 28; PG 88:1112с.
14. Там же, слово 27; PG 88:1097лв.
15. О Евагрии и Максиме см. Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund: Gleerup, 1965) p. 317-325.
16. CM. P. Sherwood, in Maximus the Confessor, *The Ascetic Life*, ACW 21 (Westminster: Newman, 1955), p. 83.
17. CM. Lossky, *Vision of God*, p. 9-10.
18. Anastasius Bibliothecarius, *Preface to the Eighth Council*, Mansi XVI, 6
19. И.Ошер, ред. - в изд.: *OnentChr* 12 (1928), 45.
20. Symeon the New Theologian, *Cat.* II; ed. B. Krivocheine, *Symeon le Nou-veau Theologien, Catecheses*, SC 96 (Paris: Cerf, 1963), p. 421-424.
21. CM. J. Darrouzes, SC 122, Introduction, p. 26.
22. Symeon the New Theologian, *Cat.* VI, ed. Krivocheine, p. 358-368.
23. Symeon the New Theologian, *Euch.* 2; ed. Krivoche'ine, p. 47-73.
24. *Cat.* 29; ed. Krivocheine, p. 166-190.
25. *Cap. Eth.* 6; ed. Darrouzes, p. 406-454.
- 
26. Gregory Palamas, *Triads*, I, 2; ed. J. Meyendorff, *Defense des saint» hesychastes*, Specilegium Sacrum Lovaniense 30 (Louvain, 1959), p. 99.
27. Synodal Tome of 1351; PG 151:722в.

## 6. ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ: КАНОНИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

В греческой патристической литературе, которая на протяжении всего византийского периода истории воспринималась как единственное выражение Церковного Предания, не существовало, вообще говоря, никакой систематической трактовки "экклезиологии". Это вовсе не означает, что такие факторы христианской жизни, как устройство Церкви, церковные таинства и традиции не особенно волновали византийцев. Главным источником наших знаний о византийских идеях в сфере экклезиологии являются древние канонические тексты: соборные постановления, их толкования и позднее синодальное законодательство. Равно и имперское право, относящееся к Церкви, поскольку последнее принималось в качестве руководящего начала церковной политики и часто свидетельствовало о церковном сознании, существенно тождественном тому, что запечатлено в соборных канонах.

Если смотреть с юридической точки зрения, то полный корпус византийских канонических источников вряд ли составит единое целое. Попытки кодификации, о которых мы поговорим позже, были далеко не исчерпывающими и не сумели устранить важных противоречий. Да и у инициаторов этих попыток никогда не было цели обеспечить Византийскую Церковь полным *corpus juris*<sup>30</sup>. Многие западные полемисты указывали на такое положение дел, как на существенную слабость восточного христианства, которое не сумело обеспечить себя независимым и последовательным каноническим правом и отдало себя на милость государственной власти. В таких суждениях, однако, как правило, принимается мнение о Церкви как о Божественном "учреждении", внутреннюю жизнь которого надлежит адекватно выразить в юридических терминах, допущение, которое византийские христиане даже и не рассматривали. Византийцам Церковь виделась, прежде всего, сакраментальным общением с Богом во Христе и Духе, и членство в Церкви — в целом Теле Христовом, не ограничивалось для них земной *oikoumene* ("обитаемой землей"), в которой обществом управляет право, но включало в себя сонм ангелов и святых, а также Божественную Главу Церкви. Управление земной Церковью — важная задача, а в ее осуществлении использование юридической терминологии и правовых концепций было неизбежным; но эти концепции никогда до конца не исчерпывали реальности Церкви Божией, и потому их можно было или определять при случае на соборах, или же оставлять на усмотрение и христианское попечение императоров.

<sup>30</sup>Свод законов (лат.). Кодекс Юстиниана, содержащий гражданские законы, именовался, например, "Корпус юрис цивилис".

Такой подход, между тем, не означал, что византийцы были безразличны к канонам или были юридически неграмотны. Скорее наоборот, как правило, они осознавали, что по меньшей мере некоторые каноны отражают вечную и Божественную природу Церкви и что повиновение им — христианский и абсолютный долг. Однако римские традиции всегда оставались достаточно сильны в Византии и побуждали империю содержать ряд высококомпетентных юристов, специализирующихся в церковном праве. Эти законники давали советы императорам, когда те формулировали указы, затрагивавшие Церковь, они же внедрили начала Римского права в церковное законодательство и юриспруденцию. Но опять же, эти юристы всегда понимали свою роль подчиненной более фундаментальной и Божественной сущности Церкви, выраженной в сакраментальной и доктринальной общности, соединяющей Небеса с землею. Эти юристы признавали, что нет никакого канонического законодательства на небесах [ибо "если законом оправдание, то Христос напрасно умер" (Гал. 2:21)] и что их задача носит ограниченный характер.

## 1. Соборы и отцы

Стандартный в Византии канонический свод — который в дальнейшем составит также основание для канонического права в славянских странах и в современной Православной Церкви, — это так называемый "Номоканон в

четырнадцати титулах" (о его происхождении и развитии речь пойдет позже). Он содержит следующие канонические тексты чисто церковного происхождения:

I. Апостольский Канон, древний сборник восьмидесяти пяти дисциплинарных правил, который служил в первой половине IV столетия обычным каноническим текстом в Сирии. Содержание этого свода во многих отношениях отражает обычаи доникейского периода, но определенно он не восходит непосредственно к апостолам. Более краткий сборник (пятьдесят канонов) был переведен на латынь Дионисием Эксигом (конец V в.) и получил широкое распространение на Западе. Введение всего свода из 85 канонов в каноническое право Константинопольской Церкви — дело патриарха Иоанна III Схоластика (565— 577), которое было одобрено Пято-Шестым собором (692 г.). Различие между кратким и полным сводами сыграет затем свою роль в греко-латинской полемике.

## II. Каноны Вселенских соборов:

1. Никея (325 г.) — 20 канонов.
2. Константинополь I (381 г.) — 7 канонов.
3. Эфес (431 г.) — 8 канонов.
4. Халкидон (451 г.) — 30 канонов.
5. Пято-Шестой собор, известный также как *Трулльский собор*, а в византийской литературе нередко именуемый "Шестым" (692 г.), поскольку весь его канонический "корпус" получил *post factum*<sup>31</sup> статус "вселенского" и был процедурно приписан вселенским соборам 553 и 680 гг., — 102 канона.
6. Никея II (787 г.) — 22 канона.

<sup>31</sup> Задним числом (лат.).

## III. Каноны поместных соборов:

1. Анкира (314 г.) — 25 канонов.
2. Неокесария (314—325 гг.) — 15 канонов.
3. Антиохия (341 г.) — 25 канонов.
4. Сардика (343 г.) — 20 канонов.
5. Гангра (первая половина IV в.) — 21 канон.
6. Лаодикия (IV в.?) — 60 канонов.
7. Константинополь (394 г.) — 1 канон.
8. Карфаген (419 г.) — 133 канона (иногда 147 канонов); свод известен также, как *Codex canonum ecclesiae Africanae*<sup>32</sup>. Этот сборник канонов явился результатом непрерывной законодательной работы африканских соборов. Окончательный текст свода составлен в 419 г.
9. Константинополь (859—861 гг.); этот собор известен также как "Перво-Второй" по той причине, что два собора, 859 и 861 гг., для удобства рассматривались в качестве одного собрания, — 17 канонов.
10. Константинополь (879—880 гг.), иногда именуемый "Восьмым Вселенским" собором, — 3 канона.

<sup>32</sup> Кодекс канонов африканских церквей (лат.).

IV. Каноны святых отцов: патристические тексты, собранные в этой рубрике, представляют собой, по большей части, написанные по случаю письма или же

авторитетные ответы отцов частным лицам. В сборниках они часто делятся или классифицируются по "канонам". В "Номоканоне" приводятся тексты следующих авторов:

1. Дионисия Александрийского († 265 г.)
2. Григория Неокесарийского († 270 г.)
3. Петра Александрийского († 311 г.)
4. Афанасия Александрийского († 373 г.)
5. Василия Кесарийского († 379 г.) (очень авторитетное собрание 92 канонов )
6. Григория Нисского († 395 г.)
7. Григория Богослова († 389 г.)
8. Амфилохия Иконийского († 395 г.)
9. Тимофея Александрийского († 355 г.)
10. Феофила Александрийского († 412 г.)
11. Кирилла Александрийского († 444 г.)
12. Геннадия I Константинопольского († 471 г.)

Поздневизантийские своды содержат также тексты патриархов Константинопольских — Тарасия († 809 г.), Иоанна Постника († 595 г.), Никифора († 818 г.) и Николая III (1084—1111). Эти тексты вошли также в славянскую "Кормчую Книгу". Очевидно, что весь ряд авторитетных канонических сочинений мыслился, прежде всего, как сборник ссылок и образцов, различных и по своему роду, и по важности. Самым важным сборником канонов следует считать каноны Трулльского собора (692 г.), тем более, что император Юстиниан II, созвавший собор, задумывал его как первую попытку кодифицировать более раннее церковное законодательство. В самом деле, большая часть упомянутых текстов — включая Апостольские каноны и Каноны отцов, — Трулльским собором были признаны авторитетными. Следует заметить, тем не менее, что хотя в византийской церковной традиции "Пято-Шестой" собор в Трулле и был наделен авторитетом "вселенского", все же таковым его никогда не признавали на Западе. Действительно, если уж этот Собор открыто осудил ряд латинских литургических и канонических обычаев, то тем самым это явно подразумевало понимание Церковного Предания и авторитета отличным от того, которое было принято в Латинской Церкви.

## **2. Имперское законодательство**

Сформулированный ранее принцип переходного и относительного значения права для церковной политики может служить теперь ключом к пониманию той легкости и практического отсутствия сопротивления, с которыми на Востоке принималось имперское законодательство в области церковного управления, раз уж император сам стал членом Церкви и согласился охранять те основополагающие сакраментальные и доктринальные принципы, на которых зиждилась Церковь. Никогда не было какого-либо текста, который наделял бы императора властью определять или формулировать названные принципы; однако существовало всеобщее согласие с тем, чтобы кесарь брал на себя ответственность за соотнесение этих принципов с эмпирической реальностью истории и, таким образом, смог бы управлять там, где это было необходимо, практическими делами видимой Церкви. Таков смысл знаменитого изречения, приписываемого Константину: "Я Богом поставлен надзирателем над внешними

делами Церкви (1)", и этот смысл Последовательно применялся в законодательстве Юстиниана. "Кодекс" и "Новеллы" содержат свод законов, касающихся Церкви, и этот свод охватывает намного более широкий диапазон функций и сфер деятельности Церкви, чем все соборное законодательство до и после Юстиниана. Прекрасным примером Юстинианова стиля может служить его эдикт 528 г., касающийся порядка отбора кандидатов в епископы:

*Всегда имея в виду всякое предвидение ради пресвятых церквей и в честь и славу Святой Непорочной и Единосущной Троицы, Которую, как подобает нам веровать, мы сами и всеобщее устройство спасены будем, а также, следуя учению святых апостолов, ...настоящим законом мы предписываем, чтобы каждый раз, когда в некотором городе освобождается епископский престол, проводить голосование среди лиц, населяющих упомянутый город, с тем, чтобы выбрать трех особ, имеющих прирожденную склонность к правильной вере, святости жизни и иным добродетелям, чтобы из них избрать наиболее подходящего для епископства...(2)*

С другой стороны, знаменитая "Новелла 6" содержит полный набор подзаконных правил относительно существования Церкви в рамках римской имперской системы.

Представлялось самоочевидным, что, в принципе, не может быть противоречий между церковными канонами и имперским правом. Сам Юстиниан повелел, чтобы каноны имели "силу закона" (3) (*legum vicem*<sup>33</sup>, Нов. 131, 1), но позднее византийские комментаторы признавали возможность противоречий между канонами и законами империи; в таком случае предпочтение отдавали канонам (4). И в самом деле, всегда важно помнить, что несмотря на всю власть, которую они, по всеобщему согласию, имели над церковными делами, все же власть императоров никогда не была выше догматов либо канонов Церкви. Явное отвержение любых притязаний кесаря на доктринальную авторитетность такими антииконоборческими писателями, как Иоанн Дамаскин и Феодор Студит, и противление патриарха Николая I Мистика (901—907, 912—925) неканоничному четвертому супружеству императора Льва VI (886—912) — вот два показательных примера из множества известных других. Но приведенные выше оговорки никоим образом не опровергают ту истину, что нельзя понять византийский церковный строй и византийское церковное сознание, не принимая во внимание имперское законодательство. Наряду с "Кодексом" Юстиниана другой крупнейший корпус важных текстов этого рода можно найти среди "*Leges Novellae*", которые издавались и самим Юстинианом и его преемниками, прежде всего Львом VI (886—912), как дополнение к "Кодексу".

<sup>33</sup> Вместо закона (лат.), (т.е. вводится новый закон — "Новелла").

Еще одним важным сборником законов, относящимся к Церкви, была "Эклога" Исавров, изданная между 739 и 741 гг. и содержащая изменения Юстинианова законодательства, особенно законов о браке и разводе. Василий I (867—886) обнародовал большие по объему юридические тексты, частично кодифицирующие, частично видоизменяющие действующее право. Его



"Procheiron"<sup>34</sup>, появившийся между 870 и 878 гг., представлял собой учебник для юристов и, подобно "Эклоге", содержал законы о супружестве и о церковных делах: титул VII трактует вопрос о запрещенных бракосочетаниях, титул XI — о разводе, а титул XXVIII — о назначениях и рукоположениях духовных лиц, о том, каковы требования, испрашиваемые от кандидатов и какой должна быть процедура назначения. Так называемые "Василики", появившиеся частью в царствование Василия I и частично при его преемнике Льве VI, воспроизводят некоторые законы Юстиниана, опуская другие его законы, тем самым осуществляя отбор, имевший впоследствии очень существенное значение для средневековых византийских и славянских церковных обычаев. Что касается другого текста, также появившегося во времена Македонской династии, и, возможно, составленного патриархом Фотием, то его характер не так ясен: "*Epanagogē*" ["Воспроизведение (резюме) права" или "Возобновление законов"] известен, своим описанием императора и патриарха Константинопольского как "самых благородных и самых необходимых членов общества"; кроме того, в этом своде содержится законодательство относительно дисциплины в среде духовенства (титулы VIII и IX), о правовом статусе церковной собственности (титул X) и о законах, определяющих брачные отношения (титулы XVII и XXI). Не очень ясно, имело ли когда-нибудь место формальное обнародование "*Epanagogē*" и придавался ли этому своду статус действующего закона, но несомненно одно: его впоследствии часто цитировали и воспроизводили в более поздних сводах законов. А предложенная сборником схема Богоустановленной диархии (двоевластия) кесаря и Патриарха — в духе теории Юстиниана о "симфонии" между Церковью и государством, но с превознесением, в частности, единственного в своем роде положения, занимаемого "вселенским патриархом" Константинопольским как высшим чиновником империи, — близка идеологии, преобладавшей в Византии IX в. после победы над иконоборчеством. Впоследствии эта схема превратилась в стандартную программу в славянских странах, где национальные "патриархи" делили власть в рамках местной диархии с различными местными правителями.

<sup>34</sup> То, что под рукой; пособие (*греч.*); Эклога — избранное (*греч.*).

### 3. Кодификация церковного права

Кроме прославленного "Кодекса" эра Юстиниана была, конечно же, свидетелем появления кодифицированного церковного законодательства, хотя разного рода систематизированные или собранные в хронологическом порядке сборники законов существовали и прежде. И в царствование самого Юстиниана, и в годы, последовавшие за его смертью, Иоанн III Схоластик, патриарх Константинопольский (565— 577), по складу своей личности юрист, весьма поспособствовал этой кодификации права. Ему принадлежит заслуга создания "Свода Пятидесяти титулов", поделившего соборные каноны на рубрики по темам; он же участвовал и в составлении параллельного сборника имперских законов, разделенного на восемьдесят семь глав (*Collectio LXXXVII capitulorum*). Конец VI столетия ознаменовался появлением еще одного, анонимного сборника, похожего на своды Иоанна Схоластика, но поделенного на

четырнадцать титулов и содержавшего параллельный свод светских имперских законов под теми же заголовками. Безымянный автор этого свода был знаком с трудом своего западного современника и коллеги-монаха Дионисия Эксига († 555 г.), автора первого латинского сборника соборных канонов. Упомянутый аноним позаимствовал из труда Дионисия "Африканский канонический кодекс", который, как и "Каноны Карфагенского собора", снискал в Византии большой авторитет. Весь труд Иоанна Схоластика так как и труд названного безымянного автора, был переработан, дополнен и издавался в последующие столетия в форме "Номоканонов". Принцип этого нового вида канонического справочника очевидно свидетельствует о потребности византийского юриста, канониста, церковного чиновника иметь под рукой пособие с упорядоченной рубрикацией, охватывающее все действующее право, затрагивающее проблемы, возникающие в жизни Церкви.

"Номоканон в пятидесяти титулах", принявший свой окончательный вид в 883 г., вероятно, под надзором Фотия, охватывал намного большее число текстов и, в общем, намного больше удовлетворял поколения канонистов. Более того, этот свод часто служил основой для позднейших канонических толкований. Оба "Номоканона" переведены были на церковнославянский язык. "Номоканон в четырнадцати титулах" послужил основой для ставшего стандартным в славянских странах канонического свода, различные варианты которого называются одинаково — "Кормчей книгой". В византийском мире, однако, наряду с "Номоканонами", обращались и иные справочники по каноническому праву. "Канонический синопсис" Стефана Эфесского, восходящий, по-видимому, к VI в., а впоследствии переработанный и дополненный, включал в себя комментарии Аристена. В XIV в. два выдающихся правоведа из Шессалоник обнародовали систематизированные своды законов, в которых каноны были четко отделены от имперских законов: это Константин Арменопул, хорошо известный историкам римского права своим трудом *Hexabiblon* (Шестикнижие), а также тем, что он составил *Epitome* (Сокращенное изложение) канонов, служившее приложением к его же компендиуму гражданского права; и Матфей Властарь, священник и монах, создавший канонический "сборник", в котором тексты ранних канонов были дополнены некоторыми более новыми документами и критическими статьями на темы канонического права.

#### **4. Авторитетные толкования и Критика**

В царствование Иоанна II Комнина (1118—1143) Иоанн Зонара, византийский ученый-энциклопедист и историк, составил комментарий на анонимное собрание канонов в четырнадцать титулах. Систематизатор по своему душевному складу, Зонара прояснял канонические тексты и располагал в порядке их значимости. В этой своей деятельности юрист принял логически непротиворечивую, но исторически искусственную схему, согласно которой наибольшей авторитетностью обладают так называемые Апостольские каноны, затем следуют решения вселенских соборов, превосходящие значимостью постановления поместных соборов, а наименьшую значимость Зонара приписал канонам отдельных "отцов". Затруднения с последовательным использованием этого принципа (поскольку вселенские соборы нередко издавали постановления

преходящего частного или произвольного значения, тогда как тексты, которые Зонара считал "вторичными", затрагивали иногда доктринальные и экклезиологические вопросы), наверное, хорошо чувствовал современник Зонары Алексей Аристен, автор более буквального и более краткого комментария, основанного на более сжатом *epitome*, собрании канонов. Цель Аристена состояла главным образом в истолковании смысла текстов в исторической обстановке, сопутствовавшей их возникновению, и, кажется, его не очень заботила оценка сравнительной важности того или другого документа, или выстраивание какой-то иерархии канонов.

Третьим крупнейшим комментатором XII в. был Феодор Вальсамон, который в своем главном труде, целиком основанном на "Номоканоне" Фотия, преследует определенную цель: император Мануил I Комнин (1143—1180) и Вселенский патриарх Михаил Анхиальский (1170—1178) доверили ему согласование церковного права с имперским законодательством. Задача эта подразумевала, по сути дела, кодификацию имперских законов, некоторые из которых имели противоречия в аспектах, затрагивающих Церковь. Конкретной задачей Вальсамона были те сложные случаи, когда содержащемуся в "Номоканоне" законодательству Юстиниана "Василики" либо противоречили, либо не соответствовали. Как правило, Вальсамон отдавал предпочтение "Василикам", которые ставил не только выше законов Юстиниана, но даже и книги Фотия "Номоканон". Акцент Вальсамона на более поздние по времени формы имперского законодательства не помешал ему открыто утверждать старшинство церковных канонов над гражданскими законами (5), хотя на деле он иногда обходит ясные соборные определения, ссылаясь на имперские законы (6). Это подчеркивание роли императора побуждало Вальсамона заодно делать упор и на авторитете Вселенского патриарха в общих церковных делах; он всегда изображал Церковь централизованным институтом в контексте идеальной всеобщей христианской империи.

Изобилие канонических сочинений, авторов которых просто невозможно здесь перечислить, возникло из необходимости обсудить вопросы, вытекающие из канонов, из имперского законодательства и из комментариев: эта литература, в основном полемическая по своему характеру, составляет один из главных источников нашего понимания византийской средневековой экклезиологии, которую иначе нельзя было бы изложить каким-либо систематизированным образом.

В числе важнейших вопросов, поднимаемых этой литературой, есть тема канонической связи между Патриархом и провинциальными примасами, то есть митрополитами. И действительно, противоречивость этого вопроса неявно затрагивает роль императора в делах Церкви; ибо все тогда соглашались как с неоспоримым фактом, что Вселенский патриарх — глава не только Церкви, но и *государства*. Его секулярная функция выражается в праве короновать императора (привилегия, начало которой датируется X столетием) и через обычай принимать на себя обязанности регента в случае необходимости. Назначение Патриарха как государственного служащего формально опирается на "инвеституру", то есть на процедуру "введения в должность", выполняемую кесарем, после того как Синод уже избрал трех кандидатов (7). При этом

юридические тексты не предусматривают никакого официального вмешательства со стороны императора при избрании поместных митрополитов, а ряд канонов даже строго-настрого воспрещает подобные интервенции. Итак, вопрос о зависимости или независимости митрополитов от Патриархии касается также и их отношений с императором.

В X столетии возник спор, затеянный Евфимием, митрополитом Сардийским, отстаивавшим право Патриархии выбирать митрополита из трех кандидатов, представленных Синодом. Противником Евфимия выступил безымянный автор, истолковывавший каноны так, что Патриарх вправе рукополагать митрополитов, но не выбирать их. Тогда Никита, митрополит Амасийский, написал трактат в пользу патриарших прав (8).

Похоже, что эти дебаты завершились победой в пользу централизации и имперской, и патриаршей власти, идея которой выражалась в комментариях Вальсамона (особенно в его истолковании 28-го Халкидонского канона). Но в XIII—XIV вв., когда императорская власть ослабела, Патриархия обрела большой престиж, не зависящий от империи. Ряд патриархов эпохи императоров из династии Палеологов добились и большей независимости от государства, и большей власти над митрополитами. Патриарх Афанасий I (1289—1293, 1303—1310) даже распускал весь Синод, целиком отправляя его в отставку. Его неизданная переписка и энциклики (окружные послания) весьма интересны для исследователей канонического права и истории эклезиологии (9). Примеру Афанасия следовали патриархи XIV в., особенно Каллист и Филофей, отстаивавшие свое понимание "всеобщего и вселенского предводительства" (*kedemonia panton*), которое, по их мнению, принадлежит патриарху Константинопольскому; эта концепция отражена в патриарших "Деяниях" того времени.

## 5. Синодальные и патриаршие постановления

На протяжении всего византийского периода патриарх Константинопольский *de facto* возглавлял всю Восточную Церковь в целом. Его авторитет вначале определялся как "преимущество в чести после епископа Римского" (Второй Вселенский собор, Канон 3); Четвертый Собор в своем знаменитом Каноне 28 уже говорит о привилегиях, "равных" римским, и наделяет епископа столицы весьма широкими юридическими полномочиями Патриарха, а также правом принимать воззвания против суждений региональных примасов. Эти привилегии и права основывались только на престиже "имперского (то есть властного) града" и никогда не приводили к представлениям о безошибочности Патриарха. Однако главные доктринальные вопросы неизбежно разрешались в Константинополе Патриархом и епископами, которые, окружая его, составляли постоянно действующий Синод. Более представительные собрания, на которых иногда председательствовал император и присутствовали другие восточные патриархи или их представители, созывались в чрезвычайных случаях для разрешения более важных вопросов. Важнейшие решения этой постоянной магистратуры включены в "Синодик" Православия, пространный литургический текст, читаемый с 843 г. во всех церквях в первое воскресенье Великого Поста, когда празднуется победа над иконоборчеством. Этот "Синодик" в его

разнообразных вариантах, наряду с документами, изданными Синодом, входит в число важнейших источников наших знаний о том, как сами византийцы понимали свою экклезиологию.

Начинающийся с торжественного благодарения за победу Православия над "всеми ересями", текст "Синодика" содержит отдельные упоминания защитников истинной веры, действовавших в эпоху иконоборчества; к этому присоединены похвалы православным патриархам последующего периода, а завершается "Синодик" анафематизмами против различных еретиков. С конца IX в. документ несколько раз дополнялся в результате позднейших доктринальных споров, которые разрешались синодальными декретами, издаваемыми в Константинополе.

Сам перечень патриархов, занимавших столичную кафедру между 715 и 1416 гг., является важным свидетельством того, каким образом разрешались разнообразные внутренние и внешние затруднения. Последовательное перечисление Игнатия, Фотия, Стефана, Антония, Николая и Евфимия, как "православных патриархов вечной памяти" (10), показывает, что знаменитые схизмы, разделявшие в IX и X вв. Игнатия и Фотия, а также Николая и Евфимия, и взаимные отлучения, последовавшие из расколов, просто считались как бы не бывшими. Но опущение из перечня патриархов конца XIII в. имен Никифора II (1260—1261), Германа III (1265—1267), Иоанна XI Векка (1275—1282), Григория II Кипрского (1283—1289) и Иоанна XII Косьмы (1294—1303) отражает непринятие и отвержение Лионской унии (1274) и условия, на которых произошло примирение "арсенитов" с официальной Церковью в 1310 г. Арсениты отказывались признать смещение патриарха Арсения Авториана в 1260 г. и добились полной реабилитации его в 1310 г., а также частичной *damnatio memoriae*<sup>35</sup> для ряда его преемников (11).

<sup>35</sup> Осуждение памяти (лат.).

"Синодик" показывает также византийский магистерииум в действии: Синод выступил против платонизма Иоанна Итала (1076—1077, 1082), как и против христологических уклонов современника Иоанна, Нила Калабрийского, а также Евстратия Никейского (1117), Сотери-ха Пантевгена (1155—1156), Константина Керкирского (с Корфу) и Иоанна Ириника (1169—1170), и, наконец, включил в "Синодик" решение разразившихся в XIV в. великих доктринальных споров об "обожении" и "энергиях". "Деяния" Синода Патриархии, к сожалению, сохранились не полностью; известны лишь документы последних двух столетий существования Византийской империи. Тем не менее эти тексты остаются неисчерпаемым источником сведений о взаимоотношениях Церкви и государства, о канонических процедурах и о практике *oikonomia*, словом, они представляют собой одну из важнейших иллюстраций того, каким образом византийцы понимали соотношение между законом и благодатью в христианской Церкви.

## 6. Oikonomia

И в исторической, и в богословской литературе на принцип *oikonomia* (домостроительства) часто ссылаются затем, чтобы показать, кроме прочего, умение византийцев толковать законы произвольно, в соответствии с политическими или личными целями. Такой подход свидетельствует о явном непонимании этого термина и является несправедливым как по отношению к самому принципу *oikonomia*, так и к его надлежащему применению. Термин *oikonomia* не принадлежал искони словарю законников; буквальный его смысл — "управление домашним хозяйством", но в Новом Завете этим словом обозначается Божественный замысел спасения: "...открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем, в устроение [*oikonomia*] полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под Главою Христом" (Еф. 1:9, 10; также 3:2—3). Но этот Божественный план управления историей и миром доверен людям. Для Павла проповедание слова — это *oikonomia*, вверенная нам Богом (1 Кор. 9:17), и, следовательно, нас можно рассматривать в качестве служителей Христовых и домостроителей [*oikonotoi* (управляющие)] тайн Божиих" (1 Кор. 4:1). В особенной мере это "управление" или "администрирование" принадлежит тем, кто исполняет служение возглавления Церкви и водительства Ею: "...Церковь, которой сделался я служителем по домостроительству Божию [*oikonomia*], вверенному мне для вас..." (Кол. 1:24—25). В Пастырстве же *oikonomia*, попечение о домостроительстве, возлагается, в особенности, на епископа<sup>36</sup>. "Ибо епископ должен быть непорочен, как Божий домостроитель [*oikonotos*]..." (Тит. 1:7).

<sup>36</sup>*Episkopos* — надзиратель (греч.).

Среди греческих отцов термин *oikonomia* имел общепринятое значение "истории воплощения", и это понимание было особенно сильным во время христологических споров V в. Термин применялся также некоторым вспомогательным образом и в канонических текстах и, значит, помещал, очевидно, пастырское "управление", вверенное Церкви, в контекст плана Божия в спасении человечества. Так, в своем знаменитом "Послании Амфилохию", включенному в качестве авторитетного документа в византийские своды канонов, Василий Кесарийский, вслед за подтверждением мнения Киприана о недействительности Крещения, совершаемого еретиками, затем продолжает: "Если, между тем, это станет преградой для [Божией] общей *oikonomia*, следует вновь обратиться к обычаю и следовать отцам, которым довелось управлять [Церковью]". "Обычай", на который ссылается Василий, был тогда в ходу "в Азии", где "управление множествами" укрепило обычай принятия Крещения, совершенного еретиками. Как бы то ни было, Василий оправдывает "икономию" опасениями: как бы чрезмерные строгости не воспрепятствовали спасению некоторых (12). В латинских переводах Нового Завета и в позднейшем церковном словоупотреблении термин *oikonomia* последовательно переводился термином *dispensatio*. Однако в западном каноническом праве термин *dispensatio* обрел очень точный смысл — "исключение из закона, дарованное надлежащей властью". Процитированный выше текст Василия и бесчисленные упоминания термина в византийской канонической литературе ясно говорят, между тем, что в Византии *oikonomia* толковали намного шире. Речь шла не

столько об исключении из правила, сколько об обязанности решать отдельные вопросы в общем контексте замысла Божия о спасении этого мира. Строгости канонов иногда бывают неуместными в том или ином случае, когда оказывается, что они не охватывают всю полноту реальности и универсальности Евангелия. Сами по себе эти строгости не дают никакой гарантии, потому что их применение равносильно повиновению воле Божией. Для византийцев, говоря словами патриарха Николая Мистика (901—907, 912—925), — *oikonomia* — это "подражание Божией любви к человеку" (13), а не просто "исключение из правила".

При случае *oikonomia* — независимо от того, упомянуто это слово или нет, — становится аспектом самого правила. Канон 8 Никейского собора, к примеру, определяет, что новацианские епископы принимаются епископами, если местный епископский престол пустует, но если местная кафедра занята уже католическим епископом, то бывшие новациане принимаются священниками как *chorepiskopoi*<sup>37</sup>. В таком случае единство и благополучие Церкви суть концепции, которые превышают всякое возможное представление о "действительности" рукоположения вне канонических пределов Церкви, а *oikonomia* — то есть Божий план для Церкви — представляет собой живую изменчивость, выходящую за законные рамки толкования сакраментальной действительности.

<sup>37</sup> От греч. глагола "хорео" — уходить, уступать место.

С другой стороны, *oikonomia* играла важную роль в византийском брачном праве. Это право, как мы еще увидим, в своей основе стремилось к выражению и сохранению убежденности в том, что единственное в своем роде христианское супружество как освященная в Таинстве реальность, спроецировано — "по отношению ко Христу и к Церкви" (Еф. 5:32) — в вечное Царство Божие. Поэтому брак есть не просто договор, остающийся нерушимым до тех пор, пока обе стороны остаются пребывающими в этом мире, но это — вечная связь, не разрушаемая смертью. По словам св. Павла (1 Кор. 7:8—9) второй брак допускается, но он не считается "законным" как таковой, заключен ли он по смерти одного из супругов или же после развода. В обоих случаях он терпим только "по икономии", как меньшее зло, тогда как четвертый брак вообще не допускается.

По природе своей *oikonomia* не может быть определена в качестве правовой нормы, и неверных на практике применений этого начала, а то и злоупотреблений им избежать было невозможно, и такие явления происходили достаточно часто. На протяжении всей истории в Византийской Церкви существовала поляризация между партией "ригористов", пополняемой преимущественно из монахов, и, как правило, более снисходительной группой чиновников Церкви, поддерживающих более широкое понимание и применение *oikonomia*, особенно в отношении к государству. В самом деле, т.к. *oikonomia* давала различные возможности осуществления христианского Благовествования на практике, она подразумевала примирение, обсуждение и часто неизбежную напряженность. Включая представителей обеих групп в список своих святых — Феодора Студита так же, как и патриархов Тарасия, Никифора и Мефодия;

Игнатия, как и Фотия — Церковь воздавала должное всем им, в той мере и до тех пор, пока она признавала, что все они сообща заботились о сохранении Православной веры. По сути дела, в Византии никто и никогда не отрицал самого принципа *oikonomia*; пожалуй, всякий соглашался с Евлогием, патриархом Александрийским (581—607), который писал: "Можно верно творить *oikonomia*, если при этом благочестивое учение остается неповрежденным" (14). Иными словами, *oikonomia* затрагивает практические следствия из христианской веры, но никогда не поступается самой истиной.

### Примечания

1. *De Vita Constantini*, 4, 24; PG 20:1172AB.
2. *Codex Justinianus* I, 3, 41; английский текст см. в кн.: P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church*, II (London: SPCK, 1966), No. 579, P. 1017.
3. *Novella* 131, 1.
4. Balsamon, *Commentary on Nomocanon*, I, 2; PG 104:981c.
5. Там же.
6. См. его комментарии к 58-му канону Собора в Лаодикии и к 59-му канону Пято-Шестого Собора. Эти каноны запрещали совершение церковных таинств в частных домах, но были аннулированы "Новеллой 4" Льва VI; *Les nouvelles* <fe Leon VI, edd. P. Noailles and A. Dain (Paris: Belles Lettres, 1944).
7. Constantine Porphyrogenetos, *De ceremoniis*, II. 14; PG 112:1044A; Symeon of Thessalonica, *De sacris ordinibus*; PG 155:44UD.
8. Все тексты во французском переводе в кн.: J. Darrouzes, *Documents inedits d'ecclesiologie byzantine* (Paris: Institut francais d'etudes Byzantines, 1966).
9. R. Guillard, "Correspondence inedite d'Athanase, patriarche de Constantinople," *Melanges Diehl* 1 (Paris, 1930), p. 131-140; M. Banescu, "Le patriarche Athanase I et Andronic II", *Academic roumaine. Bulletin de la section historique* 23 (1942), 1-28.
10. *Synodikon*, ed. J. Gouillard, II, 103.
11. Об арсенитах см. И.Троицкий. Арсений и арсениты. — СПб., 1874; репринт, переизд.: London: Variorum, 1973 (с введением и обновленной библиографией И.Мейендорфа).
12. Basil of *Caesarea*, *Ep. ad Amphilochem*; PG 32:669v.
13. Nicholas Mystikos, *Ep.* 32 (к папе), ed. A. Mai, *Spicilegium Romanum* 10 (1844), 300; PG 111:213A.
14. Eulogius, цитируется в кн.: Photius in *Library*, 227; ed. R. Henry (Paris: Belles Lettres, 1965), 4:112.

## 7. РАСКОЛ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ

Христологические споры V в., как мы видели, вызвали окончательный разрыв между византийским христианским миром и прочими древними духовными семьями Востока: сирийской, египетской и армянской. Остались только греки и латиняне, сохраняя общую верность Халкидону и являя собою два важнейших культурных образа христианства внутри римского мира. Схизма, которая их разделила, не поддается отождествлению с каким-то отдельным событием, и даже нельзя назвать точной даты раскола. Политическое противоречие между Византией и Франкской империей, постепенно нараставшее отчуждение в мышлении и обычаях, расходящиеся все сильнее богословские и эkkлезиологические представления, — все это складывалось в единый процесс.



Но несмотря на исторические обстоятельства, все сильнее отдалявшие половины христианского мира одну от другой, всегда существовали политические силы, работающие на единение: так, византийские императоры с XIII по XV в. последовательно стремились восстановить церковное общение с Римом и получить, таким образом, поддержку Запада в борьбе против турок. По сути, ни сама схизма, ни провал попыток восстановления единства не могут быть объяснены исключительно общественно-политическими либо культурными факторами. Трудности, созданные историей, могли бы быть разрешены, существуя общий эkkлeзиологический критерий для выяснения и решения богословских, канонических или литургических вопросов, разделявших Восток с Западом. Однако развитие в Средневековье примата Рима как последней инстанции в доктринальных материях слишком уж очевидно контрастировало с пониманием Церкви, преобладавшим на Востоке. Таким образом, действительно не могло быть согласия ни в самих вопросах, ни в методике их решения. И все проблемы должны были оставаться неразрешимыми до тех пор, пока существовало расхождение в понимании авторитетности в Церкви.

### 1. "Филиокве"

Византийцы считали вопрос о "Филиокве" главным поводом для разногласия. На их взгляд, Латинская Церковь, приняв дополнение к Символу Веры, противопоставила себя тексту, принятому вселенскими соборами за выражение единой христианской веры, и тем самым догматически утвердила неверное понимание Троицы. Среди византийцев — даже таких умеренных, как Петр, патриарх Антиохийский, который возражал против последовательного антилатинизма своего коллеги из Константинополя, Михаила Кирулария, — царила твердая убежденность в том, что вставка в Символ Веры есть "зло, и даже худшее из зол" (1).

Как правило, византийцы не имели достаточного представления о тех запутанных исторических обстоятельствах, которые привели к принятию "Филиокве" Западом. Они, например, мало знали о том, что вставка в Символ Веры была осуществлена в Испании в VI в. как средство усиления антиарианской позиции Испанской Церкви; и Символ Веры со вставкой распространился по всей Франкской империи; Карл Великий ссылаясь на интерполяцию в своей полемике с греками; затем франкские богословы *post factum* стали оправдывать вставку в Символ Веры, указывая на трактат Августина "О Троице" (сам Августин никогда не занимался подобными вопросами); наконец, Рим принял "Филиокве", случилось это, похоже, в 1014 г. Впервые со стороны греков стал возражать против вставки Фотий в 866 г., когда он увидел, что видоизмененный Символ Веры не просто искажение веры некоторыми франкскими "варварами" с далекого Запада, но еще и орудие антивизантийской пропаганды, обрушивавшейся на болгар, которые лишь незадолго до этого были обращены в христианство греками и за которых византийский Патриарх чувствовал себя непосредственно ответственным.

В своем послании восточным патриархам (866 г.) Фотий называет "Филиокве" "венцом зол", внедряемым франкскими миссионерами в Болгарии (2). Мы уже

видели, что главным богословским возражением против этой вставки в Символ Веры была убежденность в том, что эта встреча породит путаницу в различении между ипостасными свойствами Лиц Троицы, и в итоге возникнет новая форма модализма, "полусавеллианство". После Собора 879—880 гг., торжественно подтвердившего исходный текст Символа Веры и формально предавшего анафеме всякого, кто или "составляет иное исповедание веры", или портит Символ Веры "незаконными словами, добавлениями либо убавлениями" (3), Фотий почувствовал себя вполне удовлетворенным. Чтобы отпраздновать то, что он посчитал окончательной победой Православия, Фотий сочинил подробное опровержение доктрины "двойного исхождения" — свою прославленную "Мистагогию" — и, среди прочего, превознес в этом произведении папу Иоанна VIII, без которого подобное торжество истины могло бы не осуществиться (4).

После того как Рим и весь Запад окончательно приняли "Филиокве", вопрос о вставке в Символ Веры не мог не возникать при любом соприкосновении греков с латинянами, будь то полемика или же дружеское совещание. Византийская литература об этом предмете чрезвычайно изобильна, а ее обзоры, пригодные для использования в качестве источников справочного материала, можно найти в трудах таких авторов, как Мартен Жюжи, Ханс-Георг Бек и др. Доводы Фотия, что "*Филиокве* есть незаконная вставка" — которая "разрушает монархию Отца" и "делает относительной реальность личного, или *ипостасного* бытия, в Троице", — всегда оставались в центре дискуссии. Но часто прения сводились к тому, что обе стороны пускались в нескончаемое перечисление патристических текстов, подобранных так, что они свидетельствовали в пользу позиции греков или латинян.

Дебаты вокруг древних авторитетов часто сосредоточивались на творениях тех отцов — особенно Афанасия, Кирилла Александрийского и Епифания Кипрского, — которые более всего были озабочены антиарианской и антинесторианской полемикой; они, иначе говоря, ратовали за утверждение понимания Христа как вечного и предсуществующего Божественного Слова (Логоса). Когда же эти отцы говорили о Святом Духе, они постоянно использовали выражения, которые впервые привились в VI в. в Испании, то есть там, где возникла эта вставка. Места из Библии, к примеру, Ин. 20:22 ("Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святого"), преподносились как доказательства Божественности Христа: если уж "Дух Божий" является и "Духом Христовым" (ср.: Рим. 8:9), Христос определенно "единосущен" Богу. Таким образом, также оказывается возможным говорить, что Дух есть "собственно" Дух Сына (5) и даже, что Дух "исходит субстанциально [по существу] от обоих"<sup>38</sup> — Отца и Сына (6). Высказываясь по поводу подобных текстов и признавая их соответствие мышлению латинских святых отцов, Максим Исповедник верно истолковывает их смысл: такие фразы не означают, что "Сын есть источник Духа", поскольку "Отец один есть источник Сына и Духа Святого", но значение тут таково: "Дух исходит через Сына, выражая тем самым единство природы" (7). Иными словами, из действия Духа в этом мире после Воплощения можно вывести единосущность Трех Лиц Троицы, но никак

невозможно умозаключать о какой-то причинной связи в вечных личных отношениях Духа с Сыном.

Однако те, кого византийцы именовали "латинофронами" — "латиноумствующими", — в особенности Иоанн Векк (1275—1282), посаженный на Патриарший престол императором Михаилом VIII Палеологом, явно поставившим перед своим ставленником задачу пропагандирования и внедрения в Византии Лионской унии (1274 г.), прилагали заметные старания в том, чтобы греческие патристические тексты о происхождении Духа "через Сына" служили оправданием латинского "Филиокве". По утверждениям "латинофронов", обе формулы — "через Сына" и "от Сына" — могли считаться законными выражениями той же самой тринитарной веры.

Обыкновенно контраргументом православной стороне служило утверждение, что в библейском или патристическом богословии исхождение "из" или "через" Сына означает *charismata*<sup>39</sup> Духа, а не описывает Его ипостасное Бытие (8). Ибо, разумеется, слово *pneuma*<sup>40</sup> может обозначать и дарителя, и дар; и в последнем случае исхождение "Духа" от или через Сына — то есть через Воплощенного, исторического Христа, — происходит *во времени* и поэтому не совпадает с вечным исхождением Духа от Ипостаси Отца, единственного "источника Божественности".

<sup>38</sup> По-латыни "исхождение" и "происхождение" — одно слово.

<sup>39</sup> Дары (греч.).

<sup>40</sup> Дух (греч.).

Однако крупнейшие православные византийские богословы XIII и XIV вв. считали этот довод недостаточным. Григорий Кипрский, преемник Векка на Патриаршем престоле (1283—1289) и председатель Собора (1285), официально расторгший Лионскую унию, добился от собрания одобрения текста, в котором, наряду с осуждением "Филиокве", признавалось "вечное исхождение" Духа через Сына (9). То, что послужило предпосылкой для позиции, занятой Собором, — это представление о том, что *charismata* Духа есть не временная, сотворенная реальность, но вечная, несотворенная благодать или "энергия" Божия. К этой нетварной Божественной жизни человек получает доступ в Телe Воплощенного Логоса. Следовательно, благодать Духа несомненно приходит к нам "через" или "от" Сына; но то, что даруется нам, не есть ни Ипостась Духа, ни сотворенная, временная милость, но — вечное "проявление" Бога, которое отличается и от Его Лица, и от Его Сущности. Этот довод был принят и детально разработан Григорием Паламой, великим византийским богословом XIV столетия, который, подобно Григорию Кипрскому, формально признавал, что как *энергия* "Дух есть Дух Христов и исходит из Него, будучи выдыхаем, и посылаем, и проявляем Им; но в Его самом бытии и Его существовании Он есть Дух *Христа*, а не *от* Христа, но *от* Отца" (10).

Со временем становилось все яснее, что спор о "Филиокве" не касается слов, ибо существовал смысл, на котором обе стороны могли сойтись и счесть, что можно говорить о Духе, исходящем "от Сына", — нет, речь шла о том, можно ли ипостасное существование Лиц Троицы свести к их внутренним отношениям

(к отношениям Лиц внутри Троицы), с чем мог согласиться послеавгустиновский Запад, либо же истинный христианский опыт состоял в признании Троичности Лиц, личное бытие Которых было несводимо к Их общей Сущности. Вопрос был в том, что являлось первейшим и основным содержанием христианского религиозного опыта: триипостасность или же единосущность? Но Для того, чтобы поднять спор до такого уровня и начать истинный Диалог о самом существе предмета, каждой стороне требовалось понять позицию другой стороны. Этого, к несчастью, так никогда и не случилось. Даже на Соборе во Флоренции, на котором не прекращались то и дело возникающие столкновения из-за "Филиокве", обсуждение вопроса сводилось главным образом к попыткам согласовать греческие и латинские формулировки. Собор в результате принял определение Троицы, в основе своей августиновское, при этом утверждая, что греческие *формулировки* ему не противоречат. Это, однако, никак не могло разрешить основополагающий вопрос.

## 2. Иные противоречия

Фотий в энциклике 867 г. критиковал еще и некоторые литургические и канонические обычаи, внедрявшиеся франкскими миссионерами в Болгарии (оппозиция женатому священству, выполнение конфирмации, то есть Миропомазания, только епископами, посты по субботам), но его критика была направлена лишь на то обстоятельство, что миссионеры требовали от новокрещеных болгар полного отказа от греческих обычаев. Он вовсе не считал разнообразие в обычаях и церковной дисциплине препятствием церковному единству. Латинское добавление к Символу Веры и доктрина, ее отражавшая, — вот, по его мнению, единственные доктринальные вопросы, ведущие к расколу. Этот подход в общем преобладал у лучших богословов Византии. Петр Антиохийский (около 1050 г.) и Феофилакт Болгарский (около 1100 г.) открыто утверждали, что "Филиокве" — единственный вопрос, разделявший Восток и Запад. И даже позднее, когда раздельное развитие двух систем богословия создало новые затруднения, многие выдающиеся византийцы так и не смогли привести в своих трудах еще хотя бы один важный довод против латинян, кроме вопроса об исхождении Святого Духа.

На менее просвещенном уровне народного благочестия полемика приобрела все-таки более острую форму и часто имела в виду какие-нибудь второстепенные вопросы. Когда благонамеренные, но плохо осведомленные миссионеры-франки в Болгарии при Фотии или в Италии при Михаиле Кируларии нападали на обычаи Греческой Церкви, Церковь часто отвечала контратакой на латинскую дисциплину и латинские ритуалы. Так, схизма XI столетия являлась почти исключительно спором на тему обрядовых обычаев. В дополнение к вопросам, упоминавшимся Фотием, Михаил Кируларии называет в числе "ересей латинских" употребление в Евхаристии нектасного хлеба, снисходительность по отношению к человеку латинского поста, Крещение через одно, а не три погружения, и тому подобные вопросы (11).

Список ересей Кирулария полемисты более поздних времен часто повторяли и даже расширяли. Из всех проблем, перечисляемых в этом списке, только одна

представлялась грекам по-настоящему богословским вопросом и по важности даже иногда ставилась на тот же уровень, что и проблема "Филиокве", — именно, вопрос о закваске, об употреблении нектасного хлеба в латинской церковной службе. Так, в конце Средневековья греки и славянские народы нередко именовали латинян "азимитами", то есть "опресночниками".

Доводы, выдвинутые против латинского обычая друзьями и современниками Кирулария — Львом Охридским и Никитой Стифатом — и воспроизводившиеся их последователями, можно свести к трем: 1) использование опресноков — обычай иудейский; 2) оно противоречит историческому свидетельству, зафиксированному в синоптических Евангелиях (Иисус брал "хлеб"); и 3) его символическое значение — от "смерти", а не от "жизни", ибо закваска в тесте — это как душа в теле. Слабость этих доводов незачем даже показывать. Правда, второй пункт аргументации требует, пусть и не очень явным образом, разрешения ряда экзегетических и исторических проблем: была ли Последняя Вечеря пасхальной трапезой? Если так, то в таком случае должен был употребляться нектасный хлеб. Или Иисус произвольно нарушил закон ради учреждения "нового" завета? И может ли слово *artos*, которым обыкновенно обозначается обычный (квасный) хлеб, означать также и "опресноки"?

Что касается третьего аргумента, то он часто выдвигался греческими полемистами в христологических спорах с армянами. Сам Никита Стифат участвовал в диспутах с армянами, которые, после завоеваний императоров Македонской династии в X в., вошли в тесное соприкосновение с Византией. Армяне употребляли для Евхаристии нектасный хлеб, а греки обнаруживали параллель между такой практикой и монофизитской — или, более точно, Аполлинариевой — христологией армян: хлеб, знаменующий человечность Христова, дабы отразить Халкидонскую ортодоксию, должен быть "одушевленным" и динамичным, символизируя полноту обладания живыми энергиями человечности. Подражая монофизитам-армянам в использовании "мертвых" азимов (опресноков), латиняне сами впадают в аполлинаризм и отрицают, что у Христа, как у человека, была душа. Итак, на протяжении средних веков и впоследствии, в греческих и славянских пределах латинян считали впадшими в "ересь Аполлинария": это обвинение, между прочим, появляется в сочинениях монаха Филофея, знаменитого русского идеолога XVI в., творца концепции "Москвы, третьего Рима".

После XIII в. возрастание схоластической точности латинского богословия, в частности, озабоченного участью душ после смерти и очистительного огня, нашло отражение и в разнообразных спорах между латинскими и греческими богословами. Скрепляющее унию Исповедание Веры, подписанное императором Михаилом VIII Палеологом (1259—1282), содержало пространный текст, утверждающий, что души, прежде чем насладиться плодами покаяния на Небесах, "были очищены после смерти, пройдя через огонь Чистилища", и что молитва об отошедших в силах избавить их от "мук" или ослабить таковые (12). Хотя византийская традиция всегда признавала молитвы за усопших и правомерными, и необходимыми, считая, что солидарность всех членов Тела Христова смертью не нарушается и что через заступничество Церкви усопшие души становятся ближе Богу, традиция эта игнорировала

понятие об искуплении через "удовлетворение", выражением которого и была законническая концепция "мук чистилища". В этом вопросе византийские богословы в основном были скорее озадачены латинянами, чем впечатлены, и им так и не удалось поместить эту проблему в более широкий контекст учения о спасении, а лишь на таком уровне можно отыскать и обоснованное опровержение латинской доктрины, и альтернативу последней. Даже во Флоренции, где в первый раз состоялось продолжительное обсуждение данного вопроса, дискуссия ограничилась частностями и не затронула понятие об искуплении как таковое (13). А завершился диалог тем, что греки в большинстве приняли подробное и чисто латинское определение проблемы.

На протяжении десятилетий, предшествовавших Собору во Флоренции, когда византийцы все больше узнавали о латинской литургической практике, постепенно возник еще один предмет спора между церквями — вопрос о связи между словами утверждения Святых Даров и призыванием на них Святого Духа в Евхаристическом каноне. Упрекая латинян в том, что в Римском каноне Мессы нет эпиклесиса, то есть призывания Духа, византийские полемисты указывали на ту истину, что все таинства в Церкви совершаются Святым Духом. Николай Кавасила (ум. до 1391 г.), прославленный духовный писатель, в своем "Объяснении Божественной Литургии" (14) обосновывает свои претензии ссылками на авторитет самого латинского обряда, из чего явно следует, что Кавасила признает христианскую подлинность латинского ритуала. Он напоминает, что призывание Святого Духа входит, как часть, в латинский обряд рукоположения и что римская Месса включает в моление *supplices te rogamus*<sup>41</sup> молитву о *Дарах*, которая следует за словами утверждения, и этот факт, по мнению Кавасилы, означает, что слова утверждения сами по себе освящающими не являются. Какова сила этого последнего довода, судить не будем, но ясно, что акцент греков на явственном призывании Святого Духа весьма созвучен традиционному патристическому богословию церковных таинств, и особенно это чувствуется в том, что эпиклесис рассматривается не как противостоящая латинской "формула" освящения, но как правомерное и необходимое исполнение и завершение Евхаристической молитвы, основополагающей частью которой являются также и слова утверждения.

<sup>41</sup> Смирненно Тебя просим (лат.).

### 3. Авторитет в Церкви

В большинстве своем претензии, выставлявшиеся греками латинянам в Средние века, без особого труда могли бы отпасть, если бы обе Церкви признавали какой-то общий авторитет, который мог бы разрешать неизбежные различия, созданные разнонаправленно развивающимися культурами и внешними историческими обстоятельствами. К несчастью, за разнообразными доктринальными, дисциплинарными и литургическими разногласиями стояла и экклезиологическая дихотомия. Любой сегодняшний историк согласится, что средневековое папство явилось плодом продолжительного доктринального и институционального развития, в котором Восточная Церковь не имела ни возможности, ни желания участвовать. Православные до сих пор разбираются с

римо-католиками насчет законности названного развития с точки зрения христианского Откровения.

Реформированное папство XI столетия использовало устоявшуюся западную традицию экзегезы и стало последовательно переносить все, что говорится в Писании о роли Петра (особенно Мф. 16:18, Лк. 22:32 и Ин. 21:15—17), на епископа Римского. Традиция эта Востоком не разделялась, хотя нельзя сказать, что византийцы совсем уж с ней не считались, — некоторые из них при случае обращались к ней, особенно, если составлялись какие-то документы, имевшие своим адресатом Рим, а составитель желал снискать сочувствие Папы. Но на Востоке этой традиции никогда не приписывали определенного и окончательного богословского значения. Византийскими церковными писателями признавалась личная роль Петра как "камня", на котором была воздвигнута Церковь. Лишь поздние полемисты, последовательно антилатинские, выказывали склонность принижать эту роль. Но наиболее просвещенные византийские богословы никогда не опускались до чего-либо подобного. Так, по словам Фотия, Петр — это "начальник апостольского хора, и учрежден как опора Церкви, и провозглашен Истиною хранителем ключей Царства Небесного" (15). Многочисленные места, сходные по смыслу с приведенной цитатой из Фотия, можно отыскать и в византийской экклезиологической литературе, и в гимнографии. Подлинный смысл этих высказываний невозможно понять обособленно от более общих положений, касающихся природы христианской веры, и способа ее сохранения и соблюдения ее преемственности в Церкви.

Ориген, общий источник патристической экзегетической традиции, комментируя стих Мф. 16:18, истолковывает знаменитый *logion*<sup>42</sup> в том смысле, что это есть ответ Иисуса на исповедание веры Петром: Симон становится "камнем", на котором создается Церковь потому, что он выразил искреннюю веру в Божественность Христову. Ориген далее продолжает: "Если и мы тоже скажем: "Ты Христос, Сын Бога Живого", то и мы тоже станем Петром, ... ибо всяк, кто уподобляется Христу, становится камнем. Даровал ли Христос ключи Царства одному Петру, тогда как прочие благословенные люди не могут получить их?" (16). Выходит, что, по Оригену, Петр является не более, чем первым "уверовавшим", а ключи, которые он получил, открыли Врата Небесные ему одному: если другие пожелают последовать за ним, они вольны "подражать" Петру и получают те же ключи. Таким образом, Слова Христовы имеют сотериологическое, а не институциональное значение. Эти Слова лишь подтверждают то, что христианская вера — это вера, выраженная Петром на пути в Кесарию Филиппову. Во всем корпусе патристической экзегетики преобладает именно такое понимание "Петровых" *logia*, и как раз оно сохраняет свою действительность в византийской литературе. В итало-греческой проповеди XII в., приписываемой Феофану Керамеусу, все еще можно прочесть: "Господь дает ключи Петру и всем тем, кто похож на него, так что врата Царства Небесного остаются закрытыми для еретиков, однако легкодоступными для верных" (17). Итак, когда Иисус говорил с Петром, Он провозглашал значение веры как фундамента Церкви, тогда как организация Церкви как стража веры заботила Иисуса во вторую очередь. Получается, что весь

экклезиологический спор Востока с Западом сводится к вопросу о том, вера ли опирается на Петра или же Петр на веру? Вопрос становится совсем ясным, если сравнить две концепции Петрова *преемства*.

<sup>42</sup> Речение (*греч.*). (Мн. ч. — *logia*).

Многие византийские церковные писатели следовали за Оригеном в признании подобного преемства за *каждым верующим*, иные же держались не столь индивидуалистических воззрений на христианство: они понимали, что вера в полной мере может быть реализована лишь в сакраментальном сообществе, где епископ выполняет, очень особенным образом, Христово служение наставления в вере и так сберегает ее. В этом смысле можно говорить о наличии определенного соотношения между Петром, которому Христос сказал: "Утверди братьев твоих (Ак. 22:32), и епископом, которому надлежит охранять веру в поместной Церкви. Раннехристианская концепция, лучше всего выраженная Киприаном Карфагенским (18) в III в., согласно которому престол Петров" принадлежит в каждой Поместной Церкви епископу, остается вечным и очевидным образцом для византийцев. Григорий Нисский, например, мог писать, что Иисус "через Петра вручил епископам ключи небесных почестей" (19). Псевдо-Дионисий, говоря об "иерархах" — то есть о епископах земной Церкви, — ссылается непосредственно на образ Петра (20). Число таких примеров можно без труда умножить, причем подобные цитаты обнаруживаются в текстах позднего периода и они, к тому же, совершенно не зависят от полемики с латинянами. Преемство Петрово усматривается повсюду, где хранилась истинная вера, и как таковое оно не могло быть отождествлено с каким-то географическим пунктом или монополизировано какой-то единственной Церковью или личностью. Значит, византийцам не удалось понять выработавшееся в Средние века на Западе понимание первенства Рима. Так, в XIII в., вскоре после захвата Константинополя крестоносцами (1204 г.), у Николая Месарита, обращавшегося к латинянам, можно было прочесть следующее:

*Вы пытаетесь представить Петра учителем одного лишь Рима. Тогда как божественные отцы говорили об обетовании, сотворенном для него Спасителем, как об имеющем кафолический смысл и распространяющемся на всех тех, кто веровал и верует, вы называете себе узкое и ложное толкование, приписывая это одному лишь Риму. Будь это верно, было бы невозможно для каждой Церкви верных, а не только для той, что в Риме, обладать Спасителем должным образом, и нельзя было бы каждой Церкви зиждиться на камне, то есть на учении Петра, в соответствии с обетованием (21).*

Очевидно, что этот текст Месарита подразумевает такое понимание Церкви, которое признает полноту кафоличности в каждой *поместной и местной* Церкви в том смысле, в котором апостольские отцы могли говорить, например, о "Католической Церкви, пребывающей в Коринфе". Кафоличность и, таким образом, также истина и апостольство, становятся Богоданными свойствами, принадлежащими всякому сакраментальному и сосредоточенному вокруг



Евхаристии сообществу, которое обладает истинным епископатом, имеет истинную Евхаристию и, следовательно, подлинное присутствие Христово. Мысль, что какая-нибудь отдельная Церковь могла бы быть более способной, в полном богословском смысле, сравнительно с иными церквями, хранить веру Петра, была византийцам совершенно чужда. Согласие епископов, а не авторитет какого-то одного епископа — вот что виделось им высочайшим из возможных знамений истины. Отсюда постоянное подчеркивание византийцами авторитета соборов и их неспособность понять римскую концепцию папства. Не в том дело, что сама идея первенства была чужда византийцам; они, как правило, понимали ее как вопрос соборного законодательства, а не как функцию, дарованную Богом какой-то одной Церкви.

#### 4. Два понимания первенства

*Одно важное различие между восточным и западным подходами заслуживает особенного подчеркивания... Идея апостольства играла весьма ограниченную роль в развитии Церкви в восточных провинциях, но... Рим обязан своим престижем в Италии и иных западных провинциях... тому почитанию, которым юные христианские общины Запада окружали святого Петра, преемниками которого притязали быть римские епископы (22).*

Историки часто упоминают то обстоятельство, что Рим был единственной Поместной Церковью на Западе, способной притязать на "апостольское" происхождение и привлекать паломничества *ad limina apostolorum*<sup>43</sup>. На Востоке же бесчисленные города и менее значительные населенные пункты могли доподлинно приписывать основание в них церковей Петру, Павлу, Иоанну, Андрею или иным апостолам. Эти разнообразные "апостольства" не влекли за собою каких-то юрисдикционных претензий: епископ Иерусалимский долго, еще и в IV в., оставался всего лишь ставленником или викарным епископом митрополита Кесарийского, поскольку гражданской столицей Палестины была тогда Кесария.

<sup>43</sup> К порогам апостольским (лат.). Так называлась обязанность западноевропейских епископов раз в 5 лет посещать Рим.

Когда же Собор в Никее, в своем знаменитом Каноне 6, неясно упоминает "древние обычаи", признающие исключительное первенство за церквями Александрии, Антиохии и Рима, то выбор этих поместных церковей определялся не столько тем обстоятельством, что их основали апостолы, но тем фактом, что располагались эти церкви в самых важных городах империи. Будь апостольство критерием, на чем настаивают позднейшие западные истолкования, вряд ли Александрия, которая, как утверждается, основана Марком, фигурой не первого апостольского ряда, могла бы превысить по значимости своего положения Антиохию, присутствие Петра в которой засвидетельствовано Новым Заветом. Восток оставался прагматичным в своем определении универсального или локального первенства среди церковей, и этот подход делал столкновение неминуемым, так как Рим признавал за "апостольским" критерием первенства

какое-то абсолютное и догматическое значение. На деле же, в самой Византийской империи этот "прагматизм" означал приспособление к структуре государства, и это приспособление к административному делению империи объясняет текст Канона 28 собора в Халкидоне:

*Отцы по праву даровали преимущества престолу старого Рима, потому что это был императорский город. А сто и еще более пятидесяти религиозных епископов [в Константинополе, 381 г.], движимых теми же соображениями, даровали равные преимущества Пресвятому престолу нового Рима, справедливо рассудив, что град, который почтен присутствием императора и сената и который наслаждается преимуществами, равными привилегиям старого имперского Рима, должен, также и в церковных делах, быть возвеличен так, как это и есть, и стать вторым после него.*

Этот текст не имел в виду нанесения ущерба престижу Рима (на самом деле он появился ради отвержения притязаний Диоскора Александрийского, которого Халкидонский собор низверг с престола); но он определенно исключал "Петровское" толкование главенства Рима

*и соответствовал логическому развитию церковного организма в Византийскую эпоху, который, начиная с эры Константина, признавал принцип совпадения церковного административного деления со светской структурой империи (23).*

Как мы видели выше, преемство Петра считалось имеющим отношение к епископскому служению, наличествовавшему во всякой Церкви, и в этом преемстве усматривалась ответственность, с которой любой "преемник Петров", в том числе и епископ Рима, мог не справиться. Богослов ХTV в. Симеон Фессалоникский мог потому написать:

*Не стоит противоречить латинянам, когда они говорят, что епископ Рима — первый. Это первенство не вредно для Церкви. Пусть они только докажут его верность вере Петровой и вере преемников Петровых. Если так станет, пусть он пользуется всеми преимуществами Петра... (24).*

## **5. Значение схизмы**

Культурные и исторические различия могли легко приводить к богословским расхождениям; но подобным расхождениям вовсе не обязательно было становиться неразрешимыми противоречиями. Разногласия и даже яростные столкновения между Востоком и Западом случались и прежде, еще в IV столетии, но, несмотря на вновь и вновь возобновляющуюся напряженность, вплоть до XI столетия существовала взаимно признанная процедура разрешения затруднений: собор. Совместные соборы, устраиваемые обыкновенно на Востоке, созываемые императором, на которых римским легатам предоставлялось почетное место, служили высшей инстанцией, разрешающей возникающие затруднения. Так, кризис, который восстановил Фотия против папы Николая I, в конечном счете завершился на последнем Соборе (879—880 гг.). Тем самым была выполнена упомянутая процедура, а Собор, по мнению

Православной Церкви, имел ранг почти того же Уровня, что и прежние вселенские соборы.

Реформированное папство XI столетия обрело германскую ориентацию и определенно утратило былую доброжелательность к такого рода соборности. Крестоносцы в свою очередь очень постарались восстановить друг против друга все культурно отличные цивилизации Востока и Запада. А когда папство, сотрясаемое великой западной схизмой<sup>44</sup>, и Византия, теснимая угрожавшими ей турками, наконец согласились собрать объединительный собор во Флоренции, было уже слишком поздно для создания атмосферы взаимного уважения и доверия, а лишь в такой атмосфере может происходить подлинный богословский диалог.

<sup>44</sup> Так называется исторический период, когда в Западной Церкви одновременно Действовало двое, а то и трое римских пап (1378—1449 гг.).

## Примечания

1. Peter of Antioch, *Letter to Michael*; ed. Cornelius Will, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae extant* (Leipzig, 1856), p. 196.
2. Photius, *Encyclical*, 8; PG 102:725c.
3. Mansi, XVII, 520E.
4. Photius, *Mystagogy*, 89; PG 102:380-381.
5. Athanasius, *To Serapion*, III, 1; PG 26:625B.
6. Cyril, *Thesaurus*; PG 68:148d.
7. Maximus the Confessor, *Letter to Marinus*; PG 91:130AD.
8. Этот довод есть у Фотия: *Mystagogy*, 59; PG 102:337.
9. Gregory of Cyprus, *Tome of 1285*; PG 142:240c.
10. Gregory Palamas, *Apodictic Treatise*, I, 9; ed. R. Bobrinskoy, in P. Chrestou, *Patama Synggrammata* (Thessaloniki, 1962), I, 37.
11. Michael Cerularius, *Letter to Peter of Antioch*; ed. Will, *Acta et Scrip/a*, p. 179-183.
12. Mansi, XXIV, 70A.
13. См. важнейшие документы по этой дискуссии, опубликованные L. Petit in *PairOr*, 15 (Paris, 1903), p. 1-168.
14. Nicholas Cabasilas, *Explanation of the Divine Liturgy*, chs. 29-30; ed. Perichon, SC 4 bis (Paris: Cerf, 1967), p. 179-199; trans. J. M. Hussey and P. A. McNulty (London: SPCK, 1960), p. 71-79.
15. Photius, *Horn.*, 1; trans. in C. Mango, *The Homilies of Photius* (Cambridge; Harvard University Press, 1958), p. 50.
16. Origen, *Horn. in Matt.*, XII, 10; ed. Klostermann GCS 40 (Leipzig, 1935), p. 85-89.
17. Theophanes Kerameus, *Horn.*, 55; PG 142:965d. Более обобщающий взгляд на святоотеческое толкование Мф. 16:18 см., в частности: J. Ludwig, *Die Pri-matworte Ml. 16. 18, 19 in der altkirchlichen Exegese* (Munster, 1952); and J. Meyendorff, «St. Peter in Byzantine Theology,» *The biblacy of Peter in the Orthodox Church*, ed. J. Meyendorff (London; Faith Press, 1963), p. 7-29.
18. О Киприане, см., напр.: A. d'Ales. *La theologie de St. Cyprien* (Paris: Beauchesne, 1922); P.-Th. Camelot, «St. Cyprien et la biblaute», — в изд.: Истина 4, 1957, 421-434; ср. также введение М.Бевено и его примечания в кн.: Cyprian *De catholicae ecclesiae unitate* in ACW 25. (Westminster: New-man, 1957.)
19. Gregory of Nyssa, *De castigatione*; PG 46:312c.
20. Pseudo-Dionysius, *Eccl. hier.*, VII, 7; PG 3:561-564.

21. Николай Месарит. — в кн.: A. Heisenberg, ed., *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, II. *Die Unionver-handlungen von 30. Aug. 1206*, in *AbhMunchAk*, phil. Klasse (1923) II, p. 34-35.
22. Francis Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium* (Cambridge: Harvard University Press, 1958), p. 39.
23. J. Meyendorff, *Orthodoxy and Catholicity* (New York: Sheed & Ward, 1956), p. 74.
24. Symeon of Thessalonica, *Dialogus contra haereses*, 23; PG 155:120AB.

## 8. СТОЛКНОВЕНИЕ С ЗАПАДОМ

За исключением Варлаама Калабрийского, ни у одного из главных участников великих богословских споров, завершившихся в 1351 г., не было никаких систематических знаний о богословии Запада. В прениях греков с латинянами обе стороны пользовались одними и теми же формулами, но каждая сторона использовала их в совершенно разном контексте. И сам Варлаам, несмотря на свое двойное богословское образование, вряд ли может считаться выдающимся представителем западной богословской мысли; скорее он напоминает манипулятора идеями, и на него, похоже, повлиял номинализм.

Между тем формальные соборные решения 1341 и 1351 гг., одобряя и поддерживая богословие действительного "участия" человека в Боге и, следовательно, признавая реальность различия между "сущностью" и "энергией" в Боге, оказывались явно несовместимыми с латинским богословием того времени. Для серьезного диалога по поводу содержания названных решений, а также их истинного соотношения с патристическим Преданием, с одной стороны, и с латинской схоластикой, с другой, потребовалось бы больше времени, более обширных исторических познаний, а также подлинной непредвзятости и открытости сознания. Очевидно, что эти условия не исполнялись обеими сторонами, но — и это станет главной темой настоящей главы — они начинали осуществляться в Византии лишь постепенно, в последнем столетии существования империи.

### 1. Круг Кантакузина

Тесть законного императора Иоанна V Палеолога, сам бывший императором между 1347 и 1354 гг., Иоанн Кантакузин оказал решающее влияние на окончательное торжество паламизма в Византии, а после своего отречения от трона оставался в течение почти сорока лет могущественной политической и интеллектуальной фигурой в византийском обществе. Постригшись в 1354 г. в монахи, он, тем не менее, оставил в своем личном распоряжении довольно средств и влияния, чтобы выступать в роли щедрого мецената византийских интеллектуалов. Проводя время в странствиях между Константинополем и Мистрой в Пелопоннесе, он субсидировал в обеих главных своих резиденциях переписывание рукописей и разработку научно-образовательных замыслов.

Кантакузин сам был богословом, ему принадлежат ученые апологии паламизма и пространное опровержение ислама. На протяжении всей своей жизни он, однако, не терял из виду западное христианство и несколько раз участвовал в дебатах с папскими посланниками. Церковный союз с Римом в то время

постоянно стоял на повестке дня дипломатии как условие крестового похода Запада против угрожающих Византии турок. Многие византийцы, в том числе и Иоанн V Палеолог, преемник Кантакузина, были готовы с поспешностью принять все условия Папы, лишь бы поскорее получить военную помощь. При поддержке большинства в церковных кругах — особенно учеников Паламы, занимавших важнейшие места в иерархии, — Кантакузин защищал ту мысль, что предполагаемая уния может быть заключена лишь через разрешение на совместном Соборе тех богословских вопросов, которые разделяли Восток и Запад. Он оправданно не верил в западную помощь и полагал, что она вряд ли окажется решающей, и, как и большинство византийского населения, считал, что турецкое завоевание предпочтительнее измене Православию.

Он никогда не выступал против контактов с Западом, но неоднократно предлагал завязать серьезный богословский диалог и деятельно поддерживал тщательные приготовления византийской стороны к этому вероятному диалогу. Несомненно, необходимой предпосылкой такого диалога была осведомленность насчет латинского богословского мышления, и именно в окружении Кантакузина латинские богословские источники постоянно переводились на греческий язык. Сам император прибегал к некоторым из них в своей полемике с исламом, а его секретарь и друг Димитрий Кидонис, при одобрении и поддержке со стороны Кантакузина, всю свою жизнь положил на перевод томистских текстов и изучение томизма. Между тем другой друг, Николай Кавасила, возрождал сакраментальный мистицизм в лучших традициях греческих отцов. В своей беседе с легатом Рима Павлом в 1367 г. Кантакузин пространно изложил свою убежденность в том, что уния никогда не сможет быть введена указом императора: "Это невозможно в нашей Церкви, — сказал он, — потому что веру нельзя навязать силой" (1). Его понимание сложившейся ситуации было как нельзя более реалистичным, поскольку большая часть православного мира уже не была подвластна византийскому императору. Большинство греческого населения подпало к тому времени под турецкую оккупацию, балканские славяне были независимы и политически, и в своем церковном устройстве, а русские вряд ли приняли бы без сопротивления любые объединительные проекты, начертанные без их участия. Византии просто не приходилось надеяться на государственное законодательство как орудие обустройства дел Церкви, подобно тому как это бывало во времена Фотия. Единственной надеждой для нее оставалась возможность получить в грядущем диалоге интеллектуальное превосходство. И Кантакузин делал все, что мог, чтобы оснастить Византию необходимым интеллектуальным инструментарием, без которого она не могла бы совершить то, что и ему, и его современникам не только представлялось непрямым предположением объединения, но и казалось возможным: они рассчитывали на богословскую победу Востока над Западом на объединительном Соборе.

На основаниях, положенных кружком Кантакузина, выросло два или три поколения интеллектуалов, часто коренным образом расхопившихся в проблеме выбора предлагавшихся богословских источников. Исследование сочинений и мышления этих "потомков Кантакузина" началось лишь недавно, но на текущей стадии развития нашей науки уже ясно, что, несмотря на отдельные провалы и

крупные погрешности, они осуществляли "глубинный выход" на западное богословие.

## 2. Гуманисты и томисты

Энциклопедические интересы Кантакузина побуждали его оказывать материальную поддержку всем формам познания, включая изучение мирской философии, а эта традиция никогда в Византии не умирала, но продолжала жить в немногочисленной и очень тонкой прослойке, состоявшей из аристократов и интеллектуалов. Постановления соборов XI и XII вв. предостерегали гуманистов против опасности, сопряженной с усматриванием в греческой философии критерия богословской мысли, но Варлаам Калабрийский — (вначале) протеже Кантакузина — вышел за пределы допустимого, низводя богословие на уровень интеллектуального умствования и дискурсивного познания. Собор 1341 г. знаменовал его поражение и осуждение. Захват в 1347 г. власти в империи Кантакузином совпал по времени с полнейшей победой Паламы и исихастов, а гуманисты восприняли это как несчастье, тем более, что антипаламистская партия рекрутировала своих приверженцев по большей части именно в гуманистических кругах. Ясно, что Византийская Церковь отвергала гуманизм в духе платонизма и отказывалась принять те образцы гуманистической цивилизации, которые Запад в то время усваивал (2). Именно в этот момент ряд выдающихся гуманистов, интеллектуальные праотцы которых — Фотий, Михаил Пселл, Феодор Метохит — презирали латинян за "варварство", совершают открытие: оказывается, что латинский Запад, в частности Италия, — это последнее убежище истинного эллинизма.

Димитрий Кидонис (ок. 1324—ок.1398), близкий политический союзник Кантакузина, явно принадлежал к этой категории. В молодости он был истовым православным, случалось, что его тревожили даже протокольные требования, которые, как дипломат, обязан был блюсти посол империи при Папском престоле: уж не наносили ли вред его вере такие формы обращения к Римскому понтифику, как "Ваше Блаженство", "святейшество", "пастырь всех", "Отец" и "викарий Христов"? (3). Но затем, как-то вдруг, Кидонис открыл для себя томизм. Когда дипломатические обязанности заставили его вплотную заняться изучением латыни и он стал брать уроки у одного доминиканца из Перы, ему попала в руки "Сумма против язычников", которую он решил использовать в качестве учебного пособия. Эффект, произведенный этой книгой на друга Варлаама, озадаченного недавней (в 1347 г.) победой исихастов, оказался поразительным. Латиняне, которых византийцы считали неспособными подняться над такими занятиями, как война или торговля (4), знали греческую философию. "Поскольку византийцы не пеклись о своей собственной [греческой] мудрости, они полагали латинские рассуждения латинским же изобретением". На самом же деле, если не пожалеть времени и труда, чтобы обнажить смысл латинских книг, скрытый под покровом чуждого наречия, то можно обнаружить, что "они выказывают великое рвение к блужданию по тем лабиринтам Аристотеля и Платона, к которым наш народ никогда не проявлял любопытства" (5).

С одобрения Кантакузина и при его поддержке Димитрий продолжил свои занятия переводами. Вся "Сумма против язычников", большая часть "Суммы богословия", а также многие важные сочинения Августина и Ансельма стали доступными в греческих переводах современникам Димитрия и следующим поколениям византийских богословов. Сам Кантакузин воспользовался переводом Димитрия сочинения доминиканца Рикольди де Монтекроче "Опровержение Корана" в качестве источника при написании собственных антиисламских произведений.

Переводческие труды, встречи с латинянами, путешествия в Италию — все это укрепило Димитрия Кидониса в убежденности, что томизм на самом деле более "греческий", чем паламизм. И в этом он определенно был прав. Восторженное отношение к интеллектуальным возможностям как схоластики, так и итальянского Ренессанса, привело его, в конечном счете, на пост главного советника императора Иоанна V в проводимой последним объединительной политике. Где-то около 1363 г. он, правда неофициально, присоединился к Римско-Католической Церкви. Он опубликовал ряд трактатов в защиту "Филиокве", написанных с томистской точки зрения, которую он принял; но после синодального осуждения, постигшего его брата Прохора (который также переводил Фома Аквинского и был убежденным противником Паламы) в 1368 г. по инициативе царствующего патриарха Филофея, Димитрий расстался со всеми надеждами на дальнейшее развитие светского эллинизма в Византии. Тем не менее Димитрий продолжал, с убежденностью и очевидной искренностью, играть политическую роль поборника унии до конца жизни. Но чтобы понять истинное значение его обращения, нужно помнить, что именно Древняя Эллада — а не Рим или Константинополь — была для него мерилom мудрости. В 1365—1369 гг., к примеру, в письме к философу Георгию, он объясняет свою предрасположенность к св. Фоме тем, что Фома выше Платона (6); а в его очаровательном небольшом трактате *"De contemnenda morte"* (7) (О пренебрежении смертью) бессмертие трактуется в чисто платонических терминах, без единого обращения к христианской вере. Конечно, Димитрий в то же самое время писал служебные богословские трактаты и проповеди без прямых философских обертонov. Такая двойственность интеллектуальной жизни была характерной для византийских гуманистов до и после Кидониса. Религиозная эволюция многих "латинофранов" XIV и XV вв. следовала тому же образцу.

Что бы ни говорили о случае братьев Кидонисов, воздействие их переводов оказалось намного более обширным, чем вопрос об их личных убеждениях или о выборе, который приходилось делать каждому из братьев лично. Это воздействие, к примеру, привело некоторых греков к принятию самым прямым образом римско-католической веры, а кое-кто даже вступил в орден доминиканцев. Именно так поступили Мануил Каликос (ум. в 1410 г.) и Максим Хрисоверг (ок. 1430 г.), причем в их обращении греческий гуманизм сыграл меньшую роль, чем в случае Димитрия. Другие, как, например, ученый муж Мануил Хрисолор (ум. в 1415 г.), находили у св. Фомы не столько богословскую "истину", сколько доказательства интеллектуального авторитета латинян. Мануил принял предложение преподавать греческий язык во

Флоренции, а позднее сыграл одну из ведущих ролей на Соборе в Констанце, где его даже выдвигали кандидатом на Папский престол. Из представителей следующего поколения прославился кардинал Виссарион, сделавший очень похожую интеллектуальную и личную карьеру. Для всех этих интеллектуалов, пропитанных "греческой мудростью", паламизм символизировал отвержение светского гуманизма. Именно Прохор Кидонис стал тем, кто впервые написал опровержение паламизма, используя томистские доводы: томизм и "латинофрония" стали, следовательно, очевидным решением для небольшой кучки интеллектуалов, не принимавших паламитского стиля мышления.

Но и богословы-паламиты тоже выиграли от появления переводов с латыни. Были среди них даже такие, которые пробовали преодолеть дилемму между паламизмом и томизмом. Нил Кавасила, который был предшественником Григория Паламы на кафедре архиепископа Фессалоникского (ум. в 1363 г.), а ранее бывший наставником Димитрия Кидониса, по словам Димитрия, выражал "страстный восторг по поводу книг Фомы" (8). Нил Кавасила стал среди греков первым писателем, не только обладавшим полнотой знания о латинском богословии, но и прибегавшим к этим знаниям в своих писаниях в пользу паламизма и против "Филиокве". То же самое, хотя и в несколько меньшей мере, верно и в отношении Иосифа Вриенния (ум. в 1439 г.), просвещенного "наставника", сведущего в латыни, посла на Соборе в Констанце и, несмотря на все это, яростного противника любого доктринального компромисса с латинянами. Еще один томист-паламит, Георгий-Геннадий Схоларий, действовал во Флоренции до того, как стал первым Патриархом под властью турецких оккупантов.

### **3. Богословы-паламиты: Николай Кавасила**

Упорное противление паламизму обособленных и немногочисленных, но влиятельных интеллектуалов и осложнения, проистекавшие из противоречий в отношениях между Востоком и Западом, суть обстоятельства, объясняющие появление на протяжении рассматриваемого периода очень большого числа паламитских сочинений, написанных выдающимися византийцами. Наряду с уже упоминавшимися Нилом Кавасилой и Иосифом Вриеннием, особенного упоминания заслуживают, ввиду их важности, имена Иоанна Кантакузина и патриарха Филофея Коккина (1353—1354, 1364—1376).

В том же узком кругу Кантакузина обретался и замечательный богослов-мирянин Николай Кавасила (ок. 1320 — ок. 1390). Он приходился Нилу Кавасиле племянником и был близким другом Димитрия Кидониса, а также переписывался с ним. Условия, в которых формировался Николай Кавасила, были очень сходными с окружавшими Димитрия, и, подобно своему другу, он поднимался по чиновничьей лестнице, делая карьеру в тени Кантакузина. Однако если по отречении Кантакузина (в 1354 г.) Кидонис полностью посвятил себя делу унии с латинянами, то Кавасила стал самобытным выразителем патристического сакраментального богословия.

Главными богословскими произведениями Кавасилы стали книга "Жизнь во Христе", емкое и очень большое по объему духовное и богословское объяснение церковных таинств под названием "Толкование Божественной



Литургии", а также три проповеди мариологического характера. Время от времени важные богословские мысли попадают в составленные им *"Encomia"* (хвалениях) различных святых. Хотя некоторые комментаторы не находят большого соответствия между его богословием и паламским (9), на самом деле между обоими богословами имеет место полное единство в источниках вдохновения и целях: оба утверждали, что общение с Богом во Христе через Духа есть единственно истинный смысл человеческой жизни. Кавасила даже написал коротенький, но яростный памфлет против антипаламита Никифора Григоры и ясно обрисовал позиции сторон в конфликте. Его главные богословские труды мыслились еще и манифестом, пусть не явным, сопротивления идеологии гуманистов, хотя многие из них были его личными друзьями. Мысль Кавасилы представляет собою что угодно, но только не бегство в мистику от насущной повседневности. Прямых цитат из Паламы в его работах не встречается, но многие фрагменты "Жизни во Христе" пересказывают "Триады" Паламы. Подобным же образом он практически обходится без цитат из отцов Церкви, однако едва ли не на каждой странице книги можно найти параллели с сакраментальными высказываниями Иоанна Златоуста или Кирилла Александрийского. Величие Кавасилы в том, что он успешно защищал богословие общности с Богом в эпоху, которая бросила ему вызов, и не впадал при этом ни в схоластику, ни в скандальную полемику. То, что у Паламы выражалось через понятия, Кавасила изображал как экзистенциальную реальность, доступную не только монаху-исихасту, но и каждому христианину. Чтобы понять богословские достижения Византии XIV в., стоит читать Паламу и Кавасилу параллельно.

В своем "Толковании Божественной Литургии" Кавасила иногда излагает мысли, кажущиеся производными от построений Псевдо-Дионисия и от символизма последнего. Но если сравнить его с самим Дионисием и другими средневековыми авторами, писавшими о Литургии, становится ясно, что Кавасила являет собой шаг вперед по направлению к сакраментальному реализму, который был ближе раннехристианскому пониманию церковных таинств. Этот реализм пропитывает "Жизнь во Христе", где автор выказывает больший интерес к сакраментальному богословию и духовности, чем к объяснениям частных подробностей различных обрядов. В первой главе этого труда Кавасила прилагает немало старания, чтобы показать, что Божественная жизнь, которая будет "совершеннее" в *eschaon*<sup>45</sup>, тем не менее есть живой опыт и в настоящем (10). Крещение есть новое рождение к этой жизни. Как у ранних греческих отцов, в богословии Крещения Кавасилы положительное понятие "нового рождения" преобладает над негативной концепцией "отпущения грехов". В той новой жизни, в которую человек вступает через Крещение, он получает "опыт": "Он становится оком, чтобы зреть свет" (11).

<sup>45</sup> Конец, последний предел (греч.). Подразумевается смерть и Страшный Суд.

Если Крещение дает новое бытие, то Миропомазание — дар Духа — дарует "энергию" и "движение", *свободные* проявления, позволяющие личности воспользоваться радостями благодати Крещения (12). В Евхаристии Христос дарует человеку не "что-то от Себя, но Себя"; "таково предостохвальное

бракосочетание, к которому Жених ведет Церковь как Девственную Невесту,... когда мы становимся плотью от Его плоти и костью от Его кости" (13). Парадокс существования Церкви в том, что "как дети, мы остаемся свободными, но мы также и зависимы от Него как Его члены" (14). Освящение приходит только от Христа (15), но святость состоит в сообразовании наших *воль* с Его Божественной волей. Кавасила проясняет последнее положение, рассматривая понятие "святости" в Церкви: чудеса есть дары Божий, получаемые не за какие-то личные заслуги, и сами по себе не составляют святости — это свободное человеческое достижение (16).

Наряду с изображением Христовым по апостолу Павлу, когда Христос представляется Главою Церкви, Кавасила говорит о Христе, как о "сердце" Тела: "Подобно тому как воскресший Христос не ведает смерти, так и члены Христовы никогда не вкусят смерти. Да и как смерть сможет коснуться членов, [находящихся] в общении с живым сердцем?" Этот отрывок и параллели к нему приводят нас к пониманию той весьма личной манеры, в которой Кавасила описывает христианское таинство (17). К тому же эти фрагменты показывают, сколь многим он обязан антропологии Макария, которая господствовала в исихастских кругах и которая помещала центр того психосоматического комплекса человека именно в сердце.

Экклезиология, понимаемая через Евхаристию, которая, по Кавасиле, есть "венец" всех таинств, а не только одно из них (18); опора духовности на живом опыте Христа и теоцентрическая антропология — эти стороны наследия Кавасилы явно контрастируют с идеологией гуманистов. Этот контраст не означает, тем не менее, что Кавасила выражал, когда бы то ни было, даже в своих полемических работах, какое-то систематическое предубеждение против латинского Запада. Мы уже видели, что даже упрекая латинян за удаление эпиклезы из Евхаристического канона, он ссылается на авторитетность самого латинского обряда, законность которого Кавасила таким образом признает. Очевидно, что его отношение к Западной Церкви было очень близко воззрениям на этот предмет его друга Кантакузина, который не щадил своих сил, пытаясь объяснить паламитское богословие легату Павлу и отыскать пути к свободному диалогу на совместном соборе. Можно уподобить подход Кавасилы и взглядам патриарха Филофея, одоббившего этот замысел и приглашавшего иных патриархов к участию в его осуществлении, но при этом выражавшего пожелание, чтобы "на соборе наше учение было показано лучше латинского, так чтобы они могли присоединиться к нам в общем исповедании веры" (19). В следующем столетии, когда Папа наконец согласился с проектом созыва собора, паламит Марк Эфесский всходил на отплывающий в Феррару корабль с теми же упованиями и устремлениями.

#### 4. Флоренция

Невзирая на многочисленные небогословские факторы, повлиявшие на обстоятельства, в которых проходил Ферраро-Флорентийский собор, само событие имело огромное богословское значение. Уже то, что Собор был созван, означало, что со стороны Рима делалась очень важная уступка, — Папы XIII и XIV вв. систематически отказывались пойти на эту уступку, несмотря на

многократные обращения Византии. Проведение объединительного Собора, на котором можно свободно обсудить все различия — в том числе и те, которые Рим уже принял у себя, — могло, по сути дела, поставить западные доктринальные разработки перед своего рода судом. Эта уступка папства стала возможной лишь по причине "соборного" вызова со стороны соборов в Констанце и Базеле. Чтобы показать, что собора без Папы не бывает, Евгений IV уступил и согласился, что Папе также может понадобиться собор.

Но в то время как небольшая кучка "латиноумствующих" гуманистов из числа византийцев была готова на союз посредством простого принятия папских учений, огромное большинство византийцев, включая консервативных паламитов, считало Собор нормальным путем к объединению на основе Православия. Однако впечатляющая и формально очень представительная византийская делегация, прибывшая в Феррару, столкнулась с серьезными затруднениями. Во-первых, имелся внутренний раскол по вопросу о знании: хотя формально им пришлось записаться в паламиты, иначе бы их просто не рукоположили в епископы, на самом деле некоторые важные делегаты были варлаамитами и, значит, без особого доверия относились к возможной достижимости подлинного познания божественных истин. Во-вторых, несмотря на продолжительные связи с Западом в предшествующие Собору десятилетия, византийцы (возможно, из-за влияния их теории о "пентархии", признававшей Папу Патриархом всего Запада) как будто бы не понимали глубоких последствий тех экклезиологических споров, которые раздирали в то время Запад, не сумели воспользоваться этими внутризакпадными раздорами. Они решили вести переговоры с Папой потому, что им казалось, что он вправе высказываться от имени всех латинян и в силах организовать немедленную военную помощь против турок. И, наконец, представительность византийской делегации была внешней и чисто формальной — делегацию, в действительности, пришлось набирать из числа немногочисленных представителей очень узкой элиты Константинополя, который к тому времени превратился в умирающий город, где жило едва ли более 50000 человек (20), да плюс к этому еще парадругая принадлежащих империи крошечных владений на островах Эгейского моря и по его берегам. Миллионы восточных христиан — епископы, священство, миряне — на Среднем Востоке, в Малой Азии и на Балканах уже находились под турецкой оккупацией, приспосабливаясь к новой обстановке и, в общем, не слишком веря в возможный крестовый поход латинян. Московская Русь тем временем все равно относилась к Западу с подозрением.

И все же эти заведомо неблагоприятные предпосылки не помешали Ферраро-Флорентийскому собору стать удобным случаем для полезного, драматичного и в основе своей свободного богословского диалога.

Постановление "*Laetentur caeli*"<sup>46</sup>, подписанное наконец 6 июля 1439 г., появилось как итог этого богословского диалога, — и как же далек был этот результат Собора от той богословской "победы", на которую надеялись в кружке Кантакузина. Постановление устраняло один повод для трений между греками и латинянами: проблему хлеба, употребляемого в Евхаристии, объявляя, что и квасный, и пресный хлебы пригодны для Таинства. В постановление были

включены и три доктринальных определения: об исхождении Святого Духа, о чистилище и о главенстве Рима.

*Относительно "Филиокве" постановление подтверждало предпосылку об отсутствии существенного различия между греческими и латинскими отцами в их учении о Троице и определяло исхождение в традиционно латинских, августиновских терминах (ex utroque aeternalliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit)<sup>41</sup>. Более того, явственно подтверждалось, что "Филиокве" было добавлено к Символу Веры законным образом (licite ac racionabiliter)<sup>48</sup>. Давалось понять, что грекам вовсе не обязательно менять их текст Символа Веры.*

<sup>46</sup>О радостях небесных (лат.).

<sup>47</sup> Об обоих вечно, поскольку от одного начала и единым духновением происходит (лат.).

<sup>48</sup>Позволительно и притом рассудительно (разумно) (лат.).

Определение чистилища — это текст, столь же пространный и подробный, как и тот, что говорит об исхождении, — оказался равно удаленным от общепринятых на Востоке представлений об участи души после смерти. Здесь формулировалась латинская средневековая доктрина об очищении после смерти, причем для этого "очищения не всегда были даже обязательны какие-то достаточные "плоды покаяния", проявлявшиеся еще до кончины. В определение входило формальное заявление о некрещеных душах, которые "нисходят прямо в ад" (*mox in inferum descendere*)<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Сразу в преисподнюю опускаются (лат.).

Определение о первенстве утверждало, что Римский понтифик, "истинный наместник Христов" — это "глава всей Церкви, Отец и Учитель всех христиан", и что ему, в блаженном и благословенном Петре, "была дана полная власть пасти, наставлять и возглавлять Вселенскую Церковь". Определение это было явно направлено в сторону западных участников Собора, даже более чем в сторону греков и в этом частном отношении оно достигло желанного результата — по сути дела единственного крупного результата, достигнутого Собором во Флоренции (21). Византийцы успокоили свою совесть, добившись вставки, которая, на их взгляд, ограничивала власть Папы: "в согласии с деяниями вселенских соборов и святыми канонами".

*Православные апологеты часто утверждали, что греки, подписывая этот документ, находились под физическим и моральным давлением, но с этим трудно согласиться, потому что Марк Эфесский отказался ставить свою подпись, но вернулся домой целым и невредимым. Следует также предположить, что все прочие на момент подписания полагали себя правыми по богословским взглядам, или же, по меньшей мере, по политическим. Вскоре, правда, греческие делегаты в*

*большинстве своем поменяли свое мнение, а те из них, кто сохранил верность своей подписи, полностью растворились в мире итальянского Ренессанса и папской политики, прекратив тем самым оказывать какое бы то ни было влияние на своих соотечественников.*

Среди греческих участников Собора выделяются четыре крупные личности, сыгравшие ведущие интеллектуальные роли в Ферраре, во Флоренции и в годы, непосредственно следовавшие за Собором: это — Марк, митрополит Эфесский; Виссарион, митрополит Никейский; и два светских архонта: Георгий Схоларий и Гёмист Плифон. Виссарион возглавлял большинство греков, которые в конечном счете подписали постановление об унии, а остальные являли собою три достаточно разные формы оппозиции унии.

Марк Евгеник (1392—1444) был поставлен Митрополитом в Эфесе 1 год до Собора (в 1437 г.). Богословию он учился у Иосифа Вриен-ї, а философии — у Гемиста Плифона; у Плифона он прошел на-Рмного более основательную философскую подготовку, чем подготовку, обычную для монашеских кругов. Мнение Марка о латинском Западе совпадало со взглядами кружка Кантакузина, существовавшего в предыдущем столетии; и он был готов признавать собор Вселенским до тех пор, пока не потерял надежду на торжество истины. В начале заседаний в Ферраре, по подсказке кардинала Чезарини, Марк направил папе Евгению предварительное обращение, в котором призвал "святейшего отца" принять "его детей, грядущих с Востока" и "ищущих его объятия". Но при этом Марк подчеркнул минимальное условие истинного единства: удаление вставки, односторонне введенной латинянами в общий Символ Веры (22). По мере того как прения уходили все дальше в противоположном направлении, его позиция, понятно, становилась все непримиримее. В прениях со стороны греков выступали, главным образом, или он, или Виссарион. Слабость его аргументации состояла в явной неспособности подняться над формально обсуждаемыми вопросами — чистилище, "Филиокве", эпиклеза — и взяться за действительные проблемы, такие как юридическая концепция Ансельма об "оправдании" или различие между тринитарными учениями каппадокийских отцов и Августина. Отсутствие историзма в воззрениях обеих сторон и убежденность, что отцы — все, всегда и во всем — должны были соглашаться друг с другом, завели в тупик: не оставалось ничего другого, как принять или отвергнуть латинский взгляд. Когда Марк отказался подписать соборное постановление, Папа, говорят, провозгласил: "Мы ничего не достигли" (23). Очевидно, Евгений IV осознавал, какова на деле обстановка на Востоке, и понимал, что Марк намного лучше, чем прочие члены греческой делегации, представляет умонастроения, преобладавшие тогда на Востоке. До самой своей смерти Марк возглавлял противников унии в Константинополе. Он — святой Православной Церкви.

Поклонявшийся же на протяжении всей своей жизни томизму и сам, на свой собственный манер, богослов-томист Георгий Схоларий — это интеллектуальная загадка, еще ожидающая исследователей, вооруженных новейшим научным инструментарием. "О несравненный Фома! — пишет он в предисловии к одному из своих трактатов, — почему небеса дали тебе родиться

на Западе? [Родись ты на Востоке], тебе не было бы нужды защищать уклонения Западной Церкви относительно исхождения Духа Святого и о различии между сущностью Божией и Его энергией, и ты был бы для нас столь же безукоризненным наставником в учении, сколь ты остаешься учителем нашим на ниве этики" (24). Вот с такими, похожими на те, что были у Нила Кавасилы, убеждениями — приятием томизма, за исключением мест об исхождении и о паламизме, — он прибыл во Флоренцию незадолго до завершения Собора и действовал в пользу унии, всячески поддерживая ее заключение. Затем он уехал в Константинополь, но избегал какого-либо заметного положения до тех пор, пока в 1444 г. Марк Эфесский на смертном одре не доверил ему главенство в Православной партии. Он согласился, затем постригся в монахи, приняв имя Геннадия, и был утвержден патриархом Мухаммедом II (Мехмедом Фатихом) в 1453 г., после падения Константинополя. Вполне возможно, что такие люди, как Схоларий, не погибни Византийская Церковь насильственной смертью в 1453 г., смогли бы подготовить действительно углубленный и всеобъемлющий диалог, который так и не удался во Флоренции, но который один лишь мог привести к истинному единству.

Георгий Гемист (ок. 1360—1452), мирянин, как и Схоларий, более известный своим прозвищем или фамилией "Плифон" — благодаря созвучию с именем "Платон", — был среди ораторов, избранных греками на роль главных глашатаев византийской позиции на Соборе в Ферраре и Флоренции. Плифон не выказывал особенного рвения в пользовании этой привилегией на открытых заседаниях, зато проявил бурную активность в кулуарных внутригреческих прениях. Чего, по-видимому, тогда многие не знали и что открылось лишь впоследствии, особенно благодаря разоблачениям Схолария, так это обстоятельство, что Плифон, по сути, отказался от верности христианской религии и заменил ее для себя и группы учеников язычеством в духе платонизма. Если верить самому лучшему из имеющихся исследований мыслей Плифона, то само его участие в богословских прениях между христианами было "совершенно лицемерным" (25). Во Флоренции он поддерживал Марка Евгеника, но покинул собрание вместе со Схоларием до провозглашения унии; впрочем, позднее он, по-видимому, все же принял унию. Как бы то ни было, ни один из поступков не мог иметь для него окончательного значения. Ведь в своей философии истории он показал себя убежденным детерминистом (26), и, значит, он просто не мог верить, что какая-нибудь помощь Запада или же верность Православию в силах хоть как-то изменить уже предрешенную участь эллинов. В Плифоне, следовательно, "светский гуманизм" достиг своей наивысшей вершины, и это означало полное бегство от исторических реалий.

Ясно, что пораженчество Плифона как таковое не было приемлемым для всех византийских гуманистов: лучшим подтверждением тому является пример одного из его учеников и ближайших друзей, Виссариона Никейского (1402—1472). Став монахом еще в 1429 г., Виссарион был избран Митрополитом в 1436 г., когда приготовления к Собору шли полным ходом; его церковная карьера, тем не менее, не помешала ему сохранить близкие к гуманистическим симпатии и интересы. Его искреннюю религиозную эволюцию во Флоренции (она пошла по пути, прямо противоположному тому, которым шел Схоларий: вначале

стойкий приверженец Православия, Виссарион в какой-то момент возглавил партию сторонников унии) легче всего понять, рассмотрев его отношение к богословскому знанию, очень похожее на подход Варлаама Калабрийского. Поскольку относительно главного вопроса, отделяющего греков от латинян, вопроса о "Филиокве", невозможно получить никаких фундаментальных и экспериментальных знаний, нет причины отказывать латинскому Западу в роли спасителя или, по меньшей мере, убежища для вечных ценностей эллинизма. Примечательно, что все литературное наследие Виссариона, за исключением нескольких речей, написанных, так сказать, по случаю, потому что этого требовали дебаты в Ферраре и во Флоренции, посвящено греческой философии. Его монументальные "Опровержения кощунств, направленных против Платона" представляют собой манифест принципов, составляющих философию учителя Виссариона — Плифона. А письмо, всецело вдохновленное каким-то язычеством, которое Виссарион направил сыну Плифона после смерти последнего, кажется, даже указывает на тайное членство Виссариона в языческой секте Плифона (27). Наличие в библиотеке Виссариона автографа Плифона со священным *ordo*<sup>50</sup> упомянутой секты вроде бы подтверждает это предположение, а то, что Виссарион долго и честно трудился на дипломатической службе курии гуманистических пап второй половины XV века, определенно не опровергает эту гипотезу. Греком по духу, разумеется, он остался, и намного успешнее удавалось это ему, чем его соотечественникам, оставшимся на Востоке; но вот насколько он остался христианским богословом? Личность и интеллектуальная эволюция Виссариона — лучшая из возможных иллюстраций той правды, что если "определение Флорентийского собора о первенстве папства нанесло смертельный удар соборности" (28) и тем самым изменило ход истории Западной Церкви, сделав Реформацию неизбежной, то оно в то же время, по сути дела, упустило из виду вопросы, разъединяющие Восток и Запад, вследствие чего позиции обеих сторон ужесточились, и это сделало раскол еще более глубоким и более реальным, чем когда бы то ни было прежде.

## Примечания

1. См. J. Meyendorff, «Projets de Concile occumenique en 1367: un dialogue ine'dit entre Jean Cantacuzene et le le'gat Paul», *Dumbarton Oaks Papers* 14 (1960), 174.
2. См. J. Meyendorff, *Introduction a l'etude de Cre'goire Palamas* (Paris: du Seuil, 1959), p. 194.
3. Demetrios Cydones, Letter 1 in *Demetrius Cydones, Correspondance*, ed. G. Camelli (Paris: Belles Lettres, 1930), p. 2.
4. Demetrios Cydones, *Apology I*, in G. Mercati, «Notizie di Procoro e Demetrio Cidone...», *Studi e Testi* 56 (1931), 365.
5. Там же, с. 366.
6. Demetrios Cydones, *Letter 33*; ed. R. J. Loenertz, *SeT* 186 (1956), 66.
7. Demetrios Cydones, *De contemnenda morte*; PG 154:1169-1212.
8. Demetrios Cydones, *Apology III*; in Mercali, «Notizie», 391.
9. См., напр. H.-G. Beck, *KTLBR*, p. 781.
10. Nicholas Cabasilas, *Life in Chnst*; PG 150:4900.
11. Там же Л/Г 150:560с-561А.

12. Там же, PG 150:569л-580с.
13. Там же, PG 150:5930.
14. Там же, PG 150:600А.
15. По этому поводу см. толкование Кавасилой возгласа "Святая святым" на литургии; см. также *Life in Christ*, PG 150:613л.
16. Cabasilas, "On St. Theodora", PG 150:753-772.
17. Детальное рассмотрение этой темы можно найти в кн.: M. Lot-Borodine, *Nicholas Cabasilas* (Paris: l'Orante. 1958), p. 114-116.
18. Cabasilas, *Life in Chnst*; PG 150:585в.
19. Patriarch Philotheos, *Letter to the Patnarch of Bulgana*; PG 152:1412в.
20. См. A. M. Schneider, "Die Bevolkerung Konstantinopels im XV. Jahrhun-dert", Gottingen Akademie der Wissenschaften, *Nachnchten phil.-hist. Klasse* (Gottingen, 1949), p. 235-237.
21. J. Gill, *The Council of Florence* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), p. 411.
22. *Ferrariae gesta*, ed. I. Gill (Rome: Pontificium Institutum Orientalium Stu-diorum, 1952), Vol. 5, fasc. 1, p. 28-34.
23. Syropulos, *Memoire*, X, 15; *Les «Memoires» du Grand Ecclesiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971), p. 496.
24. G. Scholarios, *Oeuvres completes* edd. L.Petit and M. Jugie (Paris: Bonne Presse, 1928-1936), VI, 1.
25. F. Masai, *Plethon et le Platonisme de Mistra* (Paris: Belles Lettres, 1956), p. 321.
26. Там же, с. 98.
27. *Kardinal Bessanon*, ed. L. Mohler (Paderborn: Schoningh, 1942), III, 468-469, see the comments and French translation in Masai, *Plethon*, p. 306-307.
28. Gill, *Council of Florence*, p. vii.

## 9. LEX ORANDI<sup>51</sup>

Византийское христианство знаменито богатством своей Литургии, и это богатство отражает богословскую — или, скорее, экклезио-логическую — позицию. Через Литургию византиец познавал и переживал свое участие в Теле Христовом. В то время как западный христианин в общем сверял свою веру с внешним авторитетом (церковные власти или Библия), византийский христианин видел в Литургии и источник, и образ своего вероучения; отсюда тот весьма заметный консерватизм, преобладавший и в самой Византии, и во времена уже послевизантийские в отношении к вопросам литургической традиции и практики. Литургия утверждала тождественность и преемственность Церкви в гуще переменчивого мира.

Этот консерватизм, тем не менее, вовсе не означает, что литургическое устройство Византийской Церкви не претерпевало существенной эволюции. Так как ни богословие, ни литургическое благочестие не могли оставаться совсем в стороне от вопросов, поднимавшихся той или иной исторической эпохой, то, следовательно, изучая все названное в комплексе, мы сможем проследить развитие религиозного духа Византии. Несмотря на свой консерватизм, византийская Литургия как живая христианская традиция творчески отзывалась на исторические перемены. Взаимопереплетение преемственности и изменчивости, единства и разнообразия, верности центральному прототипу и местной инициативе — это все неотъемлемо для *lex orandi* Церкви и неизбежно



для него. Без изучения этого взаимопереплетения, происходящего в Византии, нельзя понять и *lex credendi*<sup>52</sup> Церкви.

<sup>51</sup> Закон молитвы (лат.).

<sup>52</sup> Закон веры (лат.).

## 1. Великая церковь в Константинополе

Прославленный храм, построенный Юстинианом и посвященный Христу, "храм Мудрости Божией" или "Святая София"<sup>53</sup>, на протяжении долгих столетий оставался самым величественным произведением религиозного зодчества во всем христианском мире. Служа кафедральным Собором "архиепископу Нового Рима", "вселенскому" Патриарху, храм вызывал изумление во всем мире и оказывал мощное эстетическое и также миссионерское воздействие. Когда послы русского князя Владимира Киевского посетили эту святыню в 988 г., то потом они признавались, что в храме им было непонятно, "все ли еще они на земле, или же уже на небе", и Русская Летопись объясняет принятие русскими именно византийского христианства как раз тем эффектом, который произвел на киевлян отчет послов князя Владимира (1). Но влияние "Великой Церкви" ощущали на себе не только "варвары"; многое перенимали у византийцев и иные христианские сообщества, обладающие собственными традициями. Во время византийской оккупации Италии (VI—VII вв.) Римская Церковь усвоила большое число византийских гимнографий (2). Сирийские яковиты, несмотря на свое отпадение от Православия из-за христологических разногласий, переводили и перенимали очень многое из византийской гимнографий, происходило это в основном в царствование Македонской династии (867—1056), когда Византии удалось вновь завоевать Средний Восток (3). Хорошо известно также о влиянии Византии на Армению.

Престиж, которым пользовался Константинополь, примечателен, в частности, потому, что отсутствуют свидетельства о проведении сознательной церковной или имперской политики, насаждавшей византийские обычаи посредством каких-то законодательных или административных мер. В православном мире, который непосредственно оставался в поле влияния Константинополя и который был в литургическом отношении даже еще более централизованным, чем римский мир<sup>54</sup>, различия в литургических обрядах сохранялись до XV в. (см. об этом, например, у Симеона Фессалоникского). Но эта литургическая централизация проистекала не из целенаправленной политики центральной власти, но из необыкновенно высокого культурного престижа Константинополя, имперской столицы. Принятие литургической практики или традиции "Великой Церковью" означало признание ее законной и, в конечном счете, как бы давало гарантию ее всеобщего одобрения и в остальном христианском мире.

<sup>53</sup> Святая София (греч.). ("София" — мудрость, знание, разумение [греч.]).

<sup>54</sup> На Западе единообразие в обрядах стало устанавливаться в одиннадцатом столетии.

За исключением очень немногочисленных, скорее искусственных и поверхностных начал, позаимствованных из церемониала императорского двора, Литургия "Великой Церкви" представляла собой синтез разнородных элементов, и вряд ли ее можно считать самобытным творением (4). Этот ее синтетический и "кафолический" характер достоверно отражает роль Византии в политике и в богословии. Как империя Византия вынуждена была интегрировать разнородные культурные традиции, из которых она состояла, а как центр имперской Церкви делала непрерывные попытки к поддержанию равновесия между теми различными местными богословскими течениями, которые разделяли христианский мир после IV в.

Форма византийской Литургии, и, следовательно, ее богословие определялась следующими главными составляющими.

А. Раннехристианское, предконстантиново ядро, которому Византийская Церковь (как и все прочие главные традиции христианского Востока) оставалась полностью верна, особенно в совершении двух таинств, которые "обобщают" все другие: Крещения и Евхаристии (5). Несмотря на совершенно различные условия христианской жизни и на принятие Крещения младенцев в качестве универсального образца, обряд Крещения сохранил сформулированные и существенные формы в том же виде, как они определены во II—III вв. Выполняемое через полное погружение, Крещение оставалось тщательно разработанным и торжественным изображением пасхального Таинства и являлось "переходом" из ветхой жизни в новую — отвержения сатаны и единения со Христом. Ритуал остался по сути свободным от позднейших форм символизма и незатронутым засакраментальными влияниями. Миропомазание, совершаемое священником, употребляющим "святое миро", освященное епископом, никогда не отделялось от Крещения; неофит, даже если он был еще ребенком, был потом тотчас же допущен к Евхаристии.

Предконстантиновское ядро не столь ясно просматривается в византийской Евхаристии, периферийные части которой были богато украшены символизмом и истолковывались как сакраментальное воспроизведение жизни Христа. Ее главная часть — то есть собственно Евхаристический канон, — сохранила, и весьма верно, свой первоначальный вид, в котором явственно просматриваются еврейские корни Евхаристии. То же самое можно сказать и о двух Евхаристических литургиях, вытеснивших в византийском мире более древнюю палестинскую Литургию "святого Иакова", — это Литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста. Обе датируются, в основном, IV—V вв., причем непосредственное авторство Василия Кесарийского (ум. в 379 г.) почти достоверно в отношении канона, носящего его имя. Но св. Василий воспользовался более древней традицией, которую он возводил к самим апостолам (6). Его Евхаристическая молитва — "несомненно одна из прекраснейших и гармоничнейших формул этого рода, завещанных нам христианской древностью,... очень близка к самой древнейшей редакции христианской молитвы, использует выражения, которые все еще очень близки самой еврейской молитве" (7).

Согласно средневековому византийскому *ordo*<sup>55</sup>, как он отражен в писаниях канониста XII в. Вальсамона (8), Литургия Иоанна Златоуста является обычной

Евхаристической формой, которая совершается на протяжении всего года, кроме времени Великого Поста; Литургия Василия Великого служится только десять раз в году, в особо торжественных случаях. Древняя Литургия "святого Иакова", тем не менее, не была совсем забыта и ее еще помнили в Иерусалиме и некоторых поместных общинах. С точки зрения экклезиологии, очень важно то обстоятельство, что в Византии Евхаристия оставалась торжественным, праздничным богослужением и предполагала собирание всей местной христианской общины на трапезу Господню. Византийская Церковь не только не принимала в расчет возможности совершения так называемых "низших Месс", или по случаю; она даже не считала нормой ежедневное священнодействие Евхаристии в храме, за исключением монастырского. Более того, священнику не позволялось совершать более одного богослужения в один и тот же день; нельзя было также на одном и том же престоле в один день служить более одной Евхаристии. Такие правила ставят экклезиологическую реальность единой Церкви, осуществляющуюся в Евхаристии, превыше всех пастырских удобств и любых практических соображений. Как и в ранней Церкви, Евхаристия никогда не была действием какой-то частной группы верующих и никогда не служила какой-то частной или случайной цели, она всегда предлагалась "о всех и за вся" целой Церковью.

<sup>55</sup> Порядок, чин (*лат.*).

Б. Литургическая эволюция так называемого "кафедрального" обряда, — определение А.Баумштарка в отношении практики самых главных церквей больших городов, отличающейся от обычаев монашеских общин (9). В рукописи сохранилось описание такого обряда, так как он практиковался в Святой Софии с 802 по 806 гг. (10), а Симеон Фессалоникский (ум. в 1429 г.) описывает "певческое бдение", принадлежащее той же традиции, хотя он и признает, что в его время в своем чистом виде это бдение уже не практикуется даже в Софии (11).

Отпуская на чтение из Писания и кафизм из Псалтири сравнительно мало времени, этот ритуал способствовал пышному цветению гимнографии и разворачиванию Литургии на манер "мистерии" или "драмы". В самом деле, трудно было сохранить общинное представление о христианском обряде, удержать понимание Евхаристии как *трапезы* общения, когда Литургию стали осуществлять в огромных базиликах, вмещавших многие тысячи молящихся. Но раз уж раннехристианская община превратилась в толпу номинальных христиан (эту метаморфозу Златоуст описывал в славных проповедях в Константинополе как настоящую трагедию), то для Церкви стало необходимо подчеркивание *священного* характера христианских таинств, чтобы защитить ее от мирской профанации и оградить завесами и преградами, тем самым практически отказывая толпе мирян в активном участии в богослужении, не считая пения церковных гимнов. Эта эволюция, оправданная чисто практическими и пастырскими соображениями, получила, однако, не вполне здоровое богословское выражение в "Церковной иерархии" Псевдо-Дионисия. Мы уже ранее описывали, что "земная" Литургия Дионисия объяснялась как символ — и только символ, — представляющий неизменную иерархию существ, которые

стоят между отдельным христианином и его Богом. После Дионисия Литургия начинала играть роль как бы гностической инициации, а понятие общей жизни во Христе часто терялось. Но сакраментальный реализм и более традиционалистский взгляд на Литургию сохранялись в самом обряде, и богословы, например, Николай Кавасила, могли стать выше двусмысленной традиции индивидуализма и гностического символизма, которые ввел в VI в. Дионисий.

В. Монашество. С самого начала Константиновой эры параллельно нарождающемуся "кафедральному" типу богослужения существовал и монастырский тип, часто вступавший в соперничество с первым. Этот тип характеризовал вероятное наличие ряда автономных частей общего богослужения (вечерня, всенощная, полунощница, утренняя и четыре канонических часа, дополнявшихся в Иерусалиме "средними часами"), причем использовались почти исключительно псалмопения — монахи вначале вообще противились гимнографии (12). Монастырская служба могла быть практически непрерывной, не прекращаясь ни днем, ни ночью, как это имело место, например, в обители "Неусыпающих" в Константинополе. Монашеские общины развили также покаянные аспекты позднейшего византийского синтеза: великопостный цикл, земные поклоны, посты.

Самые ранние из имеющихся описаний "Типикона" (устава) Студийского монастыря в Константинополе и палестинского "Типикона" монастыря Св. Саввы фиксируют литургические чины обоих важнейших монашеских центров в состоянии, которое существовало примерно в X столетии. К этому времени обе обители успели утратить первоначальную умеренность монастырского богослужения: они не только перестали сопротивляться гимнографии, но и превратились в главные Центры сложения песнопений (Феодор сочинял гимны в Студийском монастыре, Иоанн Дамаскин — в обители Св. Саввы). С другой стороны, символистский гностицизм в духе Псевдо-Дионисия из-за этого оказал на монашеские круги значительное влияние: если назначение земной Церкви состоит в подражании "небесным иерархиям", то монахи считали себя *a fortiori*<sup>56</sup> обязанными стремиться к "ангельской жизни" как к цели. Получалось, что повсеместное приятие Дионисиева понимания Литургии должно было свести воедино оба типа — "монастырский" и "кафедральный".

<sup>56</sup> Тем более (лат.).

Но начальная стадия интеграции произошла не в Константинополе. Здесь даже в X веке "Типикон" "Великой Церкви" и устав Студийского монастыря все еще остаются очень непохожими (Студийское правило, видоизмененное патриархом Алексием, между тем, было занесено в Киев и усвоено там Феодосием Печерским). Слияние обоих правил произошло в Иерусалиме, где монашеская практика была принята в первоначальный "кафедральный" обряд, и случилось это примерно в XI столетии. Латинская оккупация Константинополя (1204—1261) и последовавший за ней упадок Студийской общины поспособствовали усвоению объединенного иерусалимского "Типикона" "Великой Церковью" Константинополя и его распространению по всему византийскому миру (13).

Главными проводниками этой литургической унификации стали великие исихастские патриархи XIV в., в особенности Филофей Коккин.

Принятие единой системы Литургии для храмов в миру и для монастырских церквей облегчало введение литургического единообразия во всей Церкви. Византийское верховенство на христианском Востоке привело, фактически, даже к еще большей литургической централизации, чем та, которой когда-либо удавалось добиться Риму на Западе. Различие, однако, состояло в том, что на Востоке не придавали никакого особенного экклезиологического значения этой централизации, так как она была результатом лишь уникального культурного престижа "Великой Церкви". На самом же деле даже истоки византийского обряда не были константинопольскими, но первый его вариант произошел из Сирии, а второй имел палестинское происхождение. Тем более, что вновь обращаемые народы имели возможность переводить Литургию на свои наречия, что уравнивало изъяны централизации и представляло собой могучее орудие миссионерской деятельности. Во всяком случае, Литургия осталась в Православной Церкви важнейшим выражением единства.

Такое же значение имело усвоение в Византийской Церкви и монашеского "Типикона" с тем, чтобы с его помощью руководить литургической жизнью всей христианской общины. По сути, Византия была в этом не одинока, все другие восточнохристианские духовные семейства — копты, яковиты, армяне — претерпели ту же участь. Усвоив монашескую духовность в качестве общего образца своего культа, христианский Восток в целом выражал эсхатологический смысл христианского провозвестия. Сама объемность литургических требований, записанных в "Типиконе", невозможность их полного выполнения всем составом обыкновенной общины и суровость покаянной дисциплины, подразумевавшаяся литургическими книгами, всегда служила препятствием тесного отождествления Церкви с нынешним *aion*<sup>57</sup>, тем самым являя собою знамение грядущего Царства. Правильно понимаемая восточная Литургия помещает Церковь в состояние непреходящего эсхатологического напряжения.

<sup>57</sup> Эпоха, вечность, век (греч.).

## 2. Литургические цели

В своем вполне развитом виде, принятом в XIV в., византийский обряд в сущности своей остается под властью *пасхальной* темы раннехристианского провозвестия: во Христе человек *переходит* из рабства в свободу, из мрака к свету, из смерти в жизнь. Византийская Литургия часто может пользоваться основополагающими определениями, формальными доктринальными исповеданиями или поэзией в романтическом вкусе — как это мы еще увидим, когда будем обсуждать гимнографию, — и все же никак нельзя понять ее структуру и внутреннюю логику календарных циклов, не ухватив всей динамики мысли о *переходе* "старого" в "новое", которая является центральной темой едва ли не каждой литургической единицы. Вариации на эту тему появляются повсеместно. Бедственность человеческого существования "в ветхом Адаме" подчеркнута в большей или меньшей степени, тогда как

проблемы новой, блаженной жизни показываются или как уже существующая действительность, или как цель, которую еще только предстоит достичь. Каждый цикл обычно соответствует какой-то особенной литургической книге. Будничный цикл, содержащийся в *Следованной Псалтири* или, в сокращенном виде, в *Часослове*, ставит пасхальную тему в связь со сменой светлого и темного времени суток. Следуя в своем постоянном, неизменном построении древним монастырским образцам, которые создавались с целью предупреждения внедрения гимнографии в Литургию, византийские вечерни и утрени обращаются почти исключительно к Писанию, выбирая из него отрывки, увязывающие приход ночи с человеческим грехопадением и отпадением человека от Бога, тогда как восход солнца связывается с пришествием Христа, "Света Истинного". Вечерня начинается с воспоминания о сотворении мира (Пс. 103) и напоминания о беспомощности человека после Грехопадения (Пс. 140, 141, 129, 116)<sup>58</sup>, а завершается молитвой Симеона (Лк. 2:29—32), надеждой на спасение, мыслью, что ночь и смерть способны еще и стать блаженным отдохновением для тех, кто уповает на пришествие Мессии. Попеременно чередуя темы покаяния и надежды, утрени изображает восхождение ко встрече Света: десять ветхозаветных песнопений — включая явно пасхальные Песни Моисея (Ис. 15:1—18; Втор. 32:1—43) и Песнь трех отроков в Вавилоне (Дан. 3:26—56, 67—88), — входят в совокупность псалмопений, именуемую канон и достигающую наивысшей напряженности в сочетании песнопений *Magnificat* (Лк. 1:46—55) и *Benedictus* (Лк. 1:68—79)<sup>59</sup>. На восходе солнца звучат победоносные псалмы 148, 149, 150 (латинские хваления), после чего раздается возглас: "Слава Тебе, показавшему нам свет", а затем следует доксология (Великое славословие), отображающее христианскую радость и уверенность в Богоданном спасении.

<sup>58</sup> Как в оригинале.

<sup>59</sup> *Magnificat* — Величит, *Benedictus* — Благословен (лат.). В чинопоследовании приходов Русской Православной Церкви предусмотрено песнопение "Честнейшую", являющееся модификацией песнопения "Магнификат".

Вечерня очевидно нацелена на подчеркивание "старого", "прежнего положения человека, почему развитый византийский обряд включает чтения из Ветхого Завета только в чинопоследование вечерни. Утрени, напротив, просвещается в определенные назначенные дни чтениями из Евангелий. Недельный круг также обыгрывает тему "старого" и "нового", сосредоточивая ее в воскресном дне, который считается "восьмым днем" (14), "днем Господним" и днем Его Второго пришествия, днем Его воскресения и Его присутствия в Евхаристии. Тем не менее "старая" еврейская суббота не просто отбрасывается: суббота есть день ожидания, поминания усопших, ожидающих воскресения, а также день, в который Христос, будучи во гробе, нисходил во ад, дабы уверить умерших в грядущем освобождении. Потому суббота считается, наряду с воскресеньем, евхаристическим днем, даже во время Великого Поста.

Праздник Пасхи служит подвижным центром всего годичного круга. В годичном цикле имеется период подготовки (Великий Пост) и пятидесятидневный период празднования (Пятидесятница), и их датировка

определяет последующий литургический год. Для каждого из названных периодов предусмотрена своя литургическая книга, содержащая соответствующую гимнографию: *Triodion* (Триодь Постная) для Великого Поста, *Pentekostarion* (Триодь Цветная) для периода между Пасхой и Пятидесятницей и "Октоих" (Восьмигласник), содержащий восьминедельный цикл, повторяющийся на протяжении всего периода между вторым воскресеньем по Пятидесятнице и началом следующего Великого Поста.

Наконец, двенадцатитомный *Menaion* (Минеи — книга-месячник) содержит чинопоследования служб для каждого дня в календарном году. Огромное количество гимнографического материала, постепенно вносившегося в "Минеи" на протяжении столетий, по качеству было очень неровно, зато службы главных праздников и главным святым украшены гимнами, сочиненными лучшими литургическими поэтами Византии. Как и аналогичный западный Требник, "Минеи" являют собой позднее, приходящееся на эпоху после Константина, развитие Литургии, которое опиралось на исторический интерес к былым событиям, на местное благочестие, связанное с почитанием определенных святых и их мощей, и на паломничество к святым местам в Палестине. Однако "Минеи" в каждом случае учреждают связь с центральным, пасхальным содержанием христианской веры. Так, например, праздникам Рождества (25 декабря) и Богоявления (6 января) предшествуют периоды приуготовления, образцом своим, гимнографическим и музыкальным, имеющие службы Страстной седмицы. Благодаря этому напоминанию Крест и Воскресение показаны конечной целью Воплощения.

Три крупных цикла годовых праздников увековечивают память о жизни Христа, Девы Марии и Иоанна Крестителя. Христологический цикл включает в себя праздники Благовещения, Рождества, Богоявления, или Крещения, Обрезания, Сретения (2 февраля) и Преображения. В этот же цикл входит и праздник Воздвижения Креста (14 сентября). В цикле Девы вспоминается Ее зачатие, рождество, введение во Храм и усупение. Цикл Иоанна Крестителя — раннее творение палестинского происхождения с библейской основой послужил образцом для разработки мариологического цикла. В цикл Иоанна Крестителя входят праздники зачатия, рождения и усекновения главы. Вся эта система, иконографически представляемая так называемым "деисисом" (говорят еще "деисус") — композицией, очень часто занимающей центральную часть иконостаса и изображающей в центре Христа, а по сторонам Марию и Иоанна, — наводит на мысль о параллелизме между Матерью и Предтечей, двумя представителями человеческого рода, ближе всего стоявшими к Иисусу. Св. Иосифу никакого особенного литургического внимания не уделяется, за исключением сравнительно скромного памятования 26 декабря, когда он включается в число иных "святых праотцев" Христовых.

"Минеи" содержат явственные упоминания многочисленных персоналий Ветхого Завета — пророков, царей и прочих. Это, в смысле богословия, подразумевает то, что, по сошествии Христа во ад, они, как и те, кто угодил Богу в новом предназначении, живы в Нем.

### 3. Гимнология

Введение в "кафедральный" обряд объемных гимнологий обычно связывают с именем Романа Сладкопевца. Исторические свидетельства о причинах, побудивших очень скоро заменить кондаки Романа и его подражателей в византийских литургических циклах иными типами гимнографии, очень скудны, но можно предположить, что кондак натолкнулся на оппозицию монахов. Хотя по своему содержанию он обыгрывал прежде всего библейские темы, а часто пересказывал библейские тексты, кондак все же приводил к вытеснению библейских псалмов и исполнялся под музыку, которую монахи считали очень светской. Длинные стихотворные произведения Романа, разумеется, не слишком органично вписывались во все более суровые и строго библейские рамки вечерни, утрени или литургической единицы иного вида, разработанные в "Типиконах". Да и то, что поэзия Романа, пусть дух ее был явно халкидонским и кириллическим, все же оставалась в стороне от великих христологических споров VI—VII вв., тоже могло поспособствовать возникновению гимнографии, более отчетливо богословской и доктринальной, чем кондак.

Первоначальная аскетическая оппозиция гимнографическому творчеству со стороны многих монастырских центров оказалась недолговечной. К V столетию Авксентий (ум. в Вифинии ок. 470 г.) сочинял тропари, краткие стихотворные произведения в две-три фразы, которые исполнялись на манер библейских псалмопении и, по всей вероятности, увязывались с библейскими псалмами или песнями (15). Такого стиля гимнография и выступила альтернативой затянутым и независимым, в смысле самодостаточности художественного произведения, кондакам Романа. Краткие тропари, сочинявшиеся в расчете на то, что их будут петь после каждого стиха библейских текстов, принимались в качестве составляющих вечерни или утрени, вовсе не будучи самостоятельными литургическими службами. Целые серии тропарей писались для сопровождения тех десяти библейских песней, что включены в чинопоследование утрени. Такие серии тропарей стало принято именовать канонами или "правилами". Часто в такой канон включали, после шестой песни, какой-нибудь уцелевший остаток кондака Романа, тогда как прочие, невоспроизводимые на службе, части этого же кондака пересказывались в иных стихирах или тропарях канона (например, в службах Рождества). Поэтому от творений Романа в литургических книгах осталось очень немного, тем более, что в IX или X столетиях были окончательно приняты новые образцы гимнографии. Палестинские монахи в Лавре Св. Саввы (Андрей, позднее ставший епископом Критским, Иоанн Дамаскин, Косьма Маиумский), походе, сыграли в начале VIII в. решающую роль в реформе, которая, по сути дела, стала компромиссом между исконной библейской строгостью монашеского правила и свободным лиризмом Романа.

В своей окончательной форме, которую она обрела в IX в. — по зднейшие украшения оставались второстепенными, — византийская гимнографическая система является поэтической энциклопедией патристической духовности и патристического богословия. Значение этой системы для нашего понимания византийской религиозной мысли невозможно переоценить. Средневековая Византия никогда не придавала ученым школам, умозрениям или даже магистериям того значения, которое они приобрели на Западе, но



многовековая гимнографическая традиция будет указываться — как, например, Григорием Паламой в споре с Варлаамом, — в качестве определенного критерия Православия и как выражение Церковного Предания *par excellence*<sup>60</sup>. Так оно останется и в славянских странах, и в других областях, где распространится византийское христианство.

<sup>60</sup> По преимуществу (лат.).

Пользоваться гимнографическим материалом как источником богословия затруднительно, ибо песнопений невероятно много и они чрезвычайно разнообразны. Разумеется, многие агиографические легенды и поэтические преувеличения, встречающиеся в гимнах, могут использоваться только в контексте, в котором они были написаны. Византийцы, очевидно, понимали разницу между доктринальными формулами и поэзией, ибо некоторые гимны нарочито именуются *dogmatika tropana*, — например, субботней вечерни, которые всегда посвящены смыслу Воплощения, истолковываемому в терминах Халкидонского определения:

*Кто Тебе не ублажит, Пресвятая Дево? Кто ли не воспоет  
Твоего пречистаго рожdestва? Безлетно бо от Отца воссиявый  
Сын Единородный. Той же от Тебе чистая пройде, неизреченно  
воплощя. Естеством Бог сый и естеством быв человек нас ради.  
Не во двою лицу разделяемый, но во двою естеству неслитно  
познаваемый. Того моли, Чистая, всебла-женная, помилуватися  
душам нашим (Глас 6-й)*<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> Перевод славянского: "Кто Тебя не ублажит, Пресвятая Дева? Кто не воспоет хвалы Единому, Которого Ты родила? Единородный Сын, воссиявший прежде всех веков от Отца, Тот Самый от Тебя произошел, о, Чистая. Невыразимо Он стал воплощен, будучи по природе Богом, и стал Человеком по природе нас ради; не быв поделен на два лица, но введом в двух природах без слияния их. Того моли, Чистая и Благословенная, чтобы Он смиловался над душами нашими".

Этот текст, бесспорно, был задуман как исповедание веры, а также как произведение религиозной поэзии. Не таков случай наиболее необузданного в излиянии чувств гимна, адресованного Марии, *Богородице*:

*Радуйся, земле ненасеянная! Радуйся, купино неопалимая!  
Радуйся, глубино неудобозримая! Радуйся, мосте к не-бесем  
преводяй, и лестнице высокая, юже Иаков виде! Радуйся,  
Божественная стамно манны! Радуйся, разрешение клятвы!  
Радуйся, Адамово воззвание! С Тобою Господь (Вечерня  
Благовещения)*

Такая мариологическая эмоциональность, выказываемая византийскими гимнографами, — теми же самыми авторами, которые в иных текстах были способны использовать самый строгий и точный из возможных богословский язык, — часто была выражением литургической мудрости и здравого смысла. Церковная Литургия — священное действие, вовлекающее всего человека, должна охватывать и преображать все формы чувствований, не ограничиваясь интеллектом. Чередование и взаимосвязь различных аспектов религиозного

опыта возможно и есть секрет продолжающегося веками воздействия Византийской гимнографии на поколения человеческих душ...

Эта человечность византийской гимнографии характерна и для "Триоди", книги для Великопостного периода, авторство которой в большой мере принадлежит Феодору Студиту и его непосредственным ученикам. Памятник монашеской духовности, "Постная триодь" излагает патристическую систему антропологии, согласно которой человек только тогда по-настоящему человек, когда он пребывает в истинном общении с Богом: тогда же человек и по-настоящему свободен. В своем нынешнем падшем состоянии, однако, человек — узник сатаны, и, как мы видели, разбирая духовную доктрину Евагрия, вызволение и спасение имеют своей предпосылкой подавление человеком его "страстей" — то есть всего того, что побуждает человека любить тварь более, нежели Бога. Путь к "бесстрастию" (*apatheia*) лежит через покаяние:

*О коликих благ окаянный себе лиших! О какова царствия отпадох страстный аз! Богатство изнузив, еже приях, заповедь преступих. Увы мне, страстная душе! Огню вечному прочее осудишися. Темже прежде конца возопий Христу Богу: яко блуднаго прими мя сына, Боже, и помилуй мя (Неделя о блудном сыне, вечерня)*<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> Перевод кондака: "О, сколь много доброго я потерял! Сколь прекрасно Царство, утраченное мною через мои страсти! Я промотал богатство, некогда мне принадлежавшее, переступив заповедь. Увы, страстная душа! Ты обрелась огню вечному. Но, прежде чем придет конец, обратись ко Христу, Богу нашему. Прими меня как сына блудного, о Боже, и смилуйся надо мною".

Воздержание и аскетизм — орудия, предлагающиеся для борьбы со страстями, но, пусть даже аскетическая нота как-то преувеличивается, все же истинное измерение христианской жизни и надежды никогда не теряются: "Царство Божие не есть ни пища, ни питье, но радость в Святом Духе, провозглашает стихира первой недели Великого Поста, Дай денег бедному, имей сострадание к страждущему; вот истинный пост, угодный Богу". Подвижничество ориентируется на монашеский идеал, но византийские гимнографы из-за этой аскетической ориентации не теряли из виду и супружество, семейную жизнь, ответственность перед обществом:

*Брак убо честный, и ложе нескверно: обоя бо Христос прежде благослови, плотию язый, и в Кане же на браце воду в вино совершая...: да ты изменишися, о душе (Канон Андрея Критского, Песнь 9).*

Но все призывы к "покаянию" и "изменению" были бы бессмысленными, если бы одновременно не предлагалось и предвкушение грядущего блаженного и радостного Царства. Торжествующие песнопения пасхальной ночи, сочиненные Иоанном Дамаскиным как пересказ пасхальной проповеди Григория Богослова, навсегда останутся бессмертным памятником христианской радости:

*Воскресения                      день,                      просветимся                      людие,  
Пасха,                                      Господня                                      Пасха!  
От смерти бо к жизни, и от земли к небеси  
Христос Бог нас преведе, победную поюция.*

О Пасха Велия и Священнейшая, Христе!  
О Мудросте, и Слове Божий, и Сило!  
Подавай нам истее Тебе причащаться  
в не вечернем дне Царствия Твоего<sup>63</sup>.

<sup>63</sup>Перевод: "Сегодня - день воскресенья! Да воссияем радостно, о народы! Пасха Господня, Пасха! От смерти в жизнь, и от земли на небеса Христос нас ведет, и мы поем гимны победы. О Христе, великая и святая Пасха, о Мудрость, Слово и Сила Божии! Позволь нам полнее причащаться Тебя в нескончаемый день Царства Твоего .

## Примечания

1. «The Russian biblary Chronicle», [то есть "Повесть временных лет"] trans. S. H. Cross, *Harvard Studies in Philology and Literature* 12 (1930), 199.
2. A. Baumstark, *Liturgie comparée* (Chèvotogne, 1953), p. 109-113.
3. Там же, с. 104-106.
4. См.: A. Schmemmann, «The Byzantine Synthesis,» *Introduction to Liturgical Theology* (London: Faith Press, 1966), p. 116-166.
5. Gregory Palamas, *Horn*. 60; ed. S. Oikonomos (Athens, 1861), p. 250.
6. Basil of Caesarea, *On the Holy Spirit*, 27; ed. B. Pruche, SC 17 (Paris: Cerf, 1945), p. 233.
7. Louis Bouyer, *Eucharist* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968), p. 302-303.
8. PG 119:1033.
9. Baumstark, *Liturgie comparée*, p. 124.
10. Рукопись "Патмос 266", обнародована А.Дмитриевским. — *Описание литургических рукописей*. Киев, 1901, I, 1-152.
11. Symeon of Thessalonica; PG 155:5500.
12. Baumstark, *Liturgie comparée*, p. 114.
13. См. М. Скабалланович. *Толковый Типикон*. Киев, 1910, с. 410-416.
14. Basil of Caesarea, *On the Holy Spirit*, 27; Pruche ed., p. 237.
15. См. *Life of Auxentios*, *ActSS.*, Feb. 11, 770ff.

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### ДОКТРИНАЛЬНЫЕ ТЕМЫ



Троица. Византийская икона XIV в.

Исторический очерк, составивший первые девять глав настоящей книги, является попыткой охватить богословские споры, показать различные уклоны и основные источники богословской мысли в Византии. Теперь мы обратимся к более систематизированному изображению византийского богословия. Ни один византийский богослов никогда не пытался составить "Сумму". Это, однако, вовсе не означает, что за вопросами, о которых спорили богословы, не существовало какого-то основополагающего единства вдохновения и ощущения связного и непротиворечивого Предания веры. Несомненно, Восток менее Запада заботился о концептуализации или догматизации этого единства традиции. Восток предпочитал хранить свою верность "уму Христову"<sup>64</sup> посредством Литургии Церкви, через традицию святости, через живой *gnosis* Истины. Всякое систематическое изложение византийского богословия, стало быть, сопряжено с опасностью навязывания ему шаблонных, рациональных категорий, чуждых самой его природе. Именно это и происходит во многих учебниках догматического богословия, которые появляются на Православном Востоке после XVIII в., хотя эти сочинения и клянутся в верности богословию византийских отцов. Это явление удачно охарактеризовал Георгий Флоровский, который назвал его "западным пленением" православного сознания. Ибо вовсе недостаточно в изобилии приводить подтверждающие выдержки из патристических или византийских авторов: истинная связность требует единства в методе и конгениальности в подходе.

<sup>64</sup> См.: 1 Кор 2:16.

Я пытался достичь того и другого через принятие для последующих глав плана изложения, отвечающего содержанию самого христианского опыта: человек, сотворенный и падший, встречает Христа, Принимает действие Духа и таким образом вводится в общение с Троициным Богом. Читатель волен сам судить, насколько подходит такой план рассматриваемому предмету.

Систематическое изложение доктринальных тем, характерных для византийского богословия, неизбежно требует частого обращения к сочинениям, которые иногда выходят за хронологические рамки, намеченные во Введении. Невозможно, например, рассуждать об антропологии или о тринитарном богословии в Византии, не ссылаясь на Оригена и на учения великих отцов IV в., которых Византия признавала своими учителями *par excellence*.

С другой стороны, также неизбежно и то, что моя трактовка византийских писателей несвободна от влияния того обстоятельства, что как православный богослов я лично усматриваю в Византии преемственность с великим Преданием неразделенной Церкви и считаю, что и через Византию оно доносит свою весть до новейшего времени.

## 10. ТВОРЕНИЕ

Патристическая мысль о творении формировалась в рамках векового спора с оригенизмом. Речь в споре шла о выборе между греческой концепцией вечного космоса и библейским линейным видением истории, начавшейся с творящего *fiat*<sup>65</sup>. Исходной точкой в представлении Оригена о сотворении мира стало

понимание акта творения в качестве выражения *природы* Божией, причем, так как эта Природа неизменна, то и не было никогда "времени", когда Бог не творил бы. Следовательно, мир существовал всегда, поскольку благодати Божией всегда необходим некоторый объект (1). В оригенизме вечность творения, по сути дела, онтологически была неотличима от вечности Логоса. И сотворенный мир, и Слово вечно исходят от Бога. Это отождествление побудило Ария, вслед за отвержением вечности творения, решить, что и Логос тоже должен был некогда быть порожден во времени. Антиарианское богословие Афанасия Александрийского определило категории, ставшие стандартными у более поздних византийских авторов: Афанасий предложил различать порождение и сотворение.

<sup>65</sup> Да будет! (лат.).

## 1. Создатель и создания

Для Афанасия (2) сотворение есть акт *воли* Бога, а воля онтологически отлична от *природы*. По природе Отец порождает Сына — и это происходит, разумеется, вне времени, но творение является через волю Божию, а это значит, что Бог абсолютно свободен относительно творения, то есть может творить или не творить, но Он остается превыше мира и после его сотворения. Отсутствие различия между природой Божией и волей Бога объединяет Оригена с Арием. Установление этого различия образует главный довод Афанасия.

Совершенно невозможно рассматривать Отца отдельно от Сына потому что "Сын не есть творение, созданное деянием воли; по природе Он есть истинный Сын сущности [Отца]" (3). Сын, следовательно, есть Бог по природе, тогда как "природа тварей, созданных из ничего, текучая, немощная, смертная и сложная" (4). Отвергая мысль Ария о том, что Логос был сотворен, ибо имелся в виду мир, Афанасий утверждает, что "это не Он был сотворен для нас, но мы были сотворены для Него" (5). В Боге порядку деяний воли предшествует порядок природы, который и выше первого, и не зависит от него (6). Так как *Бог есть Тот, Кто Он есть*, Он не определен и никоим образом не ограничен в том, что Он *делает*, равно как и в Своей Сущности и в Своем Бытии.

Божественная "природа" и тварная "природа", следовательно, суть отдельные и совершенно непохожие способы существования. Первая полностью свободна от второй. Однако создания зависят от Бога; они существуют "Его благодатью, Его волей и Его словом", так что они могут также и перестать существовать, если Творец того пожелает" (7). У Афанасия, следовательно, мы оказываемся весьма далеко от Оригенова космоса, который мыслился необходимым выражением благодати Божией, отождествлявшейся с самой Божественной природой. Тут обнаруживается, что понимание творения, как оно выражено Афанасием, ведет к различению в Боге Его трансцендентной Сущности и Его свойств, каковы, например, "сила" или "благодать". Свойства Божества выражают Его существование и действие *ad extra*<sup>66</sup>, а не Его Сущность.

<sup>66</sup> Вовне, наружу, сверх (наличного) (лат.).

Разность *в природе* между Богом и Его созданиями, как и различие между "естественным", "природным" порождением Сына Отцом и сотворением "актом воли", подчеркиваются и Кириллом Александрийским (8), и Иоанном Дамаскиным (9). Это различие также являет собою онтологический *raison d'être*<sup>67</sup> Халкидонского определения о "двух природах" Христовых. Две природы могут пониматься существующими в "общении" друг с другом, "ипостасно" объединенными, но они никогда не могут "слиться", — то есть рассматриваться в качестве одной природы.

<sup>67</sup> Причина бытия, повод к существованию (*fr.*). См.: Быт. 1:31.

Подчеркивание Афанасием преходящего характера творения не должно вводить нас в заблуждение. Что он желал показать, так это контраст между Абсолютной, самодостаточной природой Божией и зависимостью от Него всей сотворенной природы. Афанасий определенно не хотел низвести тварное бытие к простому "явлению". Творческий акт Бога произвел новый "тварный" порядок, еще одну "сущность", отличную от Его собственной; "сущность", достойную Бога, заслуживающую Его любви и заботы и в основе своей "весьма хорошую"<sup>68</sup>. Бог не творит, как у Оригена, просто какой-то набор равных умов ("интеллектов"), обретающих смысл бытия лишь в созерцании Сущности Божией, а если и становящихся более или менее разнообразными, то лишь вследствие своего Грехопадения. Так как творение есть сущность, а вовсе не какой-то призрак или мираж, возникает ощущение, что его смысл — в нем самом, ибо даже Бог "любит" этот мир, то есть считает его действительностью, что стоит лицом к лицу с Ним Самим. Даже когда эта тварная природа принимается Логосом в ипостасное единство, она, согласно Халкидонскому определению, "сохраняет свои свойства". Следствие такой сотворенной самостоятельности разбиралось, в частности, Максимом Исповедником и православными богословами иконоборческого периода. Мы же ограничимся лишь подчеркиванием того, что сами понятия промысла, любви и общения, отражающие действия Творца в отношении мира, предполагают различие и различение между Ним и Его творением.

<sup>68</sup> См.: Быт. 1:31.

## 2. Божественный план

Сотворение во времени — то есть возможность подлинного *начала* тварного бытия — являет собой главную пропасть, отделяющую греческую мысль от библейского Откровения. Но идея вечного *плана*, который Бог осуществил, когда сотворил мир во времени, не совсем расходится с концепциями, которые можно найти в литературе еврейской "мудрости", а если говорить более конкретно, то аналогии идее плана можно усмотреть в богословии Логоса в духе Евангелия от Иоанна, и эта идея отвечает хотя бы некоторым вопросам, заботившим греческую философскую мысль.

На протяжении всей своей истории византийское богословие, и "греческое", и библейское, боролось за возможность включения в непротиворечивый

христианский взгляд на творение теории божественных "идей" о мире. Платонический *kosmos noētos*<sup>69</sup> пришлось отбросить поскольку этот "духовный мир" являл собой вечную реальность вне Бога, и безличную, и "субстанциональную" (имеющую сущность), и мог бы ограничить абсолютную свободу творящего акта, исключить творение *ex nihilo*<sup>70</sup>, к тому же такие представления принижали субстанциональную реальность зримого творения, полагая видимый мир лишь тенью вечных реальностей. Отвержение такой идеологии произошло неявным образом в 553 г., когда осудили Оригена, и явно — в 1081 г. в синодальных решениях против Иоанна Итала. Тем временем патристическая и византийская мысль развивались, постоянно реагируя на учение Оригена. Григорий Богослов, к примеру, говорит об "образах мира сего" как мыслях Божиих (10). Эти "мысли" не ограничивают свободу личного Бога, поскольку остаются отличными от Его природы. Лишь когда Он творит во времени, они становятся "действительностью". Мысли эти суть еще и выражения Божественной воли (12), а не Божественной природы; они суть "совершенные, вечные мысли вечного Бога" (13). Поскольку ничто не может быть сотворено "в Боге", мысли, или идеи о мире, это есть нетварные выражения Божественной жизни, являющие собой беспредельные возможности Божественной свободы. Бог творит мир, не "из них", но из ничего. Начало мира есть начало некоторой всецело новой реальности, возникшей через *Акт* творения, который исходит от Бога и сообразуется с Его вечным замыслом.

<sup>69</sup> Космос умный; духовный (умопостигаемый) мир (*греч.*).

<sup>70</sup> Из ничего (*лат.*). См.: 2 Макк 7:28.

Существование в Боге вечной, нетварной "потенциальности", которая не есть Сущность Божия, как не есть она и сущность мира или сущность как таковая ("для себя"), но которая подразумевает определенную *непредвиденность* по отношению к творению, предполагает антиномическую концепцию Бога, которая обретет различные формы выражения в византийском богословии. Чтобы описать это положение, Георгий Флоренский говорит, что "нам должно различать между, так сказать, *двумя модусами вечности*: это — *существенная вечность*, в которой живет только Троица, и *непредсказуемая вечность* свободных деяний Божественной Благодати" (14). В самом деле, тут византийское богословие постигло прямой смысл разницы между безличным философским представлением о Боге как Абсолюте и библейским пониманием Бога личного, трансцендентного и свободного.

Чтобы выразить связь между Творцом и его созданиями, великий Максим Исповедник воспользовался старинной концепцией Логоса, понимавшей Божественное Слово средоточием и живым единством *логоса* творения. Терминология уже существовала у Филона и Оригена. Но тогда как для Оригена *logoi*<sup>73</sup> как *logoi* существуют лишь в сущностном тождестве с единым Логосом, то для Максима их реальное и "логичное" бытие выражается также в их *разнообразии*. Огромная разница между Оригеном и Максимом в том, что Максим отвергает воззрение Оригена на видимое творение, которое, по мнению последнего, разнообразно лишь по причине Грехопадения. "Благодать" творения,

по Максиму, обретается в самом творении, а не только в единении его с Божественной Сущностью. Но творение не может быть воистину "хорошим", если его не видоизменяет *logoi*, которое пресуществует как мысли и акты воли Божией, не укореняет в Нем и не сохраняет общения с единым «сверхсущностным» Божественным Логосом (15). Творения, следовательно, не существуют только "как *logoi*" или только вследствие того, что Бог вечно "знал их"; они существуют "собой с того самого момента, когда Бог привел в действие Свое предведение. В Его мысли создания существуют вечно только потенциально, тогда как их действительное существование проявляется во времени.

<sup>71</sup> В оригинале: *контингентность, контингентная* (вечность), от лат. *contingo* — *достигаю, схватываю*.

<sup>72</sup> То же

<sup>73</sup> Логосы (греч.).

Это временное, действительное существование сотворенных существ является не автономным, но сосредоточено в едином Логосе и в общении с Ним. Стало быть, в определенном смысле "один Логос есть множество *logoi*, и многие суть Одно": "Единый есть множество согласно творящему и объединяющему исхождению Одного во многих но многие суть Одно согласно Промыслу, Который приводит многих к обращению к Одному как их Всемогущему Началу" (16). Парадоксально получается: твари суть одно в одном Логосе, Который, однако, "сверхсущностен" и превышает участия (17). "Итак, *logoi* для Максима не тождественны ни Сущности Божией, ни бытию вещей в сотворенном мире. Фактически, апофатическая тенденция у Максима сочетается с антипантеистической тенденцией... Это стало возможным прежде всего благодаря пониманию *logoi* как решений воли Божией" (18). Оставаясь верным Афанасиевому различению между *природой* и *волей*, Максим успешно строит подлинно христианскую онтологию творения, которая на протяжении всей истории византийской мысли останется своего рода эталоном и по сути неоспоримо авторитетной системой (19). Эта онтология предполагает различие в Боге между "природой" (или "сущностью") и "энергией", то самое различие, которое впоследствии назовут "паламизмом". И к тому же она предполагает личное и динамичное понимание Божие так же, как и динамичную, или "энергетическую", концепцию сотворенной природы.

### 3. Динамизм творения

Для Оригена исходное интеллектуальное творение статично. Оно находит свое истинное *логическое* (от "логос") существование в созерцании Сущности Божией, а первое его *движение* есть форма бунта против Бога. Изменение и разнообразие в творении суть следствия Грехопадения и, значит, они в основе своей есть зло. Для Максима и для всей византийской богословской традиции *движение* (*kinesis*) созданий есть необходимое и естественное следствие их сотворенности Богом (20). Бог, стало быть, сотворяя мир, помещает вне Себя систему динамических существ, которые отличны от Него в том, что они



меняются и направляются к Нему (21). И логос каждого создания состоит в сущностно *активном* бытии (22); нет "природы" без "энергии" или движения. Эта динамическая концепция сотворенной природы представляет собой главный довод Максима в споре с "моноэнергистами" VII в., христология которых полагала, что человечность Христова должна была терять Свою подлинно *человеческую* "энергию" или волю по причине соединения Своего с Божественностью. Но для Максима сотворенная природа потеряла бы само свое существование, будь она лишена *присущей* ей энергии, присущей ей цели и присущей ей динамичной тождественности. Это движение, присущее природе, однако, может быть вполне самим собой, лишь следуя надлежащей цели (*skopos*), которая состоит в стремлении к Богу, ради вхождения в общение с Ним, исполняя таким образом *логос*, то есть Божественную цель, через которую и ради которой она и была сотворена. Истинным предназначением творения является не созерцание Божественной Сущности (Которая недоступна), но общение в Божественной энергии, преобразование и открытость Божественному действию в этом мире. В дальнейшем мы еще обсудим антропологические и христологические измерения этой концепции творения. Но она имеет также и очевидные космологические следствия.

В основном византийцы приняли космологические концепции, унаследованные от Библии или от классической древности. И они до того неохотно прилагали усилия к продвижению научного познания, довольствуясь унаследованной стариной, что о них можно было бы написать, что "скромные достижения византийцев в естествознании остаются одной из загадок греческого Средневековья" (23). Как бы то ни было, не похоже, что в этом можно винить византийское богословие, поскольку оно утверждало динамизм природы и, стало быть, содержало в себе основополагающий призыв к изучению и, при случае, к управлению процессом ее развития.

На протяжении всего византийского Средневековья стандартным и наиболее авторитетным текстом о происхождении, устройстве и развитии мира оставались "*Беседы на Шестоднев*" Василия Великого. Поддерживая сопротивление Афанасия эллинистической и оригенистской концепции творения как вечного циклического повторения миров и утверждая творение во времени, Василий подтверждает реальность сотворенного движения и динамизма в созданиях. Создания не просто получают свои образы и разнообразие от Бога; они обладают энергией, определенно тоже Богоданной, но доподлинно их собственной. "Да прорастит земля" (Быт. 1:24): "Краткое сие повеление, — говорит Василий, — тотчас стало великою природою и художественным словом, быстрее нашей мысли производя бесчисленные свойства растений... Так и последовательный порядок природы, получив начало с первым повелением, простирается на все последующее время, пока не достигнет общего скончания вселенной" (24). Используя научные знания своей эпохи, а также терминологию стоиков, учивших о "плодотворных интеллектах", Василий сохраняет богословскую независимость от небиблейских источников. Для примера, он отвергает представление стоицизма, что *logoi* созданий есть истинные вечные сущности сотворенных существ, это учение могло бы привести к концепции вечного возвращения "миров после их разрушения" (25).

Подобно Афанасию и Максиму, Василий остается верным библейской концепции Абсолютной Божественной трансцендентности и свободы в акте творения; Божественный Промысел, дарующий бытие миру через *logoi*, еще и поддерживает мир в этом бытии, но не ценой присущего миру сотворенного динамизма, который есть часть самого творческого замысла.

Бытие мира как динамичной "природы" (то есть как реальности "вне Бога" — для Него она объект Любви и Промысла), которая следует своему собственному порядку эволюционного роста и развития, подразумевает возможность чисто объективного научного изучения созданий человеческим разумом. Это не значит, однако, что сотворенная природа онтологически "автономна". Она была создана ради "участия" в Боге, Который не только Перводвигатель и Цель творения, но еще и конечный смысл (логос) ее устойчивости. "Бог есть начало, центр и конец, — пишет Максим, — поскольку Он *действует* без пассивности. ... Он есть начало как Творец; Он есть центр как Провидение; и Он есть конец как Цель, "ибо все из Него, Им и к Нему..." (Рим. 11:36)" (26). Научное знание, если бы оно пренебрегло этим конечным смыслом творения, было бы, значит, опасно односторонним.

#### 4. Освящение природы

В своем нынешнем — ущербном — состоянии сотворенная природа исполняет свое предназначение совершенно неадекватным образом. Библейская, антропоцентрическая концепция мира сохранилась и в греческой патристической литературе: греческие отцы, как и Библия, считали, что природа пострадала от Грехопадения человека, "микрокосма", которому Бог даровал власть над природой, но который, вместо того чтобы управлять природой, предпочел ей подчиниться. В итоге, вместо раскрытия — через свои внутренние смысл (*logos*) и цель (*skopos*) — Божественного плана творения и, через это, Самого Бога, природа становится уделом и орудием сатаны: повсюду во всем творении "естественная энергия", сообразная исходному Божественному замыслу, пребывает в борении с разрушительными силами смерти. Драматичность нынешнего существования творения у византийских богословов в общем была ясной для всех, но отображался этот драматичный характер нынешнего бытия не столько в богословских сочинениях, сколько, и более явственно, в Литургии и духовности.

Византийский обряд Крещения унаследовал от христианской древности сильный исконный акцент на экзорцизме. Сознательное отвержение сатаны, сакраментальное изгнание сил зла из души крещаемого подразумевали переход из рабства под властью "князя мира сего" в свободу во Христе. Литургические экзорцизмы, однако, имели в виду не только демонические силы, управляющие человеческой душой. "Великое освящение воды" на праздник Богоявления очищает от бесов космос, основополагающее начало которого, вода, видится убежищем "затаившихся злых духов". Частое упоминание о бесовских силах во Вселенной в литургических и патристических текстах следовало бы понимать в богословском контексте, ибо все эти разговоры о демонах никак нельзя свести лишь к библейским или средневековым мифологиям, пусть даже часто тут отражаются мифологические верования.

"Демоническое" в природе появляется оттого, что творение отпало от своего изначального смысла и сбилось со своего исконного пути. Бог доверил власть над миром человеку — Своему собственному "образу и подобию". Но человек избрал для себя *подчиненное* миру состояние и тем самым потерял свободу. Он стал поэтому подвластным космическому детерминизму, к которому его привязывают его страсти и в котором окончательная власть принадлежит смерти. Такое толкование Григорий Нисский и Максим дают стиху из книги Бытия (3:21) — о "кожаных одеждах", данных Адаму и Еве после Грехопадения. Отвергая мнение Оригена, отождествлявшего "одежды" с материальными телами — это толкование опиралось на оригенистскую идею предсуществования душ, — Максим описывает перемену в положении человека исключительно в категориях новой *зависимости* от животной стороны мирского существования. Вместо того, чтобы воспользоваться возможностями своей природы, чтобы поднять себя и все творение до Бога, человек подчинился желаниям своих вещественных чувств (27). В итоге мир, который изначально был создан Богом как то, что "хорошо весьма", стал для человека тюрьмой и постоянным соблазном, через который "князь мира сего" утверждает свое царство смерти. Освящая воду, пищу, растения, как и плоды собственного творчества человека, такие как произведения искусства или техники (византийская Литургия чрезвычайно богата сакраментальными действиями освящения или благословения), Церковь возвращает все освященное к его изначальной и истинной связи, не только с Богом, но также и с человеком, который есть "образ" Божий. Провозглашение власти Божией над Вселенной, как это делается на Водосвятии на Богоявление, равносильно, по сути дела, утверждению, что человек более не раб космических сил:

*Невещественные силы трепещут пред Тобою; солнце хвалит Тебя; луна поклоняется Тебе; звезды служат Тебе; а свет склоняется пред волей Твоей; бури страшатся Тебя, родники кланяются Тебе. Ты распростер небеса, как шатер; Ты утвердил землю над водами. .. [Поэтому] проникнишь глубинами сострадания Твоего, о, Владыка, Ты не смог вынести зрелище человечества, пораженного диаволом, и так Ты изволил прийти и спасти нас... Ты освободил детей нашей природы...*

Итак, освящение природы подразумевает ее демистификацию. Для христианина силы природы не могут быть божественными; не могут быть они и подвластны любой форме естественного детерминизма: Воскресение Христово, нарушая законы природы, освободило человека от рабства природе, и человек призван исполнить свое предназначение как властелина природы во Имя Божие.

Византийская Литургия, провозглашая освящение космоса, часто упоминает не только демонические силы, узурпировавшие власть над миром, но и говорит о "*бестелесных силах небесных*", сотрудничающих с Богом и человеком в восстановлении первородного и "природного" порядка в мире. Однако в Византии никогда не было повсеместно признанной системы или описания Ангельского мира, за исключением трактата Псевдо-Дионисия "Небесная иерархия". В этом трактате каждый из девяти ангельских чинов видится неким посредником между Верховной Властью наверху и формами бытия внизу.

Целью Дионисия было сохранение внутри системы мышления, по наружности христианской, иерархической концепции мира, принятой неоплатонизмом. Несмотря на свою чрезвычайную распространенность и немалое, хотя, скорее, и периферийное, влияние, сформулированная Дионисием концепция "ангельского" мира так и не сумела вытеснить более древние и более библейские представления об ангелах. В частности, поражает та малозначительная роль, которую Дионисий приписал "архангелам" (занимающим вторую ступень снизу по иерархической Ангельской лестнице), особенно, если сравнивать трактат Дионисия с концепциями, обнаруживающимися в еврейских апокалиптических писаниях, в том числе в библейских книгах Даниила, Иуды и Откровения, в которых архангелы Михаил и Гавриил именуются "главными военачальниками" Божественных небесных воинств. Эта идея сохранилась и в Литургии, которую следует считать главным и наиболее надежным источником сведений о византийской "ангелологии". Вовлеченные в борьбу против демонических сил космоса, ангелы являют собой, некоторым образом, идеальную сторону творения. Согласно византийским богословам, они были сотворены прежде видимого мира (28), а их существенным назначением является служение Богу и Его образу, человеку. Идея Писания об ангелах, непрестанно восхваляющих Бога (Ис. 6:3; Лк. 2:13), — частая тема в византийской Литургии, особенно в евхаристических канонах, призывающих верных присоединиться к Ангельскому хору, — то есть восстановить свое изначальное общение с Богом. Это воссоединение Небес с землею, предвкушаемое в Евхаристии, и есть эсхатологическая цель всего творения. Ангелы содействуют его приуготовлению, незримо участвуя в жизни космоса.

### Примечания

1. Origen, *De principiis*, I, 2, 10; ed. Koetschau, p. 41-42; trans. Butterworth, p. 23.
2. См. G. Florovsky, "The Concept of Creation in Saint Athanasius", *Studia Patristica* VI, part IV, TU 81 (Berlin: Akademie Verlag, 1962), 36-37.
3. Athanasius, *Contra Ananas*, III, 60; PG 26:448-449.
4. *Contra Gentes*, 41; PG 25:81cD.
5. *Contra Arianos*, II, 31; PG 26:212B.
6. Там же, II, 2; PG 26:149c.
7. Там же, I, 20; PG 26:55л.
8. См., напр., *Thesaurus*, 15; PG 75:276β; там же, 18; PG 75:313c.
9. *De fide orth.*, I, 8; PG 94:812-813.
10. См. особенно Gregory of Nazianzus, *Carm. theol. IV de mundo*, V, 67-68; PG 37:421.
11. John of Damascus, *De fide orth.*, II, 2; PG 94:865.
12. Там же, I, 9; PG 94:837.
13. Maximus the Confessor, *Schoi*; PG 4:317.
14. Georges Florovsky, "The Idea of Creation in Christian Philosophy", *EChurchQ* 8 (1949), 67.
15. См. Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 76-84.
16. Maximus the Confessor, *Amb.* 7; PG 91:1081c.
17. Там же, PG 91:1081B.
18. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 81.
19. См. С.Л. Епифанович. *Преподобный Максим Исповедник и Византийское богословие*. Киев, 1915, с. 136-137.

20. См. J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Washington: Corpus, 1969), p. 100-102.
21. CM. Maximus the Confessor, *Ad Thai*, 60; PG 90:621A.
22. Maximus the Confessor, *Amb.*; PG 91:1057B.
23. Milton V. Anastos, "The History of Byzantine Science: Report on the Dumbarton Oaks Symposium of 1961", *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962), 411.
24. Basil of Caesarea, *In Hex.*, horn. 5; PG 29:11600.
25. Там же, 3; PG 29:73c.
26. Maximus the Confessor, *Cap. gnostica*, I, 10; PG 91:10850-1088A.
27. См., в частности, Maximus the Confessor, *Ad Thai*. 61; PG 90:628AB
28. Gregory Nazianzus, *Or.* 38, 9; PG 36:320c; John of Damascus, *De fide orth.*, II, 3; PG 94:873.

## 11. ЧЕЛОВЕК

Озгляд на человека, который преобладал на христианском Востоке, опирался на представление об "участии" в Боге. Человек сотворен не как автономное или самодостаточное существо; сама *природа* его истинна лишь постольку, поскольку она существует "в Боге" или "в благодати". Благодать, следовательно, дарует человеку его "природное", "естественное" развитие. Эта основная мысль разъясняет, для чего термины "природа" и "благодать", когда употребляет их византийский автор, имеют совершенно другое значение, чем используемые на Западе; "природа" и "благодать" не прямо противоположны, но выражают динамичную, живую связь между Богом и человеком, которые различаются своими *природами*, но остаются во взаимном *общении* через Божественную энергию, или благодать. Однако человек есть центр творения — "микрокосм" — и его свободное самоопределение опосредует конечную участь Вселенной.

### 1. Человек и Бог

Согласно Максиму Исповеднику, Бог в творении человека "сообщил" ему четыре из Своих свойств: бытие, вечность, благодать и мудрость (1). Из этих четырех *божественных* свойств первые два принадлежат самой сущности человека; третье и четвертое же лишь *предложены* человеку, а их принятие зависит от его доброй воли.

Мысль об "участии" в Боге как особенной человеческой привилегии выражается разнообразными способами в греческом патристическом Предании. Иринеи, например, пишет, что человек сложен из трех начал: тела, души и Духа Святого (2); а каппадокийские отцы говорят о разлитии "Духа Святого в человеке" (3). Григорий Нисский в своем трактате "О сотворении человека", рассуждая о человеке перед Грехопадением, приписывает ему "красоту бессмертия", "праведность", "чистоту". "Бог есть любовь, — пишет Григорий, — и источник любви... Если любви нет, все начала образа искажаются" (4). Комментарии Жана Даниэлу к этому месту можно отнести и ко всей греческой патристической мысли в целом:

*Григорий отождествляет реальности, которые западное богословие считает различными. Он приписывает человеку определенные черты, такие как разум или свобода, которые*

*Запад относит на счет [сотворенного] духа; другие, такие, как апатия [бесстрастие] или любовь (называемые на Западе благодатью или милостью), приписываются Божественной жизни; точно так же, как и следствия окончательного прославления: непорочность и красота. Для Григория различий не существует (5).*

Таким образом, самой важной стороной греческой патристической антропологии, которая воспринималась византийскими богословами на протяжении всего Средневековья, является концепция, согласно которой человек не есть автономное существо, но что его истинная человечность реализуется лишь тогда, когда он живет "в Боге" и обладает божественными качествами. Для выражения этой идеи разные авторы пользуются различными терминологиями — оригенистской, неоплатонической или библейской; однако между ними существует согласие насчет сущностной *открытости* человека, то есть концепции, выходящей за пределы западных категорий "природы" и "благодати".

Как мы видели в отрывке из Максима, процитированном в начале настоящего параграфа, "естественное" участие человека в Боге не статичная данность; это — вызов, и человек призван *расти* в Божественной жизни. Божественная жизнь — это дар, но также и задача, которую следует решить свободным человеческим усилием. Эта полярность между "даром" и "заданием" часто выражается через различие между понятиями "образа" и "подобия". По-гречески термин *homoïōsis*, соответствующий "подобию" в Быт. 1:26, наводит на мысль о динамическом прогрессе ("усвоении") и подразумевает человеческую свободу. Это выражается словами Григория Паламы: Адам, прежде Грехопадения, обладал "древним достоинством свободы" (6). Поэтому в византийской традиции не было противопоставления свободы и благодати: наличие в человеке божественных качеств, "благодати", которая есть часть его природы и делает его вполне человеком, нимало не разрушая его свободы и не ограничивая лежащей на нем необходимости становления вполне самим собой своим собственным усилием; вернее, это-то сотрудничество, или *synergy*<sup>74</sup>, между Божественной волей и человеческим выбором создает условие восхождения "из славы в славу" и усвоение человеком Божественного достоинства, для которого он был сотворен.

<sup>74</sup> Синергия — содействие, соучастие (греч.)

Понимание человека как "открытого бытия", от природы имеющего в себе Божественную "искру" и динамически ориентированного на дальнейшее возрастание в Боге, чревато прямыми следствиями для теории познания и, в частности, для теории Богопознания. Западная схоластика полагала, что это познание опирается на откровенные предпосылки — Писание или церковный магистериум, — которые служат основой для развития через человеческий разум, в соответствии с принципами Аристотелевой логики. Это понимание богословия, предполагающее автономию человеческого разума в определении христианских истин на основе Откровения, и стало отправной точкой в споре между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой, разгоревшимся в XIV в.

По Варлааму, природный человеческий разум сам по себе не сможет никогда постигнуть Божественной истины. Разуму под силу лишь выводить умозаключения из посылок, данных Откровением. В тех случаях, когда откровенные предпосылки особым образом подтверждают данное предложение, логический интеллектуальный процесс может привести к "аподиктическому" выводу, то есть к интеллектуально очевидным истинам. Если же богословское утверждение не в состоянии опереться на предпосылки, данные в Откровении, то его нельзя считать "доказанным", но следует рассматривать лишь в качестве "диалектически возможного". Чтобы опровергнуть подобные воззрения, Палама разработал опытную концепцию нашего Богопознания, опирающуюся на понятие, что Бог не познается нами через чисто интеллектуальный процесс, но что человек, если он находится в *общении* с Богом (то есть восстановив свое *естественное* состояние), может и Даже должен испытывать радость непосредственным познанием и опытным переживанием своего Творца. Это непосредственное познание возможно потому, что человек, поскольку он не есть автономное существо, но является "открытым ввысь" *образом* Божиим, обладает естественным свойством превосходения самого себя и достижения Божественного. И это свойство не просто интеллектуальное; оно подразумевает очищение всего существа, аскетическое отстранение и этическое совершенство: "Невозможно обладать Богом в себе, — пишет Палама, — или переживать Бога в чистоте, или соединиться с невозмутимым светом, прежде самоочищения через добродетель, прежде выхода вне, или скорее выше, себя" (7).

Очевидно, что понимание знания у Паламы совпадает с концепциями Григория Нисского, говорившего о "чувстве сердечном" или об "очах души" (8), или с отождествлением Богопознания с "обожением" у Максима. Для всей патриотической и византийской традиции Богопознание подразумевает "участие" в Боге — то есть не только интеллектуальное познание, но определенное состояние всего человеческого существа, преображенного благодатью и свободно с ней сотрудничающее усилиями равно и воли, и разума. В монашеской традиции Макария, нашедшей отражение, к примеру, в произведениях Симеона Нового Богослова, эта идея "участия" неотделима от идеи свободы и сознания. Истинный христианин знает Бога через свободный и сознательный опыт; это как раз та самая дружба с Богом, что была человеческим состоянием прежде Грехопадения, — Бог желал, чтобы человек жил в таком состоянии, и именно такое состояние было восстановлено в Иисусе Христе.

## 2. Человек и мир

"Образ и подобие" Бога в человеке подразумевают не только открытость человека Богу, но также и *назначение* и *задачу* человека во всем творении. Вопреки Оригену, отцы единодушно отстаивали мнение, что человек есть единство души и тела. Тут библейский взгляд решительно превосходит платонический спиритуализм; под тем же знаком произошло и признание ценности тварного мира: *видимый* мир и его *история* были сочтены достойными спасения и искупления. Если в оригенистской системе разнообразие зримых

явлений было единственным следствием Грехопадения и телесной природы человека — "поглощающего" и порочного модуса существования души, т.к. лишь единственная истинная и вечная реальность была и духовна, и Божественна, — то библейская и христианская концепция считала Вселенную во всей ее полноте "весьма хорошей"; и эта концепция прилагалась прежде всего к человеку.

По Максиму Исповеднику, тело и душа взаимно дополняют друг друга и не способны существовать порознь (9). Поскольку это утверждение возникло как довод, направленный прямо против оригенистской идеи о предсуществовании душ, то оно поднимало вопрос о жизни души после смерти. Существование души после смерти не отрицалось, но, тем не менее, оно понималось вовсе не как "освобождение" от тела в духе платонизма. Разделение тела и души в момент смерти столь же противно "природе", как и сама смерть, а окончательное и вечное бытие души возможно только тогда, когда весь человек восстанет из смерти после воскресения. Однако бессмертие души направлено не только к воскресению всего человека, оно обуславливается также и отношением души к Богу. Духовная литература византийского Востока часто говорит о "смерти души" как следствии мятежа против Бога, то есть греха. "После преступления наших прародителей в Раю, — пишет Григорий Палама, — ... грех вошел в жизнь. Мы сами умерли, и прежде смерти тела, претерпеваем смерть души, которая заключается в удалении души от Бога" (10).

Очевидно, двойственная природа человека не означала просто статичное наложение друг на друга двух разнородных элементов, смертного тела и бессмертной души: эта природа отражает собой динамическую функцию человека между Богом и творением. Описывая антропологию Максима, Ларе Тунберг совершенно справедливо пишет: "Максим как будто подчеркивает независимость начал [то есть души и тела], прежде всего не затем, чтобы утвердить бессмертие души вне зависимости от ее связи с телом, но чтобы подчеркнуть творящую волю Бога как единственный учреждающий фактор для обоих, как и для их единства" (11). Здесь мы снова возвращаемся к мысли, рассмотренной в начале этого параграфа: человек есть воистину человек, потому что он — образ *Божий*, а Божественный фактор в человеке касается не только его духовной стороны — как считали Ориген и Евагрий, — но всего человека, души и тела.

Это последнее положение объясняет, почему византийские богословы в большинстве своем описывали человека в соотношении понятий: дух (или разум), душа, тело. Эта трихотомия весьма непосредственно связана с понятием участия в Боге как основания антропологии.

Мы видели, что этот геоцентризм возник в употреблении Иринеем трихотомии апостола Павла: дух, душа, тело (12). Под влиянием оригенизма отцы IV в., а за ними и позднейшие византийские писатели предпочитали говорить о разуме (*nous*), душе и теле. Желание обойти двусмысленности, возникающие в связи с отождествлением "духа" и утверждением тварного характера человеческого "духа" также могло внести свой вклад в такое развитие. Но даже тогда оригенистская и евагрианская терминологии оставались неудовлетворительными, поскольку понятие *nous* было связано с мифом о



вечном предсуществовании, грехопадении и восстановлении не во плоти (иначе говоря, развоплощенном воскресении). Хотя эта терминология удовлетворительно отражала теоцентрический аспект патристической антропологии, она была не в состоянии подчеркнуть функцию человека в видимом мире. Поэтому у Максима Исповедника человеческий *разум*, пусть определенно понимаемый как начало, которое *par excellence* соединяет человека с Богом, также рассматривается как сотворенная функция от тварного психосоматического единства в человеке.

*Nous*, следовательно, не столько "часть" человека, сколько 1) способность, которой обладает человек затем, чтобы превзойти себя ради участия в Боге; 2) единство сложной природы человека (*nous*) пред его конечным предназначением в Боге и в мире; 3) свобода человека, которая может либо полностью раскрыться, обрета Бога, либо же стать ущербной, подчинившись телу. "Дух (*nous*) в человеческой природе соответствует ближе всего личности", — пишет Владимир Лосский (13). Суждение Ларса Тунберга о Максиме действительно для всего византийского Предания: "Максиму по силам выразить свою убежденность, что существует в человеческой жизни личностный аспект, который выходит за пределы его природы и представляет внутреннее единство, как и его отношение к Богу" (14). Такая концепция лица или ипостаси, несводимого к природе или какой-либо ее части, составляет центральное положение и в богословии, и в антропологии, как мы убедимся в том позднее, в связи с учением о Троице.

Как образ Божий человек — властелин творения и, в то же время, "микрокосм". Это второе понятие, весьма широко употреблявшееся платонизмом и стоицизмом, было усвоено каппадокийскими отцами и наделено ими христианским измерением: человек есть "микрокосм" потому, что 1) он соединяет в своем ипостасном бытии разумный и чувственный аспекты творения; 2) он наделен Богом *заданием* и *функцией* делать названное единство все более совершенным, особенно после Грехопадения, когда силы распада и разделения тоже деятельно трудятся в творении. Здесь, и особенно в трудах Максима Исповедника, мы обнаруживаем еще одну сторону полярности образа-подобия: Дар Бога человеку есть также задание и вызов.

Максим в своем знаменитом фрагменте из *Ambigua 41* (15) перечисляет пять пар противоположностей, которые следует преодолеть человеку: Бог и творение, разумное и чувственное, небеса и земля, рай и мир, мужчина и женщина. Они обостряются грехом и становятся непреодолимыми для одних лишь человеческих способностей. Только Человек Иисус, поскольку Он еще и Бог, оказался в состоянии преодолеть названные противопоставления. Он — Новый Адам, и в Нем творение вновь обретает общение с Творцом и гармонию внутри себя.

Центральная роль человека в космосе отображается также — и, быть может, даже удачнее, чем в какой-либо системе понятий, — в византийской Литургии с ее акцентом на союз неба и земли, с его сакраментальным реализмом, с его обрядами освящения пищи, природы, человеческой жизни, а также своим утверждением веры в то, что, по природе человек ближе Богу, чем сами ангелы. Эта мысль происходит из стиха Евр. 1:14, а Григорий Палама развивал ее в

контексте богословия Воплощения: "Слово стало плотью, чтобы почтить плоть (даже эту смертную плоть), дабы высокомерные духи не считали себя и не считались бы более достойными чести, чем человек, и боготворили себя по причине своей бесплотности и кажущегося бессмертия" (16).

Среди созданий не может быть большей славы, чем быть повелителем и господином всего творения: человеку даруется эта слава, если он хранит в себе образ Божий, — то есть если он участвует в жизни и славе Самого Творца.

### 3. Первородный грех

Чтобы понять множество богословских проблем, возникших между Востоком и Западом как до, так и после раскола, нужно принимать в расчет то чрезвычайно мощное воздействие на западное мышление, которое оказала полемика Августина с Пелагием и Юлианом из Экланума. В византийском мире, где мысль Августина практически не имела никакого влияния, значение Адамова греха и его последствий для человеческого рода было понято совершенно по-другому, чем на Западе.

Мы уже видели, что на Востоке связь человека с Богом понималась как общение человеческой личности с тем, что *выше природы*. "Природа", стало быть, термин, обозначающий то, что, благодаря творению, отлично от Бога. Но природу можно и должно превзойти; такова привилегия и функция *свободного разума*, соделанного "по образу Божию".

Согласно греческой патристической мысли, лишь такой свободный, личностный разум может совершить грех и понести сопутствующую "вину" — положение, которое особенно проясняет Максим Исповедник, вводя различие между "естественной волей" и "гномической волей". Человеческое естество как творение Божие всегда выказывает свои динамические свойства (которые в совокупности и образуют "природную волю" — сотворенный динамизм) в согласии с Божественной волей, которою она была сотворена. Когда же человеческая личность, иначе — ипостась, восставая против Бога и природы, злоупотребляет своей свободой, тогда она может исказить "природную волю" и тем самым повредить саму природу. Она в силах творить такое, потому что обладает свободой, или, иначе, "гномической волей", которая способна обратить человека к благу и к "подражанию Богу" (только "один Бог Благ по природе, — пишет Максим, — и только подражающий Богу благ по своей *гноте* (воле)" (17); она же способна и на грех, поскольку "наше спасение зависит от нашей воли" (18). Но грех есть всегда деяние личное и никогда не бывает актом природы (19). Патриарх Фотий доходит даже до того, что заявляет, имея в виду западные доктрины, что вера в "грех природы" — ересь (20).

Из этих основополагающих мыслей о личностном характере греха становится очевидно, что мятеж Адама и Евы против Бога может мыслиться лишь их личным грехом; значит, в такой антропологии нет места для концепции наследуемой вины, или "греха природы", хотя эта антропология допускает, что человеческое естество несет на себе последствия Адамова греха.

Греческое патристическое понимание человека никогда не отрицало единства человеческого рода или не заменило его радикальным индивидуализмом. Доктрина Павла о двух Адамах ("Как в Адаме все умирают, так во Христе все

оживут" (1 Кор. 15:22), а также платоническая концепция идеального человека, навели Григория Нисского на мысль, что стих Быт. 1:27 — "И сотворил Бог человека по образу Своему" — говорит о сотворении человеческого рода в целом (21). Поэтому понятно, что грех Адама также должен иметь отношение ко всем людям, точно так же, как спасение, принесенное Христом всему человечеству, есть спасение для всего человечества; но и первородный грех, как и спасение, не могут быть осуществлены в отдельной жизни какого-то одного человека без участия его личной и свободной ответственности.

Библейский текст, сыгравший решающую роль в споре Августина с пелагианами, содержится в Послании к Римлянам 5:12. Павел, говоря об Адаме, пишет: "...как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла на всех человеков, *потому что* в нем все согрешили [*eph ho pantes hemarton*]". В этом месте и содержится главное затруднение для перевода. Последние четыре греческих слова были переведены на латынь выражением *in quo omnes peccaverunt* — "в ком [то есть в Адаме] все люди согрешили", и этот перевод служил на Западе оправданию доктрины о вине, унаследованной от Адама и распространившейся на всех его потомков. Но такой смысл нельзя было извлечь из оригинального греческого текста — византийцы же, разумеется, читали греческий оригинал. Оборот *eph ho* — сокращение от *epi* в соединении с относительным местоимением *ho* — можно перевести как "потому что", и именно такое значение принимается большинством современных ученых, независимо от их конфессиональной принадлежности (22). Такой перевод позволяет понять мысль Павла так: смерть, которая была "возмездием за грех" (Рим. 6:23) для Адама, еще и наказание, применяемое к тем, кто, как и Адам, грешит. Следовательно, прегрешению Адама придается космическое значение, но не утверждается, что потомство Адамово "виновно", как был виновен Адам, разве что и потомки тоже грешат, как он грешил.

Ряд византийских писателей, в том числе и Фотий, понимали это *eph ho* в смысле "потому что" и не усматривали в тексте Павла ничего, выходящего за рамки нравственного сходства между Адамом и иными грешниками; они понимали смерть как обычное воздаяние за грех. Но говорить о согласии большинства греческих отцов по этому поводу можно еще и потому, что они истолковывали стих Рим. 5:12 в тесной связи со стихом 1 Кор. 15:22 — между Адамом и его потомками существует солидарность *в смерти* точно так, как есть солидарность *в жизни* между Воскресшим Господом и крещеными.

Эта интерпретация исходит, очевидно, из буквального, грамматического смысла стиха Рим. 5:12. *Eph ho*, если этот оборот означает "потому что", является местоимением среднего рода; но он может пониматься и в мужском роде, если его отнести к непосредственно предшествующему существительному *thanatos* ("смерть"). Тогда предложение приобретает смысл, почти невероятный для читателя, начитанного творениями Августина, но именно так понимало рассматриваемую фразу — в этом не приходится сомневаться — большинство греческих отцов, а именно: "...как грех пришел в мир через одного человека и смерть через грех, так смерть перешла на всех человеков; и *по причине смерти*, все человеки грешили...".

Смертность, или "тление", или просто смерть (понимаемая как персонификация), всегда, со времен христианской древности, виделась космическим недугом, удерживающим человечество под своим гнетом, и духовным, и физическим, причем недугом этим правит тот, кто есть "човекоубийца от начала" (Ин. 8:44). Именно смерть делает грех неизбежным и в этом смысле "портит" природу.

Для Кирилла Александрийского человечество, после греха Адама, "поражено болезнью тления" (23). Противники Кирилла, богословы антиохийской школы, соглашались с ним относительно последствий греха Адама. Для Феодора Мопсуестийского, "став смертными, мы получили великое побуждение ко греху". Необходимость в удовлетворении нужд телесных — в пище, питье и прочих потребностях организма — отсутствует у существ бессмертных, но у смертных телесные потребности ведут к "страстям", ибо таковые представляются неизбежными орудиями временного выживания (24). Феодорит Кирский почти буквально повторяет этот довод Феодора в своем собственном комментарии на Послание к Римлянам; в другом месте он выступает против мнения о греховности супружества, доказывая, что передача смертной жизни не греховна сама по себе, вопреки даже Пс. 50:7 ("во грехе родила меня мать моя"). Этот стих, по Феодориту, относится не к половому акту, но к общему греховному состоянию *смертного* человечества: "Сделавшись смертными, [Адам и Ева] зачали смертных детей, а смертные существа по необходимости подвластны страстям и страхам, радостям и печалям, гневу и ненависти" (25).

Налицо несомненный консенсус в греческой патристической и византийской традициях относительно отождествления наследия Грехопадения как наследования смертности, а не греховности, которая видится лишь производной от смертности. Сама эта идея появляется у Златоуста, который особенно противится вменению греха потомкам Адама (26); в XI столетии та же мысль обнаруживается у толкователя Феофилакта Охридского (27); а у позднейших византийских авторов она присутствует, в частности, в творениях Григория Паламы (28). Всегда более глубокий и умудренный Максим Исповедник, рассуждая о последствиях Адамова греха, отождествляет таковые главным образом с подчиненностью ума плоти и находит в половом размножении наиболее очевидное выражение уступки человека животным инстинктам: но, как мы увидим, для Максима грех остается личным деянием, и унаследование виновности невозможно (29). Для него, как и для остальных византийских богословов, "неверный выбор, совершенный Адамом, обернулся страстностью, порочностью и смертностью" (30), но не наследуемой виновностью.

Контраст с западным преданием в этом вопросе становится уж совсем резко выраженным, когда восточные писатели обращаются к обсуждению смысла Крещения. Августин защищает Крещение младенцев, ссылаясь на текст Символа Веры<sup>75</sup> (крещение "во оставление грехов") и толкуя по своему разумению Рим. 5:12. Дети рождаются грешными не потому, что они согрешили лично, но потому что они согрешили "в Адаме"; их Крещение поэтому тоже творится "во отпущение грехов". В то же время восточный современник Августина Феодорит Кирский решительно отвергает уместность формулы Символа Веры "во оставление грехов" в Крещении младенцев. Для Феодорита,

по сути дела, "оставление грехов" — лишь побочный итог Крещения, вполне действительный в случаях Крещения взрослых, что было нормой в ранней Церкви, а взрослые, естественно, "оставляли грехи", потому что было что оставлять. Но изначальный и самый главный смысл Крещения — шире и положительнее. "Будь единственным смыслом крещения оставление грехов, — пишет Феодорит, — зачем тогда крестили бы мы новорожденных младенцев, еще не вкусивших греха? Но Таинство [Крещения] названным не ограничивается; оно есть обетование больших и совершеннейших даров. В нем суть обетования будущих радостей; оно есть образ будущего воскресения, причастность Страстям Господним, участие в Его Воскресении, облачение спасительное, наряд из радования, риза из света или, скорее, сам свет" (31).

<sup>75</sup> В Западной Церкви наряду с Никейским Символом Веры признаются и употребляются так называемые Апостольское Кredo и Кredo св. Афанасия.

Итак, Церковь крестит детей не затем, чтобы "отпустить" им их еще не существующие грехи, но ради дарования им новой и бессмертной *жизни*, чего не в силах дать детям их смертные родители. Противопоставление между двумя Адамами рассматривается не в категориях вины и прощения, но в категориях смерти и жизни. "Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с Неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные" (1 Кор. 15:47—48). Крещение — это пасхальное Таинство, "переход". Все его древние формы, и особенно византийская, предусматривают отвержение сатаны, тройное погружение в воду как образ смерти и воскресения и положительный дар новой жизни через Миропомазание и Евхаристическое общение.

В этой перспективе смерть и смертность видятся не столько воздаянием за грех (хотя, конечно, они еще и справедливое наказание за личные грехи), сколько средствами, через которые в основном и осуществляется несправедливая "тирания" диавола над человеческим родом после греха Адама. Отсюда вытекает, что Крещение есть освобождение, потому что оно дарует вхождение в новую бессмертную жизнь, принесенную в мир Христовым Воскресением. Воскресение избавляет человека от страха смерти и, следовательно, от необходимости бороться за существование. Только в свете Воскресшего Господа Нагорная проповедь обретает свой реализм: "...не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело — одежды?" (Мф. 6:25).

Общение в воскресшем Теле Христовом; участие в Божественной жизни; освящение энергией Божией, которая пронизывает истинную человечность и восстанавливает ее в ее "естественном" состоянии — именно это находится в центре византийского понимания христианского Евангелия.

#### **4. Новая Ева**

Еще с Иустина и Иринея первоначальная христианская традиция начала проводить параллель между Быт. 2 и рассказом Луки о Благовещении и обращать внимание на контраст между обеими девственницами, Евой и Марией,

как символами двух возможных вариантов употребления человеком его тварной свободы: в первом случае — уступка диавольскому искушению, сулившему ложное обожение; во втором — смиренное приятие воли Божией.

Хотя это и переросло после Эфесского собора в почитание Марии как Матери Божией, или *Theotokos*<sup>76</sup>, концепция Новой Евы, которая, ради всего падшего человечества, была способна принять новое ниспосланное свыше "отпущение грехов", присутствует в святоотеческом Предании на протяжении всего византийского периода. Прокл, Патриарх Константинопольский (434—446), часто прибегал к этой идее в своих проповедях. Дева Мария представляется целью ветхозаветной истории, начавшейся с детей Евы. "Из чад Адамовых Бог избрал превосходного Сифа, — пишет Палама, — и таким образом избрание, предусматривавшееся Божественным предведением, Той, Которой надлежало стать Матерью Божией, имело свое начало в самих Детях Адамовых и исполнялось в последующих поколениях, достигая даже и до Царя и Пророка Давида... Когда же пришло время этому избранию обрести свое исполнение, Иоаким и Анна, в доме и стране Давида, были избраны Богом... Это им Бог на этот раз обещал и даровал дитя, которому предстояло стать Матерью Бога" (32).

<sup>76</sup>Богородица (греч)

Выбор Девы Марии есть, таким образом, кульминационный момент израильского продвижения к примирению с Богом, но окончательный отклик Божий на это продвижение и начало новой жизни приходит с Воплощением Слова. "Спасение нуждалось в "новом корне", — пишет Палама в уже цитировавшейся проповеди, — "ибо никто, кроме Бога, не есть без греха; никто не может дать жизнь; никто не может отпускать грехи" (33). Этот "новый корень" — Бог-Слово, ставшее плотью; Дева же Мария — Его "храм".

Тексты византийской гомилетики и гимнографии нередко содержат восхваления Девы как "вполне приуготованной", "очищенной" и "освященной". Но эти тексты следует понимать в контексте того учения о первородном грехе, которое преобладало на Востоке: от Адама унаследована смертность, не вина; и никогда никто из византийских богословов не сомневался, что Мария была несомненно *смертным* существом.

Западные богословы, старающиеся обнаружить в Византии древнецерковные авторитеты, подтверждающие учение о Непорочном Зачатии Марии, часто вырывают подобные места из их контекста. И в самом деле, Софроний Иерусалимский (ум. в 638 г.) восхваляет Марию: "Много святых являлось прежде Тебя, но ни единый не был преисполнен благодати так, как Ты..., никто не был очищен заранее, как Ты..." (34). Андрей Критский (ум. в 740 г.) идет даже дальше, проповедуя на Празднике Рождества Девы: "Когда Мати Его, Кто есть сама красота, родилась, [человеческая] природа восстановила в Ее Лице свои древние привилегии и составила согласно совершенному образцу, истинно достойному Бога... Одним словом, преобразование природы нашей сегодня начинается..." (35). Эта тема, которая появляется в литургических гимнах на Праздник 8 Сентября, была подробнее разработана Николаем Кавасилой в XIV в.: "Земля есть Она, потому что Она с земли; но она — земля

новая, поскольку Она не происходит от своих предков и не унаследовала старую закваску. Она есть ... новый хлеб и положила начало новому роду" (36).

Подобные цитаты можно умножать и умножать, и, судя по ним, византийцы вполне могли бы, по причине своего мариологического благочестия, принять определение догмата о Непорочном Зачатии Марии в том его виде, в каком он был сформулирован в 1854 г., прими они *только* западное учение о первородном грехе. Но следует помнить — особенно в контексте поэтических, эмоциональных и риторических преувеличений, характерных для византийской литургической мариологии, — что такие понятия, как "чистота" и "святость", без труда можно представить даже в рамках дохристианской человечности, которая рассматривается как *смертная*, но необязательно "виновная". В случае Марии Ее ответ Ангелу и Ее статус "Новой Евы" наделяют Ее особенным отношением с "новым родом", родившимся от Нее. Однако у византийских авторов мы нигде не находим утверждения, из которого можно было бы вывести, что Она получила особенную благодать *бессмертия*. А лишь такое утверждение ясно бы подразумевало, что Ее человечность не разделила общей участи для всех потомков Адамовых.

Единственным византийским автором, определенно понявшим и принявшим и западное понимание первородного греха и учение о Непорочном Зачатии, был Геннадий Схоларий (ум. около 1472 г.). "Благодать Божия избавила Ее полностью, — пишет Геннадий, — так, будто бы Она была девственно [так!] зачата... Следует понимать, что она была полностью освобождена от вины и наказания праотцев, — преимущество, которое Ей Одной из всего человеческого рода подобало получить, — Ее душа всецело недоступна тучам [нечистых] мыслей, и Она превратилась, в теле и душе, в Божественное Святилище" (37). Любопытно слышать из уст убежденного томиста, отринувшего в этом вопросе даже отрицательное отношение к нему самого св. Фомы, такое утверждение; но это утверждение Схолария отражает чисто западное представление о "вине" и предвещает появление аналогичных высказываний тех православных богословов, которые станут мыслить в категориях западной схоластики.

Чтобы сохранить вполне сбалансированный взгляд на византийскую мариологию, необходимо помнить то обстоятельство, что почитание Богородицы (*Theotokos*) в Византии (на этом мы подробнее остановимся в следующей главе) происходило в существенно христологических рамках. Однако отсутствие какого-либо формального доктринального определения мариологии как таковой предоставляло свободу поэтам и проповедникам, не стесняя и строгих экзегетов. Им всегда были доступны сотни экземпляров писаний величайшего византийского патристического авторитета — Иоанна Златоуста, считавшего возможным приписывать Марии не только "первородный грех", но и "смятение", "беспокойство" и даже "честолюбие" (38).

Никто, разумеется, не дерзнет обвинить великого Златоуста в недостатке благочестия. Просто Византийская Церковь, мудро храня шкалу богословских ценностей, которая всегда отдавала первенство *основным* фундаментальным истинам Благовествования, воздерживалась от навязывания каких-либо догматических формулировок относительно Марии, за исключением той, что

Она была истинно и действительно *Theotokos*, "Матерью Божией". Несомненно, что это поразительное наименование, ставшее необходимым в силу логики кириллической христологии, подтверждает Ее ежедневное восхваление на литургиях как "честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим". Возможно ли оказать большую честь человеческому существу? Возможно ли обрести более четкие основания для христианской теоцентрической антропологии?

### Примечания

- 1 Maximus the Confessor, *De Char.*, III, 25; PG 90:1024BC.
2. Irenaeus, *Adv. Haer.*, 5, 6, 1.
3. Gregory of Nazianzus, *Carm.*; PG 37:452.
4. Gregory of Nyssa, *De opif. horn.* 5; PG 44:137c.
5. Jean Danielou, *Platonisme et théologie mystique* (Paris: Aubier, 1944), p. 54.
6. Gregory Palamas, *Triads*, I, 1, 9; ed. J. Meyendorff (Louvain, 1959), p. 27.<sup>Г</sup>
7. Там же, ed. Meyendorff, p. 203.
8. См. Danielou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 240-241.
9. Maximus the Confessor, *Amb.* 7; PG 91:1109cD.
10. Gregory Palamas, *Horn.* II; PG 151:125d; См. другие ссылки в кн.: J. Meyendorff, *A. Study of Gregory Palamas* (London: Faith Press, 1964), p. 122-124.
11. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 103.
12. Irenaeus, *Adv. Haer.*, 5, 6, 1.
13. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology*, p. 201.
14. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 119.
15. Maximus the Confessor, *Amb.* 41; PG 91:13050.
16. Gregory Palamas, *Horn.* 16; PG 157:204A.
17. *De Char.* IV, 90; PG 90:1069c.
18. Maximus the Confessor, *Liber Asceticus*; PG 90:953B.
19. Maximus the Confessor, *Expos. or. dom.*; PG 90:905A; об этом см. J. Meyendorff, *Christ*, p. 112-113.
20. Photius, *Library*, 177; ed. R. Henry (Paris: Belles Lettres, 1960), 2:177.
21. Gregory of Nyssa, *De opif. horn.* 16; PG 44:185v.
22. See Joseph A. Fitzmeyer, S.J., in *The Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968) 53:56-57 (II, p. 307-308): «О значении оборота *eph' hō* очень много спорили. Наименее убеждающая интерпретация трактует этот оборот как строго отрицательный: (1) "в ком", толкование, основывающееся на переводе [Вульгаты] "in quo" и повсеместно употребляемое в Западной Церкви со времен Амвросия и амвросианства. Это толкование было неизвестно греческим отцам до Феофилакта. Но если бы Павел хотел сказать так, он написал бы скорее *en hō* (см. 1 Кор. 15:22). ... (4) "Поскольку, насколько, потому что"... Это толкование, повсеместно употребляемое греческими патристическими авторами, опирается на 2 Кор. 5:4; Флп. 3:12; 4:10, где *eph' hō* обыкновенно переводится как "потому что"... Отсюда оказывается возможным приписывание всем людям индивидуальной ответственности за смерть. ... *Все люди согрешили*: ... Глагол не стоило бы переводить как "согрешили коллективно" или "согрешили в Адаме", потому что это равносильно добавлениям к тексту. Тут *hemarton* относится к личным, совершенным грехам людей, о чем можно судить по тому, как Павел обходится с этим глаголом в других своих текстах... и как греческие отцы, как правило, его понимали. ... Этот пункт, значит, выражает вторичную — как бы выносимую за скобки — роль совершаемых людьми грехов в их осуждении на смерть". Между тем понятие о "Первородном грехе" уже содержится в первой части стиха как причина, почему "смерть"



- перешла на всех людей. Будь это не так, в окончании абзаца было бы не очень много смысла. Универсальная причинность Адамова греха предполагается в 5:15а, 16а, 17а, 18а, 19а. Было бы неверно, значит, по отношению ко всему воздействию абзаца, истолковывать стих 5:12 так, будто бы в нем подразумевается, что состояние человека прежде явления Христова всецело определялось его собственными личными грехами".
23. Cyril of Alexandria, *In Rom.*; PG 74:789в.
  24. Theodore of Mopsuestia, *In Rom.*; PC 66:801в.
  25. Theodoret of Cyrus, *In Rom.*; PC, 80; 1245л.
  26. John Chrysostom, *In Rom.* hom. 10; PG 60:474-475.
  27. Theophylact of Ohrida. *Exp. in Rom.*; PG 124:404с.
  28. СМ. J. Meyendorff, *Gregory Palamas*, p. 121-126.
  29. См. Епифанович. *Преподобный Максим Исповедник и Византийское богословие*, с. 65, прим. 5.
  30. Maximus the Confessor, *Quaest. ad Thai*, PG 90:408BC.
  31. Theodoret of Cyrus, *Haeret. fabul. compendium*, 5:18; PG 83:512.
  32. Gregori Palamas, Hom. in *Present.*, 6-7; ed. Oikonomos (Athens, 1861), p. 126-127: trans, in *EChurchQ* 10 (1954-1955), No. 8, 381-382.
  33. Там же, 2; p. 122.
  34. Sophronius of Jerusalem, *Oratio*, II, 25; PG 87:3248A.
  35. Andrew of Crete, Hom. / in *Nativ. B. Mariae*; PG 97:812л.
  36. Nicholas Cabasilas, Hom. in *Dorm.*, 4; PG 19:498.
  37. Gennadios Scholarios, *Oeuvres completes de Georges Scholarios*, edd. J. Petit and M. Jugie (Paris, 1928), II, 501.
  38. John Chrysostom, Hom. 44 in *Matt.*; PG 57:464; Hom. 21 in *In 2*; PG 59:131.

## 12. Иисус Христос

Византийская христология всегда находилась под властью категорий мысли и терминологии великих споров V, VI и VII вв. о Личности и отождествлении Иисуса Христа. Как было показано в части первой, эти споры затрагивали как концептуальные проблемы, так и богословские основания жизни. По разумению восточных христиан все содержание христианской веры зависит от ответа на вопрос: "Кто такой Иисус Христос?"

Пять вселенских соборов, издавших особые определения относительно связи между Божественной и человеческой природами во Христе, видятся иногда временем раскачивания маятника: от акцента на Божественности Христа в Эфесе (431 г.); к новому утверждению Его полной человечности в Халкидоне (451 г.); затем опять к Его Божественности вместе с принятием Кирилловой идеи теопасхизма в Константинополе (553 г.); за чем последовало новое осознание Его человеческой "энергии" или "воли", еще раз в Константинополе (680 г.) и Его человеческого свойства описуемости в противоиконоборческом определении Второго Никейского собора (787 г.). И все же в западной богословской литературе до сих пор часто встречается мнение о тайном монофизитстве византийской христологии; оно предлагается как объяснение недостатка среди восточных христиан интереса к человеку в его мирском или общественном творчестве. Мы надеемся, что предлагаемое ниже рассмотрение сможет несколько прояснить эти часто повторяющиеся вопросы.

### 1. Бог и человек

Утверждать, что Бог стал Человеком и что Его человечность обладает всеми чертами, присущими человеческой природе, значит понимать Воплощение как космическое событие. Человек был сотворен хозяином космоса и призван Творцом привлечь все творение к Богу. Его поражение в порученном ему деле стало космической катастрофой, исправить которую было под силу только Самому Творцу.

Более того, факт Воплощения подразумевает, что связь между Богом и человеком, отображенная библейской концепцией "образа и подобия", нерушима. Восстановление творения есть "новое творение", однако, пока дело касается человека, не устанавливается какого-либо нового образца; "новое творение" лишь восстанавливает *человека* в его исконной Божественной Славе среди творений и в его исконной ответственности за этот мир. Подтверждается, что человек воистину человек тогда, когда он участвует в жизни Бога; что он не автономен ни в отношении к Богу, ни по отношению к миру; что истинная человеческая жизнь никак не может быть "светской". Во Иисусе Христе Бог и человек суть *едино* в Нем, следовательно, Бог стал достижим не через превосхождение или удаление *humanum*<sup>77</sup>, но через осуществление и проявление человечности в ее чистейшем и подлиннейшем образе.

Воплощение Логоса весьма последовательно рассматривалось византийскими богословами как событие, имеющее *космическое* значение. Космический масштаб Христа-События имеет необыкновенно положительное выражение в византийской гимнологии: "Каяждо бо от Тебе бывших тварей благодарение Тебе приносит: ангели пение, небеса звезду, волсви дары, пастырие чудо, земля вертеп, пустыня ясли: мы же Матерь Деву"<sup>78</sup> (1). Связь между творением и Воплощением постоянно подчеркивается в гимнах: "Человек отпал от Божественной и лучшей жизни; даже будучи соделанным по образу Божию, преступлением он всецело подпал порче и разрушению. Но ныне мудрый Творец строит его наново: да восславляется Он" (2). Подобным же образом гимнология Страстной Пятницы подчеркивает вовлеченность всего творения в смерть Христову: "Солнце на кресте висима узревшее мраком облагашеся, и земля страхом колебашеся..." (3).

<sup>77</sup> Человеческое (*лат.*).

<sup>78</sup> Из Стихиры на Господи воззвах, служба на Рождество Христову

Здесь поэтические образы отображают параллелизм между Быт. 1:2 и Ин. 1. Пришествие Христово есть Воплощение Логоса, "через Которого" все сделалось: это есть новое творение, но Творец — Тот же. В противоположность гностикам, проповедовавшим дуализм, различающий Бога Ветхого Завета и Отца Иисуса, патристическое Предание утверждает их абсолютную тождественность и, следовательно, существенную "благость" первоначального творения.

Христос-Событие является космическим событием потому, что Христос есть Логос — и, следовательно, в Боге Деятель творения, — и потому, что Он есть человек, поскольку человек есть "микрокосм". Грех человека погрузил творение в смерть и разрушение, но восстановление человека во Христе есть

восстановление космоса в его первоначальной красоте. Тут опять-таки лучшим свидетелем является византийская гимнология:

*Твоего Единородного Сына провидев духом плотское к человеку пришествие, Богоотец Давид издавеча к веселию созывает тварь, и пророчески взывает: "Фавор и Ермон о имени Твоем возрадуются" (Пс. 88:13). На сию бо восшед гору, Спасе, со ученики Твоими, очерневшее Адамово естество, преобразясь, облистати паки сотворил еси..." (4).*

Прославление человека, которое заодно является прославлением всего творения, может, разумеется, пониматься эсхатологически. В Личности Христовой, в сакраментальной реальности Его Тела и в жизни святых предчувствуется преобразование всего космоса; но пришествие Его в силе все еще только грядет. Прославление уже стало живым опытом, доступным для всех христиан, особенно в Литургии. Лишь такой опыт в силах наделить целью и смыслом человеческую историю.

Космическая важность Воплощения подразумевается Халкидонским постановлением 451 г., которому хранит верность византийское богословие: Христос является "одной сущности с нами в Своей человечности, подобен нам во всем, кроме греха". Он — Бог и Человек, ибо "различие природ никак не утратилось вследствие их соединения; более того, свойства каждой природы сохранены". Последняя фраза Определения очевидно касается творческой, изобретательской, руководящей функции человека в космосе. Эта идея была развита в мыслях Максима Исповедника, например, когда он выступает против монофелитов за существование во Христе человеческой "воли", или "энергии", подчеркивая, что без этого подлинная человечность немыслима. Если человечество Христа тождественно нашему во всем, кроме греха (при этом, конечно, невозможно классифицировать как "грех" любое человеческое "движение", "творчество" или всякий "динамизм"), приходится признать, что Христос, Который есть Человек в теле Своем, в душе Своей и в разуме Своем, был действительно исполнен всеми этими функциями истинной Человечности. Максим вполне понимал, что человеческая энергия, или воля Христова не была подавлена Его Божественной волей, но была согласована с последней. "Две естественные воли [Христовы] не противны одна другой, ... но человеческая воля следует [Божественной]" (5). Это согласованность *humanum с divinum*<sup>79</sup> во Христе есть, следовательно, не умаление человечности, но ее возвышение: "Христос восстанавливает природу в соответствие ей самой... Став Человеком, Он удержал Свою свободную волю в бесстрастии и мире с природой" (6). "Участие" в Боге — как мы показали, — есть сама природа человека, но не ее устранение или отмена. Вот ключ к восточнохристианскому пониманию отношения между Богом и человеком.

<sup>79</sup> "Человеческое", "божественное" (лат.).

Во Христе союз этих двух природ ипостасей: они, согласно отцам Халкидона, "содействуют в одном Лице [*prosopon*] и одной Ипостаси". Противоречия, выросшие из Халкидонской формулы, вели к появлению дальнейших определений термина "ипостась". В то время как Халкидон настаивал на том,

что Христос был един в Своей личной тождественности, этот Собор все же недостаточно прояснил смысл термина "ипостась", использованного для обозначения упомянутой тождественности и, к тому же, для обозначения Ипостаси предсуществующего Логоса. Антихалкидонская оппозиция на Востоке так усердно возводила всю свою аргументацию вокруг этого обстоятельства, что византийская христология в эру Юстиниана приложила все силы к исключению такой интерпретации Халкидона, которая могла признать "*prosopon*, или ипостась", возникшую в Определении, всего лишь как "*prosopon* соединения" старой антиохийской школы, — то есть новую синтетическую реальность, возникающую из союза двух природ. Утверждалось же, напротив, следуя Кириллу Александрийскому, что уникальная ипостась Христова есть предсуществующая Ипостась Логоса, что является термином, используемым в христологии со смыслом, который придавало ему троичное богословие каппадокийских отцов: одна из трех вечных ипостасей Троицы "обрела плоть", оставаясь при этом в сущности Собой в Своей Божественности. Ипостась Христова, следовательно, *предсуществует* в Своей Божественности, но *обрела* человечность через Деву Марию.

Из этого основополагающего понятия следуют два важных вывода: а) нет никакой абсолютной соразмерности между Божественностью и человечностью во Христе, поскольку единственная в своем роде Ипостась только Божественна и потому что человеческая воля следует за Божественной. Именно "соразмерную" христологию отвергли как несторианскую в Эфесе (431 г.). Такая "несоразмерность" ортодоксальной христологии отображает ту самую мысль, которую так сильно подчеркивали Афанасий и Кирилл Александрийские: только Бог может *спасти*, тогда как человечность способна лишь сотрудничать со спасительными деяниями и волей Божией. Между тем мы уже обращали внимание, что в патристическом понимании человека "теоцентричность" есть *природное* свойство человечности; поэтому несоразмерность не мешает тому, что Христос был вполне Человеком и Его человечность была "деятельной".

б) Человеческая природа Христова не персонализирована в какой-либо отдельной человеческой ипостаси, — иначе говоря, понятие ипостаси не есть выражение природного существования, будь то в Боге, либо же в человеке, но это означает *личное* существование. Постхалкидонская христология постулирует, что Христос был вполне человеком и также что Он был *индивидуумом*, но та же христология отвергала несторианское мнение, что Он был человеческой ипостасью, или личностью. Вполне человеческая индивидуальная жизнь была во-существлена в Ипостась Логоса, не теряя ни единой из своих человеческих черт. Теория, связываемая с именем Аполлинария Лаодикийского, по которой Логос в Иисусе занял место, которое у остальных людей занято человеческой душой, систематически отвергалась византийскими богословами, поскольку из нее следовало, что человечность Христова была неполной. Знаменитая формулировка Кирилла, неверно приписываемая Афанасию, а, по сути дела, высказанная Аполлинарием, — "одна природа воплощенная Бога Слова" принималась лишь в халкидонском контексте. Божественная и человеческая природы никогда не смогут слиться, смешаться или стать взаимодополняющими *друг* друга, но во Христе они

соединились в одну единственную Божественную Ипостась Логоса: Божественный образец совпал со своим человеческим образом.

Тот факт, что понятие ипостаси несводимо к концепциям "частной природы" или к понятию "индивидуальности", критически важен не только для христологии, но и для учения о Троице. Ипостась есть личный, "действующий" источник природной жизни; но сам по себе он не "природа" и не сама жизнь. В Ипостаси обе природы Христовы осуществляют соединение без слияния и взаимопревращения. Обе природы сохраняют свои природные характеристики; но, поскольку они разделяют одну и ту же общую ипостасную жизнь, имеет место "сообщение свойств", или *perichoresis*, позволяющее, к примеру, некоторым из человеческих поступков Христа — словам или жестам — иметь последствия, которые в силах вызвать один Бог. Земля, смоченная Его слюной, например, возвращает зрение слепому человеку<sup>80</sup>.

*Христос есть один [пишет Иоанн Дамаскин]. Следовательно, Слава, которая естественно происходит из Божественности, становится общей [для обеих природ] благодаря тождественности Ипостаси; а, через плоть, смирение также становится общим [для обеих природ]... , [но] именно Божественность сообщает Свои преимущества телу, Сама оставаясь вне плотских страстей (7).*

Ипостасное единство подразумевает также, что Логос соделал человечность в ее целостности Своей *собственной*; поэтому Второе Лицо Троицы, разумеется, было субъектом, или деятелем, *человеческих* переживаний или действий Иисуса. Спор Кирилла Александрийского с Несторием из-за термина *Theotokos*, прилагаемого к Деве Марии, по сути имел в виду эту самую проблему. Была ли в Иисусе человеческая личность, матерью которой была Мария? Ответ Кирилла — подчеркнуто отрицательный — стал фактически выбором огромного значения для христологии. Во Христе был только один Сын, Сын Божий, и Мария никак не могла быть матерью кого-то еще. Она была, несомненно, "Матерью Божией". Точно такое же затруднение возникло и в связи со смертью Христа: бесстрашие и бессмертие суть несомненно характеристики Божественной природы. Как же тогда, спрашивали богословы из Антиохии, мог умереть Сын Божий? Очевидно, "субъектом" смерти Христовой была только Его человечность. Против этой точки зрения, и следуя Кириллу, Пятый собор (553 г.) утверждает: "Если кто не исповедует, что Господь наш Иисус Христос, Который был распят на кресте во плоти, есть Истинный Бог и Господь Славы и один от Святой Троицы, да будет ему анафема" (8). Этот соборный текст, являющийся парафразой стиха 1 Кор. 2:8 ("...если бы познали, то не распяли бы Господа Славы"), вдохновил на создание гимна "Единородный Сыне", приписываемого императору Юстиниану и воспеваемого на каждой византийской Евхаристической литургии: "Один из Святой Троицы, Ты был распят на кресте за нас"<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> См. Ин. 9:1—38.

<sup>81</sup> По-славянски: "...распныйся же Христе Боже... , един Сын Святыя Троицы...".

"Теопасхизм" — принятие формулы, утверждающей, что "Сын Божий умер во плоти", — показывает, сколь на самом деле различны понятия "ипостась" и "природа", или "сущность". Это различие подчеркивал один из крупнейших богословов халкидонского направления в век Юстиниана Леонтий Иерусалимский. "Логос, — пишет Леонтий, — как говорится, пострадал по Ипостаси, ибо в Своей Ипостаси Он принял страдательную [человеческую] сущность наряду со Своей собственной бесстрастной Сущностью, а что можно утверждать о [человеческой] сущности, то может быть заявлено и об ипостаси" (9). Из этого следует, что характеристики Божественной Сущности: бесстрастность, неизменность и т.п. не абсолютно привязаны к *личному*, или ипостасному существованию Божию. Позднее мы увидим важность этого обстоятельства для патристического и византийского понимания Бога. Между тем, на уровне сотериологии, утверждение, что Сын Божий несомненно "умер во плоти", отражает, лучше всякой иной христологической формулы, безграничность любви Божией к человеку, реальность "приятия" Логосом падшей и смертной человечности, — то есть саму тайну спасения.

То и дело повторяющиеся нападки на византийскую христологию, как это было определено Пятым собором, сводятся, по сути дела, к тому, что она, фактически, изменила Халкидону, обеспечив посмертное торжество односторонним воззрением александрийской христологии. Приняв Божественную Ипостась Логоса, человечность Христова, согласно этим критикам, могла бы лишиться подлинно человеческого характера. "В Александрийской христологии, — пишет Марсель Ришар, — никогда не находилось места для истинной психологии Христовой, для реального культа человечности Спасителя, пусть даже и явно признавалось принятие Словом человеческой души" (10). И Шарль Меллер утверждает, что "склонность Востока видеть Христа все более и более как Бога (эта тенденция столь отчетлива в восточной Литургии) выдает определенную исключительность, которая возрастет после раскола" (11). Этот "неохалкидонизм" византийцев противопоставляется, следовательно, истинно халкидонской христологии, причем первый осуждается как тайное монофизитство; оно состоит, в сущности, в таком понимании ипостасного союза, будто он настолько изменил человеческие качества Иисуса, что Христос перестал быть вполне человеком.

Без сомнения верно, что византийское богословие и духовность очень ясно осознавали уникальность Личности Иисуса и неохотно исследовали Его человеческую "психологию". Уравновешенное суждение об этом предмете, однако, можно вынести, лишь памятуя не только доктрину об ипостасном соединении, но и преобладающий на Востоке взгляд на то, что такое "природный" человек. Ибо в Иисусе, Новом Адаме, восстановилась "природная" человечность. Как мы уже видели, "природного" человека считали участвующим в Славе Божией. Такой человек, несомненно, не будет вполне подвластен законам "падшей" психологии. Эти законы не отрицаются в Иисусе, но рассматриваются в свете сотериологии.

Эта проблема в ее полном масштабе никогда напрямую не разбиралась византийскими богословами, но имеются некоторые указания, способные помочь нам уяснить их позицию. Это: а) толкование ими таких мест, как Лк.

2:52 ("Иисус же преуспевал в премудрости и в возрасте..."); б) их отношение к ереси Афтартодокетизма; и в) позиция православных защитников икон в борьбе с иконоборцами.

а) Идея "преуспевания в премудрости" предполагает ступень неведения в Иисусе, чему свидетельством хорошо известные места из Евангелия (Мк. 13:32, к примеру). Византийскую мысль об этом предмете смущала идея Евагрия о "сущностном ведении", которое будто бы отличало человечность прежде Грехопадения. Еще Евагрий был уверен в том, что Иисус был как раз этим сотворенным "интеллектом", сохранившим свое исконное знание. Искание *gnosis* мыслилось, разумеется, в духовной традиции евагрианства, которая выжила на христианском Востоке как само содержание духовной жизни. Это могло повлиять на то, что большинство византийских авторов отрицало факт какого-либо "неведения" в Самом Иисусе, Иоанн Дамаскин, например, мог написать следующее:

*Следует знать, что Слово приняло неведующую и подвластную природу, [но] благодаря тождеству Ипостаси и неразлучности единства, душа Господня была обогащена ведением грядущего и иных божественных знамений; сходным образом, плоть человеческого существа не есть по природе жизнедающая, тогда как плоть Господня, не перестав быть смертной по природе, стала жизнедающей благодаря своему ипостасному соединению со Словом (13).*

Этот текст представляет собой ясный пример показательных для византийских авторов утверждений об ипостасном соединении, которое — в силу "сообщения свойств" — меняет характер человеческой природы. Но такая модификация, несомненно, видится в рамках динамической и сотериологической христологии; человечность Христова является "пасхальной" в том смысле, что в ней человек совершает "переход из смерти в жизнь, от неведения к знанию, от греха к праведности. Между тем во многих менее оправданных случаях неведение Иисуса, как оно описано в текстах Евангелия, истолковывается очень просто как педагогический прием со стороны Христа, который лишь "делает вид", оказывает "снисхождение". Такое очевидно неудовлетворительное решение отвергалось иными авторами, утверждавшими настоящее, человеческое неведение Христова. "Большинство отцов согласны, — пишет безымянный автор трактата *"De sectis"*<sup>82</sup>, — что Христос был неведующим в отношении определенных вещей; если Он во всем единосущен нам, и поскольку мы сами не знаем некоторых вещей, ясно, что Христос тоже страдал неведением. Писание говорит о Христе: "Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте" [Лк. 2:52]; это означает, что Он учился тому, чего не ведал прежде" (14). Очевидно, византийские богословы действительно были озабочены распознаванием во Христе *нашей падшей человечности*, но их мнение остается наименее ясным относительно того момента, когда в Иисусе эта человечность стала преображенной, совершенной и "естественной" человечностью Нового Человека.

<sup>82</sup> "О сектах" (лат.).

б) Ересь афтартодокетов (*Aphthartodocetae*), вождем которых был богослов VI в. Юлиан Галикарнасский, мыслила человечность Христову неиспорченной, за что их обвинили в докетическом понимании Воплощения. Как показал Р. Драге, вопрос тут касался не столько связи ипостасного соединения с подверженностью тлению, сколько самой человеческой природы. То ли человек *естественно* подвержен тлению (как он естественно несведущий), то ли подверженность порче пришла с грехом? Афтартодокеты отрицали, что человек портится по природе. Поскольку Христос — это Новый Адам и истинно "естественный" человек, Его человечность, конечно же, порче не поддается. Отвергая афтартодокетизм, православные утверждали, что (1) унаследованная от Адама смертность не означала наследования виновности и что (2) Логос добровольно принял не абстрактную идеальную, но нашу падшую человечность, со всеми последствиями греха, включая подверженность тлению. Противостояние афтартодокетам определенно послужило сохранению более ясного представления о реальной и вполне человеческой природе Христа.

в) Иконоборчество несомненно было еще одним способом отрицания того, что Христос — Человек в конкретном и индивидуальном смысле. Патриарх Никифор, один из ведущих православных полемистов, называл иконоборцев "аграптодокетами"<sup>83</sup>, потому что они считали Иисуса "неописуемым" (15). Чтобы оправдать возможность живописать образ Христов, Иоанн Дамаскин, а еще более Феодор Студит настаивали на существовании у Христа определенного индивидуального облика. "Неописуемый Христос, — пишет Феодор, — был бы также и бестелесным Христом; но Исайя (8:3) описывает Его как Младенца мужского пола, а только вид тела может сделать мужчину и женщину отличными друг от друга" (16). Никифор, чтобы отстоять употребление образов, усиленно подчеркивает человеческие ограничения Иисуса, голод, жажду (17): "Он действовал, желал, не знал и страдал, как человек" (18). Это означает, что Он был человеком, как все мы, и, стало быть, Его можно изобразить на иконе.

<sup>83</sup> *Agrapto* — неописуемость; *dokeo* — считать, иметь мнение; *aphthartos* — нетленный, непортящийся (греч.). .

В истолковании православных богословов VIII—IX вв., сражавшихся с иконоборчеством, икона Христова становится исповеданием веры в Воплощение:

*Неначальное зачалось в утробе Девы [пишет Феодор Студит]; Неизмеримое стало высотой в три локтя<sup>84</sup>; Бессвойственное обрело свойство; Беспредельное стояло, сидело, ложилось; Тот, Кто повсюду, поместился в яслях; Тот, Кто превыше времени, исподволь достигает двенадцатилетнего возраста; Тот, у Кого нет образа, является в облике человеческом, а Бестелесное входит в тело... . Следовательно, Он является описуемым, и неописуемым (19).*

<sup>84</sup> Примерно 13—14 см.



Для Феодора икона Христова — лучшая из возможных иллюстраций того, что разумеется под ипостасным единством. То, что является в образе, это Сама Ипостась Божиего Слова во плоти. В византийской традиции в ореол вокруг головы Иисуса принято вписывать "Один Кто есть". Это эквивалент священного ветхозаветного имени YHWE (Яхве), Имени Божиего, Лицо Которого нам открылось, но Сущность Которого для нас непостижима и недоступна. Это не есть неопишуемая Божественность Божия и не одно лишь Его человеческое естество представлены на иконе, но Лицо Божиего Сына, принявшего плоть. "Всякое изображение, — пишет Феодор, — есть изображение Ипостаси, а не природы" (20).

Написать изображение Сущности Божией прежде Его Воплощения очевидно невозможно; точно так, как невозможно представить человеческую природу как таковую, — она может быть отображена лишь символически. Поэтому символические образы ветхозаветных богоявлений не есть вполне "иконы" в истинном смысле слова. Но икона Христова является совсем другим. Телесные очи могли видеть Ипостась Логоса во плоти, хотя ее Божественная Сущность оставалась сокровенной; именно эта тайна Воплощения и делает возможными священные иконы и требует почитания их.

Защита икон вынудила византийскую мысль вновь утвердить полную конкретную человечность Христову. Дополнительное доктринальное постановление к монофизитству Византийская Церковь выработала еще в VIII—IX вв. Но важно признать, что эта позиция была занята не ценою доктрины об ипостасном единстве либо Кириллова разумения ипостасной тождественности Воплощенного Логоса, а строилась в свете прежних христологических формулировок. Победа над иконоборчеством явилась новым подтверждением халкидонской и пост-халкидонской христологии.

## 2. Искупление и обожение

Халкидонское определение провозгласило Христа единосущным не только Своему Отцу, но и "нам". Поэтому и будучи вполне Человеком, Христос не обладает человеческой ипостасью, ибо Ипостась Его обеих природ — это Божественная Ипостась Логоса. Каждый человеческий индивид вполне "единосущен" своим ближним, другим людям, и тем не менее коренным образом *отличается* от них своей единственной, неповторимой и неподражаемой личностью, то есть ипостасью: ни один человек не может вполне пребывать в ином человеке. Но Ипостась Иисуса имела основополагающее сходство со всеми прочими человеческими личностями: она была для них *образом*. Ибо, разумеется, все люди созданы по образу Божию, то есть по образу Логоса. Когда Логос стал воплощенным, Божественная печать совместилась со своим оттиском: Бог принял человечность таким образом, который не исключал никакую человеческую ипостась, но который открыл всем им возможность к восстановлению их единения в Себе. Он стал "Новым Адамом", в Котором каждый человек обретает свою собственную природу, осуществленную в совершенстве и полноте, без ограничений, которые могли бы быть неминуемы, будь Иисус лишь человеческой Личностью.

Именно такова концепция Христова, которую имел в виду Максим Исповедник, вновь подчеркивая древний, восходящий к апостолу Павлу, образ "воссоздания возглавления" относительно воплощенного Логоса (21) и усматривая в Нем победу над разрушительными разделениями в человечности и человечестве. Как Человек Христос "выполняет во всей истине подлинное человеческое предназначение, которое Он сам предопределил как Бог и от которого человек отвратился: Он воссоединил человека с Богом" (22). Поэтому халкидонская и постхалкидонская христология была бы бессмысленным умозрением, не будь она ориентирована на понятие искупления. "Вся история христологического догмата определялась этой основной идеей: Воплощение Слова как Спасение" (23).

Византийское богословие не произвело каких-либо значительных разработок учения Павла об оправдании, выраженного в его Посланиях к Римлянам и Галатам. Греческие патристические комментарии к таким фрагментам, как Гал. 3:13 ("Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою"), как правило истолковывали идею искупления через подмену в более широком контексте победы над смертью и освящения. Греческие отцы никогда не развивали этой идеи в направлении теории Ансельма об "удовлетворении". Добровольное приятие человеческой смертности Логосом было деянием Божией снисходительности", которым Он соединил с Собою все человечество; ибо, как пишет Григорий Богослов, "что не принято, то не исцелено, а что соединено с Богом, то спасено" (24); следовательно, "мы имели нужду в том, чтобы Бог сделался плотью и поддался смерти, Дабы мы смогли снова жить" (25).

Смерть "Единого от Святой Троицы во плоти" была добровольным актом, добровольным приятием Богом всего объема человеческой трагедии. "Нет в Нем ничего от понуждения или необходимости; все свободно: волею Он бывал голоден, волею жаждал, волею тревожился и волею Он умер" (26). Но — и в этом существенное различие между православными и афтартодокетами — эта Божественная свобода Ипостаси Логоса не ограничила реальность тех условий, в которых Он жил как Человек: Господь принял *смертную* человечность в самый момент Воплощения, когда уже принято свободное Божественное решение умереть. "Он принял тело, не отличающееся от наших, — пишет Афанасий, — Он принял от нас природу, похожую на нашу, и, поскольку мы все подвластны тлению и смерти, Он отдал Свое тело смерти за нас" (27).

Мысль о кресте как цели самого Воплощения ярко выражена в византийских литургических текстах Рождества. Песнопения предпразднества (с 20 по 24 декабря) построены по образцу гимнологии Страстной седмицы, а смирение Вифлеема видится ведущим на Голгофу: "Смирною смерть, ... проявляют царие языков, начатки дароносяще Тебе...", "Рожденный бо ныне плотию, во гроб и смерть хотел еси внити, паки воскреснути тридневен" (28).

Вопрос, имело бы ли место Воплощение, если бы не было Грехопадения, — никогда особенно византийцев не занимал; византийские богословы рассматривали конкретный факт смертности людей как космическую трагедию, в которой Бог через Воплощение лично — или, скорее, *ипостасно* — принимает участие. Главным и, похоже, единственным исключением из этого общего

взгляда оказывается Максим Исповедник, для которого Воплощение и "рекапитуляция" всего сущего во Христе составляют истинную "цель" и "назначение" творения; Воплощение, следовательно, было предусмотрено и предназначено вне связи с трагическим злоупотреблением человека его человеческой свободой" (29). Такой взгляд совершенно согласуется с идеей Максима о тварной "природе" как динамическом процессе, направленном к эсхатологической цели, — эта цель есть Христос Воплощенный Логос. Как Творец Логос есть "начало" творения, а как воплощенный Он есть также и "конец", когда все сущее будет существовать не только "через Него", но "в Нем". Чтобы быть "во Христе творение должно быть принято Богом, сделаться "Его собственным"; Воплощение, следовательно, есть предварительное условие окончательного прославления человека, независимо от его греховности и тленности.

Принимая во внимание падшее состояние человека, это конечное восстановление делается возможным через искупительную смерть Христа. Но смерть Христова воистину искупительна и "жизнедательна" именно потому, что это — смерть Сына Божия во плоти (то есть благодаря единой ипостаси). На Востоке крест виделся не столько наказанием праведного, которым "удовлетворяется" трансцендентная Справедливость, требующая воздаяния за грехи человеческие. Как правильно пишет Георгий Флоровский: "Смерть на Кресте возымела действие не как смерть Невинного, но как смерть Воплощенного Господа" (30). Дело не в том, чтобы дать удовлетворение требованиям закона, но в том, чтобы преодолеть пугающую космическую реальность смерти, которая держала человечество под своей узурпированной властью и загоняла его в порочный круг греха и испорченности. И, как показал в своей полемике против ариан Афанасий Александрийский, один Бог в силах преодолеть смерть, ибо у Него "одного есть бессмертие" (1 Тим. 6:16)<sup>85</sup>. Точно так же, как первородный грех не состоит в унаследованной вине, так и искупление — это прежде всего не оправдание, но победа над смертью. Византийская литургия, следуя за Григорием Нисским, использует образ диавола, заглатывающего крючок, скрытый телом Эммануила; та же мысль обнаруживается в проповеди, приписываемой Златоусту и читаемой на Литургии в пасхальную ночь: "Ад принял тело, а встретил Бога; он принял смертный прах, а встретил лицом к лицу Небеса".

<sup>85</sup> "...единый имеющий бессмертие..." .

Обобщая это патристическое представление о смерти и воскресении в свете христологических утверждений V—VI вв., Иоанн Дамаскин пишет:

*Хотя Христос умер как человек, а Его святая душа отделилась от Его пречистого тела, Его Божественность осталась и с душою, и с телом, и продолжала быть нераздельно с обоими. Итак, одна Ипостась не разделилась на две ипостаси, ибо с самого начала и тело, и душа существовали в Ипостаси Слова. Хотя в час смертный тело и душа разлучились друг с другом, однако каждое из них было сохранено, имея одну Ипостась Слова. Следовательно, одна Ипостась Слова была Ипостасью*

*Слова; то есть также и ипостасью тела и души. Ибо ни тело, ни душа не имели когда-либо какую-либо особую ипостась, кроме той, что была Ипостасью Слова. Ипостась Слова, значит, всегда одна, и никогда не бывало двух ипостасей Слова. Соответственно, Ипостась Христа всегда одна. И хотя душа отделена от тела в пространстве, они все же оставались ипостасно соединенными через Слово (31).*

Triduum of Easter— три дня, когда человечность Христова страдала общей участью для человека, все же таинственно оставаясь во-су-ществленной в одной Божественной Ипостаси Логоса — графически изображается в традиционной византийской иконографии Воскресения: Христос, попирающий врата Шеола<sup>86</sup> и возводящий вновь к жизни Адама и Еву. Лучше любого понятийного языка, а также лучше, чем образ какого-то частного события или стороны Таинства — таких, скажем, как изображение пустой гробницы или даже самого распятия на кресте, — эта икона указывает на динамичное, сотериологическое измерение смерти Христовой: вторжение Божие в удел, узурпированный диаволом, и расторжение уз диавольской власти, наложенных на человечество. Та же тайна ипостасного единства, остающегося нерушимым в самой смерти, выражена в византийской Литургии Страстной Седмицы; на Великую пятницу, на вечерне, в тот самый момент, когда Христос испускает дух, начинают звучать первые гимны Воскресения: "Мира приличествует мертвым, но Христос показал Себя свободным от тления"<sup>87</sup>. Сокровенное, однако решающее торжество над смертью пронизывает Литургическое богослужение Великой Субботы: "Аще бо и разорися Твой храм во время страсти, но и тако един бе состав Божества и плоти Твоя" (32). В этих текстах и обнаруживается окончательный сотериологический довод, в силу которого теопасхальная формула Кирилла превратилась в VI столетии в мерило православности в византийском богословии: смерть была преодолена именно потому, что Сам Бог вкусил от нее ипостасно в человечестве, которое Он принял. Это есть пасхальная весть христианства.

<sup>86</sup> Ад (др.-евр.).

<sup>87</sup> Славянский текст: "...мира мертвым суть прилична, Христос же нетления явился чужд".

В связи с нашим рассмотрением воззрений греческой патристики на первородный грех как унаследованную смертность, мы упоминали о сопутствующем понимании Воскресения как основания христианской этики и духовности. Ибо Воскресение Христово несомненно означает, что смерть перестала быть управляющим началом в существовании человека и что, следовательно, человек свободен и от рабства греху. Смерть определенно остается некоторым физическим феноменом, однако она не *господствует* над человеком как неминуемая и окончательная судьба: "Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут" (1 Кор. 15:22). А Афанасий пишет: "Отныне мы исчезаем лишь на время, согласно смертной природе наших тел, чтобы лучше принять воскресение; подобно семенам, брошенным в землю, мы не гибнем, но сеемся в землю, чтобы восстать вновь, поскольку смерть низведена в ничто

благодатью нашего Спасителя" (33). А вот Златоуст: "Верно, мы все еще умираем, как прежде, но мы не остаемся во смерти; и это не то, что умирать. Сила и сама действительность смерти как раз в том, что умерший человек не имеет возможности вернуться к жизни. Но если после смерти ему предстоит ожить и, более того, быть наделенным лучшей жизнью, тогда это уже больше не смерть, но впадение в сон" (34). Поскольку смерть перестала быть единственным возможным концом существования, человек свободен от страха, а грех, основанный на инстинкте самосохранения, не является более неизбежным. Порочный круг был разорван в Пасхальное Воскресенье и разрывается всякий раз, когда "смерть Христова возглашается и Его Воскресение исповедуется".

Но что конкретно означает "бытие во Христе"? Последняя цитата из византийского Евхаристического канона св. Василия подсказывает ответ: через Крещение, Миропомазание и Евхаристию человек добровольно становится членом восставшего Тела Христова.

Это начало свободы — и даже "сознательности" — существенно Для учения о спасении, как оно понималось византийской патристической, сакраментальной и литургической традицией. С одной стороны, тут подчеркнуто утверждается универсальность искупления. Григорий Нисский, к примеру, уверяет нас, что:

*Как начало смерти имело свое восстание в одном лице и прошло последовательно через всю человеческую природу, так и начало Воскресения распространяется с одного лица на все человечество... Таково Таинство замысла Бога относительно Его смерти и Его воскресения из мертвых (35).*

И его мысли об универсальности искупления и "рекапитуляции" снова находим у Максима Исповедника. С другой стороны, новая жизнь во Христе подразумевает личное и свободное согласие на служение. В последний день Воскресения будет, конечно, всеобщим, но блаженство будет даровано лишь тем, кто стремился к нему. Николай Кавасила говорит нам, что "воскресение природы" есть свободный дар Бога, данный через Крещение даже детям, еще не способным выразить на него свое согласие; но "Царство, созерцание Бога и общая жизнь со Христом принадлежат свободной воле" (36).

Византийские богословы редко уделяли внимание умозрениям относительно участи душ после смерти. Тот факт, что Логос принял человеческую природу как таковую, подразумевал универсальное значение искупления, но не *apokatastasis*, то есть не универсальное спасение, доктрину, которую в 553 г. осудили формально как оригенистское. Свобода должна оставаться неотчуждаемым началом каждого человека, и никого нельзя принудить войти в Царство Божие против его свободной воли; *apokatastasis* был отвергнут именно потому, что он предполагал предельные ограничения человеческой свободы — свободы оставаться вне Бога.

Но отвергая Бога, человеческая свобода на самом деле саморазрушается. Вне Бога человек перестает быть подлинно и вполне человеческим. Через смерть он становится рабом дьявола. Эта мысль, являвшаяся центральной в мышлении Максима и побуждавшая его с такой убежденностью исповедовать существование тварной воли во Христе, служила основанием византийскому

пониманию предназначения человека: участие в Боге, или "обожение" (*theosis*), — как конечная цель человеческого существования.

Человечность Христова, во-существившаяся в Логосе, благодаря "сообщению свойств" пропитана Божественной "энергией". Это, следовательно, *обоженная* человечность, которая, тем не менее, никоим образом не теряет свои человеческие черты. Совсем напротив. Эти черты становятся даже более реальными и подлинными через контакт с Божественным образцом, по которому они создавались. Человек призван соучаствовать в этой обоженной человечности Христа. Таков смысл жизни в таинствах и таково основание христианской духовности. Христианин не призван к "подражанию" Иисусу — такая имитация не более чем чисто внешний и моральный акт, — но, по словам Николая Кавасилы, — к "жизни во Христе" через Крещение, Миропомазание и Евхаристию.

Обожение описывается Максимом как участие "всего человека" во "всем Боге": Таким же образом, которым душа и тело соединены, Бог может стать доступным для участия душою и, через посредничество души, телом, чтобы душа могла получить неизменный характер, а тело — бессмертие; и наконец, чтобы весь человек мог стать Богом, обожившись Благодатью Бога, ставшего Человеком, становясь полным, целостным человеком, душою и телом, по природе, и становясь всем и во всем Богом, душою и телом, по благодати (37).

"Итак, для Максима доктринальные основания обожения человека ясно обретаются в ипостасном единстве природ во Христе" (38). Человек Иисус — Бог по Ипостаси, и, следовательно, в Нем имеет место "общение" (*perichōrēsis circumincesso*<sup>88</sup>) "энергий", Божественной и человеческой. Этого "общения" достигают также и те, кто суть "во Христе". Но они суть человеческие ипостаси и соединены с Богом не ипостасно, но лишь "благодатью" или "энергией". "Человек, который становится послушен Богу во всем, слышит Бога, говорящего: "Я сказал: вы — боги" (Ин. 10:34); он тогда есть Бог и зовется "Богом" не по естеству или по отношению, но [Божественным] повелением и благодатью" (39). Но человек может обожиться не своею деятельностью или "энергией", — так утверждать могли бы пелагиане — но через Божественную "энергию", которой "повинуется" его человеческая деятельность; между обеими "энергиями" возникает некоторая "синергия", т.е. сотрудничество, а связь обеих энергий во Христе является онтологической основой для "синергии". Но смешения двух природ тут нет, точно так же, как не может быть какого-либо участия человека в Божественной Сущности. То же богословие обожения можно обнаружить и у Григория Паламы: "Бог в Своем совершенстве обоживает тех, кто того достоин, соединяя Себя с ними, не ипостасно — что свойственно одному Христу, — и не сущностно, но через малую часть нетварных *энергий* и нетварной Божественности, ... в то же время, однако, будучи всецело присутствующим в каждом [из обоженных]" (40). На самом деле Византийский собор в 1351 г., тот самый, что утверждал богословие Паламы, определил свои решения как "развитие" постановлений Шестого Вселенского собора (680 г.) о двух волях или "энергиях" Христовых (41).

<sup>88</sup> *"perichōrēō"* — перехожу (*греч.*); *"circum"* — круг, *"incesso"* — наступаю (*лат.*).

В "обожении" человек достигает высшей цели, ради которой он и был сотворен. Эта цель, уже осуществленная во Христе односторонним деянием Любви Божией, представляет собой и смысл человеческой истории, и некоторое суждение о человеке. Она открыта отзыву человека и его свободному усилию.

### 3. Theotokos

Единственным доктринальным определением о Марии, которое было формально обязательным для Византийской Церкви, является решение Собора в Эфесе, назвавшее Ее *Theotokos*, то есть "Матерью Божией". Это постановление явно имело христологический, а не мариологический характер, но тем не менее оно было созвучно мариологической теме "Новой Евы", которая появилась в христианской богословской литературе во II столетии и свидетельствовала, в свете восточных воззрений, на наследие Адамово, в пользу концепции человеческой свободы, более оптимистичной, чем мнения на этот счет, преобладавшие на Западе.

Но именно богословие Кирилла Александрийского, утверждающее личностное, ипостасное тождество Иисуса с предсуществующим Логосом, было одобрено в Эфесе и послужило христологическим основанием для пышного расцвета благочестия, сосредоточенного на личности Марии, начавшегося в V в. Бог стал нашим Спасителем, становясь Человеком; но это "очеловечивание" Бога произошло через Марию, Которая, стало быть, неотъемлема от Личности и трудов Сына Своего. Поскольку в Иисусе нет человеческой ипостаси и поскольку мать может быть матерью только "кого-то", а не чего-то, то Мария, разумеется, Мать воплощенного Логоса, "Мать Бога". А поскольку обожение человека имеет место "во Христе", Она является также — в смысле, столь же реальном, что и участие человека "во Христе", — и Матерью всего Тела Церкви. Эта близость Марии ко Христу вела к росту популярности на Востоке тех апокрифических преданий, которые сообщали о Ее телесном прославлении после смерти. Эти предания отражены в гимнографической поэзии Праздника Успения (*Koimesis*, 15 августа), однако так никогда и не стали предметом богословских рассуждений или доктринальных определений. Предание о телесном "взятии на небо"<sup>89</sup> Марии трактовалось поэтами и проповедниками как эсхатологическое знамение, следование примеру Воскресения Христова, предчувствие грядущего общего Воскресения. Тексты очень ясно говорят о естественной смерти Девы, исключая даже намек на какую-то связь этого события с учением о Непорочном Зачатии, из которого могла бы последовать попытка приписать Деве бессмертие, что уж совершенно немыслимо в свете восточных представлений о первородном грехе как унаследованной смертности (42). Поэтому безудержность в проявлении почитания Марии в византийской Литургии есть не что иное, как иллюстрация к доктрине об ипостасном единстве во Христе Божественности с человечеством. В каком-то смысле они являют собой законный и органичный способ перевода довольно абстрактных концепций христологии V—VI вв. на уровень простого верующего.

Православному Успению соответствует западное *Assumptio*, по-латыни "Принятие", "Взятие", Марию приняли в число небожителей.

## Примечания

1. 24 декабря, вечерня; *The Festal Menaion*, trans. Mother Mary and K. Ware (London: Faber, 1969), p. 254.
2. 25 декабря, утренняя; там же, с. 269.
3. Святой и Великий Пяток, вечерня.
4. 6 августа, Преображение, вечерня; *Festal Menaion*, p. 476-477.
5. Константинопольский Собор 680 г.; Денц. 291.
6. Maximus the Confessor, *Expos, oral, domin.*; PG 90:8770.
7. John of Damascus. *De fide orth.* III, 15; PG 94:1057BC.
8. Денцлер 222; Анафема 10 Собора 553 г.
9. Leontius of Jerusalem, *Adv. Nest.* VIII, 9; PG 86:1768Л.
10. Marcel Richard, «St. Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens», *Mel Sei Rel* 4 (1947), 54.
11. Charles Moeller, «Le chalcédonisme et le ne'o-chalce'donisme en Orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> siècle», in Grillmeier-Bacht, I, 717.
12. См. там же, с. 715-716.
13. John of Damascus, *De fide orth.* III, 21; PG 94:1084В-1085А.
14. Anonymous, *De sectis*; PG 86:1264А.
15. Patriarch Nicephorus, *Antirrh.* I; PG 100:268А.
16. Theodore the Studite, *Antirrh.* III; PG 99:409с.
17. Nicephorus, *Antirrh.* I; PG 100:272В.
18. Там же; PG 100:328В.
19. Theodore the Studite, *Antirrh.* III; PG 99:396В.
20. Там же, III; PG 99:405А.
21. См. в особенности Maximus the Confessor, *Amb.*; PG 90:13080, I312А.
22. J. Meyendorff, *Chrht*, p. 108.
23. Georges Florovsky, «The Lamb of God», *Scottish Journal of Theology* (March 1961), 16.
24. Gregory of Nazianzus, *Ep. 101 ad Cledonium*; PG 37:181с-184А.
25. Gregory of Nazianzus, *Horn.* 45; PG 36:661с.
26. John of Damascus, *De fide orth.* IV, 1; PG 94:1101А.
27. Athanasius, *De incarn.*, 8; PG 25:109 С.
28. 24 декабря, Всенощная, канон, песни 5 и 6; *Festal Menaion*, p. 206-207.
29. Maximus the Confessor, *Ad Thai.*, 60; PG 90:621АС.
30. Florovsky, «The Lamb of God», p. 24.
31. John of Damascus, *De fide orth.* III, 27; PG 94:1097АВ.
32. Святая и Великая Суббота, утренняя, канон, песнь 6.
33. Athanasius, *De incarn.*, 21; PG 25:1290.
34. John Chrysostom, *In Haebr.*, hom. 17:2; PG 63:129.
35. Gregory of Nyssa, *Catechetical Oration*, 16; ed. J. H. Strawley (Cambridge: Harvard University Press, 1956), p. 71-72.
36. Nicholas Cabasilas, *The Life in Christ*, II; PG 150:541с.
37. Maximus the Confessor, *Amb.*, PG 91:1088 С.
38. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 457.
39. Maximus the Confessor, *Amb.*; PG 91:1237АВ.
40. Gregory Palamas, *Against Akindynos*, V, 26, не опубликовано и обнаружено в рукописи Parisinus Coislinianus 90, лист 145; обратная сторона; цитировалось в кн.: J. Meyendorff, *Gregory Palamas*, p. 182.
41. Tome of 1351 г.; PG 151:722В.
42. Я не хочу тут этим сказать, что западное учение о Непорочном Зачатии с необходимостью подразумевает бессмертие Марии, хотя некоторые римокатолические богословы и подталкивают к такому выводу (см., напр., M. Jugie, *l'Immaculée Conception*



## 13. СВЯТОЙ ДУХ

Раннехристианское понимание творения и конечной участи человека неотделимо от пневматологии; но учение о Святом Духе в Новом Завете и у ранних отцов не так-то просто свести к системе понятий. Прения IV в. о Божественности Духа оставались в рамках сотериологического, экзистенциального контекста. Поскольку действие Духа дает жизнь "во Христе", Он не может быть творением; Он, разумеется, единосущен с Отцом и Сыном. Этот довод использовали и Афанасий в своих "Письмах к Серапиону", и Василий — в знаменитом трактате "О Святом Духе". Эти два патристических сочинения оставались на протяжении всего византийского периода стандартными авторитетами в области пневматологии. Не считая спора о "Филиокве" — который шел скорее о природе Божией, чем о собственно Духе, — византийское Средневековье оставило очень мало концептуальных пневматологических разработок. Это не означает, однако, что *переживание* Святого Духа не было подчеркнуто с большей силой, чем на Западе, особенно в гимнологии, в сакраментальном богословии и в духовной литературе.

"Подобно тому, как если бы некто, ухватившись за один конец цепи, тянул ее, приближая тем самым и второй конец цепи к себе, так и тот, кто привлекает Духа, привлекает с Ним еще и Сына и Отца", — пишет Василий (1). Этот отрывок, столь показательный именно для мышления каппадокийской школы, подразумевает, первым делом, что все главные акты Бога — это деяния Троицы, а во-вторых, что особенная роль Духа состоит в установлении "первого контакта", за которым следует — экзистенциально, но не хронологически — откровение Сына и, через Него, Отца. Личное Бытие Духа остается таинственно сокровенным, пусть Он и деятелен на каждом великом этапе Божественной активности: сотворении, искуплении, окончательном исполнении. Его функцией является не явление Себя, но явление Сына, "через Которого все было создано"<sup>90</sup>, и Который также лично известен в Его человечности как Иисус Христос. "Невозможно дать точное определение Ипостаси Святого Духа, и мы должны просто сопротивляться ошибкам, касающимся Его, каковые приходят с разных сторон" (2). Личное существование Святого Духа поэтому остается тайной. Это — "кенотическое"<sup>91</sup> Бытие, исполнение которого состоит в явлении Царства Логоса в творении и в истории спасения.

<sup>90</sup> См. Ин. 1:3 Все чрез Него начало быть (синодальный перевод)

<sup>91</sup> От греч. "кеносис" — умаление, уничижение.

### 1. Дух в творении

Каппадокийские отцы считали, что тринитарное истолкование всех деяний Бога подразумевает участие Духа в Акте творения. Когда книга Бытия говорит, что "Дух Божий носился над водою" (Быт. 1:2), то патристическое Предание

истолковывает это место в смысле изначального поддержания всего сущего Духом, что сделало возможным последующее явление сотворенного логичного порядка Словом Божиим. Здесь, разумеется, не имеется в виду хронологическая последовательность, деяние Духа есть составляющая непреходящего творческого действия Бога в мире. "Начало всего сущего одно, — пишет Василий, — то, что творит через Сына и совершенствуется в Духе" (3).

Василий отождествляет эту функцию "совершенствования" творения с "освящением", имея в виду, что не только человек, но и природа в целом совершенны сами по себе лишь в общении с Богом и при "наполнении" себя Духом. "Мирское" всегда несовершенно или, вернее, существует лишь в падшем и ущербном состоянии творения. Это, в частности, верно в отношении человека, природа которого состоит в том, что он есть существо "теоцентричное". Человек получил эту "теоцентричность", которую греческие отцы всегда понимали как реальное "участие" в жизни Божией, тогда, когда он был сотворен и когда Бог "вдунал в лице его дыхание жизни" (Быт. 2:7). Это "дыхание" жизни Божией, отождествляемое со Святым Духом на основании текста Септуагинты, и есть то, что делает человека "образом Божиим". "Будучи взятым от земли, — пишет Кирилл Александрийский, — он не мог бы явиться образом Всевышнего, не получи он это [дыхание]" (4). Поэтому "совершенствующая" деятельность Духа не принадлежит к категории "чудес", но образует собой составляющую изначального и естественного замысла Божиего. Он принимает, вдохновляет и оживляет все то, что все еще в основах своих хорошо и прекрасно, несмотря на Грехопадение, и сохраняет в творении первые плоды эсхатологического преображения. В этом смысле Дух есть само содержание Царствия Божия. Григорий Нисский сообщает о древнем варианте молитвы Господней "Да приидет Царствие Твое" (Лк. 11:2) как "Да снизойдет Твой Святой Дух на нас и очистит нас" (3). А византийское литургическое предание сохранило эту традицию, когда каждая отдельная служба в Церкви начинается с эсхатологического призывания Духа, к Которому обращаются как к "Царю Небесному"<sup>92</sup>.

<sup>92</sup> "Царю Небесный, ... прииди и вселися в ны, и очисти ны..."

Литургические службы Пятидесятницы, хотя и сосредоточены прежде всего на роли Духа в искуплении и спасении, еще и славят Духа как "Единого, Кто руководит всем сущим, Кто есть Господь всего и Кто хранит творение от распада" (9). Византийские народные обычаи, связанные с Пятидесятницей, наводят на мысль о том, что излияние Духа есть некоторое предвкушение вселенского преображения: по обычаю на Троицу храмы украшаются зеленью и цветами, что отображает переживание нового творения. Та же идея господствует в обряде "Великого освящения воды", совершаемого с великой торжественностью на Праздник Богоявления (6 января). Вода, первичное и исконное тварное начало, освящается "силой, творящим действием ["энергией"] и нахождением Духа Святого" (Великая ектения Праздника). Поскольку после Грехопадения мирские начала подвластны "князю мира сего", действие Духа должно иметь очищающую функцию. "Ты освятил еси потоки Иорданские, —

возглашает иерей, — в кои Ты ниспослал с небес Духа Твоего Святого, и сокрушил головы змей, таившихся там".

Полное значение этого экзорцистского ритуала становится очевидным, если вспомнить о том, что, в библейских категориях, вода есть источник жизни для всего космоса, над которым призван властвовать человек. Только вследствие падения природа становится подвластна сатане. Но Дух освобождает человека из-под власти природы. А природа, вместо того чтобы оставаться источником власти бесовской, подучает "благодать искупления, благословение Иорданское" и превращается "в ключ бессмертия, дар освящения, отпущения грехов, исцеления немощей, сокрушения бесов" (7). Вместо того, чтобы господствовать над человеком, природа становится его служанкой, поскольку он есть образ Божий. Первоначальные райские взаимоотношения между Богом, человеком и космосом провозглашаются вновь: нисхождение Духа предвещает последнее исполнение, когда Бог будет "все во всем".

Это предчувствие, между тем, не магия, проявляющаяся в материальной Вселенной. Вселенная в своем эмпирическом существовании не меняется. Изменение можно увидеть лишь очами веры — то есть потому, что *человек* принял в сердце свое Духа, который вопиет: "Авва, Отче!" (Гал. 4:6), и, следовательно, человек в силах испытать в тайне веры райскую реальность природы, служащей ему, и распознать в таком своем опыте не какую-то субъективную фантазию, но понять, что это опытное переживание открывает окончательную истину о природе и творении в целом. Силою Духа истинная и природная связь между Богом, человеком и творением восстановлена.

## 2. Дух и искупление человека

В "икономии" спасения Сын и Дух неразлучимы. "Когда Слово вселилось в святую Деву Марию, — пишет Афанасий, — Дух, вместе со Словом, вошел в Нее; в Духе Слово образовало тело для Себя, творя его сообразно Себе, сообразно Своей воле привести все творение к Отцу через Себя" (8). Главным доводом в пользу единосущности Духа с Сыном и Отцом у Афанасия, Кирилла Александрийского и каппадокийских отцов является единство творящего и искупительного действия Божиего, которое всегда троично: "Отец все творит Словом в Духе Святом" (9).

Но существенное отличие деяния Логоса от действия Духа состоит в том, что Логос, а не Дух, стал Человеком и поэтому может непосредственно *созерцаться* в облике конкретного Лица и Ипостаси Иисуса Христа, тогда как Личное Бытие Святого Духа остается сокрытым Божественной непознаваемостью. Дух в Его действии открывает не Себя, но Сына: когда Он вселяется в Марию, Слово зачинается; когда Он покоится на Сыне при крещении во Иордане, Он открывает благую волю Отца к Сыну. Такова библейская и богословская основа самого распространенного мнения, обнаруживаемого у отцов и в литургических текстах, о Духе как образе Сына (10). Невозможно *видеть* Духа, но в Нем можно видеть Сына, тогда как Сам Сын — образ Отца. В контексте динамического сотериологического мышления статичная эллинская концепция образа отражает живую связь между Божественными Лицами, в которую, через воплощение Сына, включен человеческий род.

Мы уже видели, что в греческой патристической и византийской мысли спасение понималось, по существу, в терминах *участия* в обоженной человечности Воплощенного Логоса, Нового Адама и *общения* с ней. Когда отцы называют Дух "образом Сына", они имеют в виду, что Он, Дух, есть главный Деятель, превращающий такое общение в реальность. Сын дарует нам "первые плоды Духа, — пишет Афанасий, — с тем, чтобы мы смогли преобразиться в сынов Божиих, согласно образу Сына Божия" (11). Таким образом, если через Дух Логос стал Человеком, то также и истинная жизнь достигается у всех людей через Дух. "Каковы цель и результат страданий, трудов и учений Христа? — спрашивает Николай Кавасила. — Если рассматривать этот вопрос в отношении нас, то выходит, что ничто иное, как нисхождение Духа Святого на Церковь" (12).

Святой Дух преобразует христианскую общину в "Тело Христово". В византийских гимнах на день Пятидесятницы Дух иногда именуется "славой Христовой", дарованной ученикам после Вознесения (13), а на каждой Евхаристии собрание верных по Причастии поет: "Мы видели истинный свет; мы получили Небесного Духа; мы обрели истинную веру; мы поклоняемся нераздельной Троице, ибо Та спасла нас"<sup>93</sup>. Пятидесятница, день рождения Церкви, есть момент, когда открывается истинное значение креста Христова и Воскресения, когда новый человеческий род возвращается к единству с Богом, когда новое знание даруется "рыбакам". Такова главная тема праздника Пятидесятницы в византийской традиции и, что любопытно, такое понимание совпадает с убежденностью многих новейших исследователей истоков христианства в том, что полное понимание наставлений Христовых — это, разумеется, "после-Воскресенский" опыт первоначальной Церкви: "Святой Дух, через явление Свое в языках огня прочно насаждает память о тех человекоспасительных словах, которые Христос сказал Апостолам, получив их от Отца" (14). Но "знание" или "память", даруемые Духом, это не какая-то интеллектуальная функция; это "знание" подразумевает "просвещение" человеческой жизни в целом. Тема "света", которая при посредничестве Оригена и Григория Нисского, позволила связать библейские теофании с греческим мистицизмом неоплатоников, пронизывает и литургическую гимнографию Пятидесятницы. "Отец есть Свет, Слово есть Свет, и Святой Дух есть Свет, Который был послан Апостолам в виде огненных языков и Которым весь мир просвещается и поклоняется Святой Троице" (торжественный гимн, который называется *exaposteilarion*). Ибо несомненно Святой Дух есть "слава" Христова, которая преображает не только человеческое тело исторического Иисуса, как это было в случае Преображения, но прославляет еще и Его более пространное "Тело", то есть всех тех, кто веруют в Него. Сравнение византийских литургических текстов Пятидесятницы с текстами на Праздник Преображения (6 августа) — причем, всегда важно помнить, что для византийца Литургия есть высочайшее выражение его веры и христианского опыта, — показывает, что чудо Пятидесятницы воспринималось как расширенная форма Фаворской тайны. На горе Фавор Божественный Свет был явлен ограниченному кругу учеников, но в Пятидесятницу Христос, "посылая Духа, просиял светом

мира" (15), потому что Дух просвещает учеников и посвятил их в таинства небесные" (16).

<sup>93</sup> Славянский текст: "Видехом Свет Истинный, прияхом Духа Небеснаго, обрето-хом веру истинную, Нераздельней Троице покланяемся: Та бо нас спасла есть".

Примеры можно без особого труда умножать, чтобы показать, что византийская богословская традиция все время признавала то, что в "икономии" творения и спасения Сын и Дух исполняют одно Божественное деяние — без того, однако, чтобы подчиняться друг другу в своем ипостасном или личном существовании. "Глава" нового, искупленного человечества, несомненно, Христос, но Дух есть не только орудие Христа; Он, по словам Иоанна Дамаскина (перефразированным в гимнах Пятидесятницы), "Дух Божий, правый и сильный; источник мудрости, жизни и святости; Который есть и зовется Богом, подобно Отцу и Сыну; несотворенный, полный, творящий, всем правящий, все совершающий, всемогущий, беспредельно властный Господь всего творения и Сам ничему не подвластный; боготворящий, не боготворимый наполняющий, не наполненный; разделяемый, не разделяющий; освящающий, не освященный" (17).

Эта личная "независимость" Духа связана, как указывает Владимир Лосский, со всей Тайной искупления, — которая есть и объединение (или "рекапитуляция") человеческого рода в одной Божественночеловеческой Ипостаси Христа, Нового Адама, и таинственная личная встреча *каждого человека с Богом*. Объединение природы человеческой — это свободный Божественный дар, но личная встреча основывается на человеческой свободе: "Христос становится единственным образом, подобающим общей для человечества природе. Святой Дух дарует каждой сотворенной по образу Божию личности возможность исполнения подобия в общей природе. Один дарует Свою Ипостась природе, другой дарует Свою Божественность личностям" (18). Тут есть одна Божественность и одно Божественное действие, или "энергия", ведущая человеческий род к одной эсхатологической цели — обожению; но личные, ипостасные функции Сына и Духа не тождественны друг другу. Божественная благодать и Божественная жизнь суть одной единственной действительности, но Бог есть Троица, а не безликая и безличностная сущность, в которую зовут влиться человечество. Таким образом, здесь, как мы видели выше, византийская христианская традиция требует различения в Боге Единой непостижимой Сущности, трех Ипостасей, а также благодати, или энергии, через которую Бог входит в общение со Своими созданиями.

Таинство Пятидесятницы не есть Воплощение Духа, но ниспослание даров. Дух не открывает Свое Лицо, подобно тому как это делает Сын в Иисусе, и не производит во-существования человеческой природы в целом; Он сообщает Свою несотворенную благодать каждой человеческой личности, каждому члену Тела Христова. Новая человечность осуществляется в Ипостаси воплощенного Сына, но она получает от Духа только *дары*. Различие между Лицом Духа и Его дарами привлечет большое внимание византийского богословия в связи с богословскими спорами XIII и XIV вв. Григорий Кипрский и Григорий Палама будут в разных контекстах настаивать на том, что на Пятидесятницу апостолы

получили вечные дары или "энергии" Духа, но что тогда не было нового ипостасного союза между Духом и человечеством (19).

Итак, богословие Святого Духа подразумевает чрезвычайно важную противоположность, имеющую отношение к природе самой христианской веры. В день Пятидесятницы произошло рождение Церкви — общины, которая обзаведется устройством и будет внутри себя иметь преемственность, и авторитет, и ниспослание духовных даров, *освобождающих* человека от рабства, дарующих ему свободу и личный опыт Бога. Византийское христианство сохранит осознание неизбежности трений между этими двумя сторонами веры: веры как доктринальной преемственности и авторитета и веры как личного опыта святых. Оно будет, как правило, понимать, что преувеличенное внимание к тому или другому из этих аспектов разрушает сам смысл христианского Евангелия. Дух дает строй общине Церкви и подтверждает подлинность священнослужителей, обладающих властью хранить этот строй, вести и учить; но тот же Дух поддерживает в Церкви и пророческие функции и открывает всю истину каждому члену Тела Христова, если только тот способен и достоин "принять" ее. Жизнь Церкви, потому что она сотворена Духом, не может быть низведена ни к "учреждению", ни к "событию", ни к авторитету, ни к свободе. Это есть "новое" сообщество, созданное Духом во Христе, где истинная свобода восстанавливается в духовном общении Тела Христова.

### 3. Дух и Церковь

На византийском литургическом языке термин *koinonia* ("общение") является специфическим выражением, обозначающим присутствие Святого Духа в евхаристической общине, и одним из ключевых понятий в трактате Василия Великого о Святом Духе (20). Это замечание Важно постольку, поскольку оно подчеркивает, что "общение" Отца, Сына и Духа, как Божественной Троицы, "общение Святого Духа", которое вводит человека в Божественную жизнь, и "соборность", которая тогда сотворяется между людьми во Христе, не только обозначаются одним и тем же словом, но, в конечном итоге, представляют один и тот же духовный опыт, одну и ту же духовную реальность. Церковь есть не просто общество человеческих существ, объединенных друг с другом общими верованиями и устремлениями; это — *koinonia* в Боге и с Богом. И не будь Сам Бог Троичной *koinonia*, Церковь не смогла бы стать объединением лиц, несводимых друг к другу в своих индивидуальностях. И тогда участие в Божественной жизни было бы ничем иным, как неоплатоническим или буддистским слиянием с безличным "Единым".

Так что весьма особенное "единство", которое осуществляется в евхаристической *koinonia*, есть, *par excellence*, Дар Духа.

Одной из постоянно повторяющихся тем в византийской гимнографии Пятидесятницы является параллель, проводимая между "смешением" Вавилонским и "единством" и "согласием", произведенных нисхождением Духа в языках огненных: "Когда Всевышний снизшел и смешал языки, Он разделил народы; но когда Он раздавал языки огненные, Он всех воззвал к единству. Поэтому, мы единогласно славим Всесвятого Духа"<sup>94</sup> (21). Дух не подавляет разнообразие творения; и, в особенности, не исключает Он истину личного

опыта Бога, доступного каждому человеку; Он преодолевает разделение, противоречия и порчу. Он Сам есть "симфония" творения, которая осуществится во всей полноте в эсхатологическом совершении. Назначение Церкви в том, чтобы сделать доступным это совершение через предчувствие и с помощью своей роли "освящения", совершаемого Духом.

<sup>94</sup> Славянский текст: "Егда снисшед языки слия, разделяше языки Вышний; егда же огненный языки раздаяше, в соединении вся призва, и согласно славим Всесвятаго Духа".

"Творение освящено, — пишет Василий, — а Дух есть Освятитель. Таким же образом, ангелы, архангелы и все небесные силы получают свою святость от Духа. Но Сам Дух обладает святостью по природе. Он не получает ее по благодати, но по существу; отсюда Он имеет отличительное наименование "Святой". Таким образом, Он священ по природе, как Отец и Сын священны по природе" (22). Таинственную, но всеобъемлющую роль Духа в "икономии" спасения нельзя выразить полнее, чем в этой подсказывающей тавтологии: Святой Дух "освящает", то есть Он творит *koinonia* человека с Богом, и отсюда между самими людьми образуется "община святых". Это наилучшим образом выражено в "анафоре Святого Василия" при богослужении в Византийской Церкви десять раз в году. Анафора звучит в самый торжественный момент эпиклесиса:

*Молим Тебя и взываем к Тебе, Святая Святых, да, ради благости Твоей, снизошел Твой Святой Дух на нас и на дары ныне приносимые во благословение, освящение и явление хлеба сего в драгоценное Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и Чаши сей в драгоценную Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, ради жизни мира пролитую, и [чтобы Дух мог] соединить всех нас друг с другом, чтобы мы стали причастниками одного Хлеба и Чаши в общении [koinonia] Святого Духа.*

Каждый крещается "в смерть Христову" индивидуально и получает "печать дара Святого Духа" в таинстве Миропомазания, но в таинстве Евхаристии все верующие участвуют сообща. Существование этой *koinonia* есть равно и условие Евхаристического чуда — Дух вызывается не только на "дары", но и "на нас и на дары" — и следствие этого чуда: Дух освящает дары с тем, чтобы *koinonia* могла стать всегда обновляющейся реальностью.

Роль Духа в преобразовании общины грешников в "Церковь Бога" отлична, но не существенно, в сравнении с Его ролью в творении; ибо "Новый Адам", будучи "новым творением", является еще и предвкушением всеобщего преображения мира, что и составляет конечное устремление и цель творческой деятельности Божией. Византийская Литургия и богословие всегда осознавали, что "Святым Духом всякая вещь живая получает жизнь" (23), из чего следует, что, будучи новым храмом Духа, Церковь наделена Божественной миссией в мире. Она не получает Духа ради себя самой, но чтобы исполнить замысел Божий в человеческой истории и во всем космосе. Параллелизм, как и различие между "первым" и "новым" творением, удачно выражены у Николая Кавасилы: "[Бог] не творил вновь из той же материи, которую Он сотворил вначале. Тогда

Он использовал прах земной; сегодня Он предоставляет собственное Свое тело. Он восстановил нам жизнь, не образуя вновь житнетворное начало, которое Он прежде сохранил в природном устройении, но проливая Кровь Свою в сердца причащающихся, так, чтобы Он мог побудить Свою Жизнь расцвести в них. Прежде Он вдунул дыхание жизни; ныне Он дает нам Своего Духа" (24).

"Новое творение" связано с миссией в мире; поэтому Церковь всегда — "апостольская", то есть не только зиждется на вере тех, кто видел Воскресшего Господа, но и приемлет на себя их обязанность "посланных" провозглашать и учреждать Царствие Божие. И эта миссия получает свою подлинность от Духа. Византийские гимны на день Пятидесятницы славят Христа, "Который соделал рыбаков мудрейшими, посылая на них Святого Духа, а через них уловив мир в Свои сети" (25).

Дух наделил Церковь апостольской преемственностью в день Пятидесятницы и продолжает с тех пор даровать ей то же; и только Духом может Церковь сохранить связность и преемственность с первоначальным христианским Благовествованием. Различные формы пастырства, сотворенные Духом в христианской *koinonia*, а конкретнее, участие епископа, имеют целью сохранение и устройство такой преемственности, тем самым обеспечивая чистоту и действенность миссии Церкви в мире.

#### **4. Дух и свобода человека**

В 11-й главе мы говорили, что греческая патристическая традиция видела в человеке не самостоятельное автономное существо: греческие отцы полагали участие в Божественной жизни неотъемлемой составляющей человеческого *естества*. Но поскольку человек создан свободным, очевидно, что не может быть, как в западном богословии, какого-то противостояния между "благодатью" и свободой. Как раз напротив. Человек обретает подлинную свободу только "в Боге", когда через Святого Духа он освобождается от причинных связей тварного и падшего существования и получает власть делить с Богом господство над творением.

Этот подход к свободе был чреват исключительно важными следствиями для отношения человека к Церкви и к личной и общественной этике. С одной стороны, этот подход предполагает, что нигде, кроме как в священном обществе Церкви, невозможно достичь воистину освобождающей Божественной жизни. С другой стороны, весь подход к спасению человека остается основанным на личном, доверительном и свободном опыте Бога. Этот парадокс, несводимый к какой-то рациональной схеме, соответствует существенному элементу пневматологии: Дух одновременно и гарантирует преемственность и подлинность церковных сакраментальных учреждений и наделяет каждую человеческую личность способностью к свободному Божественному опыту и, следовательно, полнотой ответственности как за личное спасение, так и за соборную непрерывность пребывания Церкви в Божественной истине. Между соборным и сакраментальным, с одной стороны, и личным, — с другой, существует, следовательно, неизбежное напряжение в духовной жизни христианина и в его нравственном поведении. Царство, которое грядет, уже осуществляется в церковных таинствах, но каждый отдельный христианин



призван вращать в него, прилагая собственные усилия и пользуясь своей Богоданной свободой в соработании Духу.

В византийской традиции никогда не обнаруживалось сильной склонности к созданию систем христианской этики, а Церковь никогда не считали источником авторитетных и подробных заявлений относительно поведения христианина. Разумеется, к церковным авторитетам нередко обращались затем, чтобы разрешить какие-то конкретные дела, и принятые в таких случаях решения считались авторитетными критериями для будущих суждений; однако главный поток творчества в византийской духовности представлял собой воззвание к "совершенству" и "святости", а не строгую систему этических положений. Именно такой мистический, эсхатологический и, стало быть, максималистский характер этого призыва к святости существенно отличает его от законничества средневекового римского католицизма, от пуританского морализма иных западных течений и от релятивизма новейшей "ситуационной этики". Всякий раз, когда они пытались найти образцы христианского поведения, византийские христиане скорее обращались к святым и "подвижникам"<sup>95</sup>, особенно к монахам. Монашеская литература — это источник *par excellence* для понимания нами византийской духовности, а в этой литературе господствовало "стяжание" Духа. Связанный главным образом с традицией Макария, поиск Духа особенно явственен в цветистых гимнах Симеона Нового Богослова, обращенных ко Святому Духу:

<sup>95</sup> Имеется в виду 1 Кор. 9:24—27.

*Приношу Тебе благодарения за то, что Ты, божественное Бытие превыше всего сущего, соделал Себя одним духом со мною — неслиянно, неизменно — и что Ты стал всем во всем ради меня, несказанным питанием, свободно раздаваемым, которое опадает с уст души моей, которое течет в преизобилии из источника сердца моего; блистательная риза, покрывающая меня и защищающая меня и сокрушающая бесов; очищение, смывающее с меня всякое пятно теми святыми и вечнотекущими слезами, которыми присутствие Твое дает знать о Себе тем, кого Ты посещаешь. Приношу благодарения Тебе за Твое Бытие, Которое было открыто мне, как день без сумерек, как солнце, которое не заходит. О Ты, места не имеющий, где бы Ты мог укрыться, ибо Ты никогда не избегаешь нас, не презираешь ни единого; это мы, напротив, прячемся, не желая выходить к Тебе (26).*

Осознанный и личный опыт Святого Духа есть согласно жизни христианина в византийской традиции высшая цель как опыт, который подразумевает непрерывное возрастание и восхождение. Этот опыт не противостоит существенно христоцентрическому пониманию Евангелия, ибо он сам возможен лишь "во Христе", то есть через участие в обоженной человечности Иисуса. Нет тут противоречия и с практическими этическими требованиями, ибо он невозможен, если человек не выполняет этих требований. Но, очевидно, что такой опыт отражает персоналистское, в основаниях своих, понимание

христианства. Таким образом, Византийская Церковь в большей степени, чем это было на Западе, видит в святом или в мистике стража веры и доверяет ему больше, чем какой-либо постоянной институции. Более того, эта Церковь не станет развивать какие-то правовые или канонические гарантии для независимого христианского действия в мире, уповая скорее на то, что если будет нужда, то пророки явятся, чтобы уберечь тождественность Евангелия; и надежду эту подтвердил существовавший на протяжении всей истории Византии неуступчивый неконформизм отдельных монахов и многих обителей. Несомненно, однако, что и Византийская Церковь столкнулась с искушениями, внутренне присущими ее персоналистскому взгляду. Спиритуалистские и дуалистские секты часто процветали в византийском и послевизантийском мире бок о бок с православной духовностью. В период между IV и XIV вв. разного рода мессалиане — эти "пелагиане Востока" (27) — будут проповедовать антисоциальные, несакраментальные и дуалистические интерпретации монашеского идеала. Их примеру последуют русские "стригольники" и другие секты. Их влияние, в форме преувеличенного антиинституционализма, всегда будет чувствоваться и в канонических границах самой Православной Церкви. Церковь, разумеется, никогда не соглашалась на то, чтобы спиритуалистский индивидуализм и "энтузиазм" превратился в еклезиологическую систему, предпочитая хранить свою сакраментальную структуру и каноническую дисциплину. Осознавая ту истину, что в Царстве Бога нет законов, кроме закона Духа, Церковь помнила и о том, что Царство, уже достижимое в правдивом и непосредственном опыте, еще не вошло в силу и остается пока сокрытым под покровом церковных таинств. В нынешнем *aion* структуры, законы, каноны и учреждения неизбежны как *средства* более полного осуществления Царства. На деле византийский мир признавал за христианской империей законное право кодифицировать практическую христианскую этику и надзирать за применением последней. Стандартным кодексом христианского поведения считался "Номоканон", свод церковных правил и государственных законов, касающихся религии. Но даже там сохранился основополагающий для византийского христианства персонализм, выразившийся в том, что именно *личность*, а не учреждение, наделялась прямой ответственностью за происходящее в христианском мире: христианский император — "избранник Бога". История сложилась так, что продолжившееся на Востоке существование империи уберегло Византийскую Церковь от необходимости взятия на себя правящей роли в обществе и политического руководства его делами. Поэтому Восточная Церковь более строго держалась своей функции сторожевого поста на пути к грядущему Царствию — Царства, которое в основе своей не похоже на все политические системы века сего.

Несмотря на явную двусмысленность и лицемерие, которые, временами становились очевидными в Византийском государстве, все же это обстоятельство послужило историческим обрамлением Предания, удержавшего *эсхатологический* характер христианства. В общем, будь то в странах ислама или же в современных светских обществах Восточной Европы, православные привыкают жить в своего рода гетто: замкнутая литургическая община с ее опытом небесного служит и убежищем, и школой. Такие православные общины

демонстрируют замечательную способность к выживанию, а также, как, например, в XIX и XX вв. в России, к серьезному влиянию на интеллектуальное развитие. Упор православной общины на свободный опыт Духа как освобождающую цель жизни человека, быть может, даже более приемлем для тех, кто сегодня ищет альтернативы сверхинституциональному учению о Церкви западного христианства.

### Примечания

1. Послание 38, 4; PG 32:332c; trans. R. J. Deferrari (London: Heinemann. 1961), p. 211.
2. *Cat.* 16, 11; PG 33:932C.
3. *De Spir.* S., 16, 38; PG 32:136B.
4. *In Joh.* XI, 10; PG 74-541c.
5. См. R. Leaneу, «The Lucan text of the Lord's Prayer (in Gregory of Nyssa)\*, *Novum Testamentum* 1 (1956), p. 103-111.
6. *Apodeipnon*, canon, ode 5.
7. Великое освящение воды.
8. *Ad Strap.* I, 31; PG 26:605A.
9. Там же, 1, 28; PG 26:590A.
10. See for example Basil, *De Spirit*, S., 9, 23; PG 32:109в.
11. *On the Incarnation and Against the Arians*, 8; PG 26:99?A.
12. *A Commentary on the Divine Liturgy*, 37, 3, SC 4 bis, p. 229; trans. J. M. Hussey and P. A. McNulty (London: SPCK, 1960), p. 90.
13. *Кафизма* 1.
14. Канон 2, песнь 8.
15. Канон 1, песнь 1.
16. *Кафизма* 1.
17. *De fide orth.* I, 8; PG 94:821BC.
18. Lossky, *Mystical Theology*, p. 166-167.
19. Ср. J. Meyendorff, *Gregory Palamas*, p. 14-15, 231.
20. Boris Bobrinskoy, «Liturgie et ecclesiologie trinitaire de St. Basile», *Etudes patriotiques; le traite sur le Saint-Esprit de Saint Basile*, Foi et Constitution, 1969, p. 89-90; also in *Verbum Caro*, 23, No. 88.
21. *Кондак Пятидесятницы*.
22. Послание 159, 2; PG 32:621AB; ed. Deferrari, p. 396.
23. Воскресная утренняя, антифон, глас 4.
24. *On the Life in Christ.* IV; PG 150:617B.
25. *Тропарь*<sup>96</sup>.
- <sup>96</sup> Славянский текст: "...иже премудры ловцы явлей, ниспослав им Духа Святаго, и теми уловлей вселенную".
26. PG 120:509вс.
27. I. Hausherr, «L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme», *ОСР il* (1955), p. 328-360.

## 14. ТРИЕДИНЫЙ БОГ

Когда я говорю *Бог*, я разумею Отца, Сына и Святого Духа", — пишет Григорий Богослов (1). Будучи весьма далеко от формы какого-то отвлеченного умозрения, учение о Троице в греческой патристической традиции всегда было

делом религиозного опыта — литургического, мистического и, часто, поэтического:

*Не прежде я постигаю единство, чем просвещаюсь сиянием  
Троих; не прежде я различаю их, чем возношусь вновь к единству.  
Когда я думаю об одном из Трех, я мыслю Его как целое, и мои  
очи наполнены, и великая часть того, что я думаю, бежит меня  
(2).*

Основания такого троичного богословия, которые были сформулированы каппадокийскими отцами в IV в. в завершении арианских споров и которые оставались образцом на протяжении всего византийского периода истории, находятся в сотериологии: отцы на самом деле были озабочены не столько спекулятивными рассуждениями, сколько спасением человека. Никейское учение о единосущности означало "исповедание полноты Божественности во Христе и подразумевало, что Воплощение было существенно важно для искупительного деяния Христова"; и также подобным образом утверждало, что не будь "Дух вполне Богом, Он не смог бы даровать освящение" (3). Само по себе каппадокийское учение о Троице остается совершенно бессмысленным, если не помнить, что целью его было поддержание тех христологических и пневматологических предпосылок, которые были разобраны в двух предыдущих главах: Воплощенный Логос и Святой Дух есть прежде всего *божественные деятели спасения*, и только затем Они открываются как сущностно единый Бог. Хорошо известно, что в ходе богословских споров IV в. каппадокийские отцы были обвинены в три-теизме, так что Григорию Нисскому пришлось даже издать свой прославленный апологетический трактат, доказывающий, что "нет никаких трех богов" (4). Остается спорным, правда, преуспел ли он в доказательстве своего мнения в *философском* смысле. Учение о трех Ипостасях, принятое каппадокийскими отцами для обозначения трех Божественных Лиц, имело определенные ассоциации с Плотином и оригенизмом, которые обыкновенно предполагали различие по *сущности*. Отцы, тем не менее, хранили верность принятой ими терминологии, не взирая на все затруднения и нападки, — как со стороны "староникейцев", верных Афанасию, так и со стороны теологов латинского Запада, — потому что они не видели никакого иного способа сохранить библейский опыт спасения во вполне определенных и различных лицах Христа и Духа, как опыт, который невозможно описать в категориях философского эссенциализма.

Латинский Запад принял иной подход к тринитарному богословию, и это различие между Востоком и Западом удачно выразил Теодор де Реньон: "Латинская философия сначала рассматривает природу саму по себе, а затем переходит к деятелю; греческая философия рассматривает сначала деятеля и переходит через него к природе. Латиняне мыслят личность модусом природы, а греки мыслят природу содержанием личности" (5). Говоря практически, различие в акцентах означает, что и в *lex orandi*, и в *lex credendi* византийского христианства Троица оставалась первичным и конкретным опытом; единство Божией природы было статьей исповедания веры, которая всегда соединялась с настойчивым напоминанием об абсолютной непознаваемости Божественной Сущности. На Западе, однако, особенно со времен Августина, единство

Божественного Бытия служило отправной точкой тринитарного богословия. Очевидно, до тех пор, пока обе школы мысли оставались открытыми для диалога и были готовы к взаимопониманию, они могли развиваться, дополняя друг друга. К несчастью, ожесточенные споры о "Филиокве" привели к окостенению позиций и превратились в одну из главных причин раскола. Современный кризис деизма, возрастающие трудности, с которыми приходится сталкиваться современным богословам, желающим объяснить и оправдать Бытие Бога как философски определяемое понятие, могли бы оказаться полезными не только для разрешения средневекового спора между Востоком и Западом, но и для возрождения более подлинного учения о Троице. Похоже, что в наше время, — пишет Теодор де Реньон, — догмат Божественного единства поглотил, так сказать, догмат Троицы, о котором, если кто и говорит, так только как о воспоминании" (6). Но "догмат Божественного единства" оспаривается догматом о смерти Бога" отсюда происходит возврат к экзистенциальному и опытному подходу к доктрине Бога, которая видится в контексте истории спасения. "Без опыта Отца, Сына и Духа в истории спасения, — пишет Карл Ранер, — мы не сумеем в конечном счете вообще постичь их различного существования как единого Бога" (7).

Эти заботы новейшего времени оказываются тождественны с последовательной позицией византийского богословия.

## 1. Единство и троичность

Каппадокийские отцы приняли формулировку, которая так и осталась критерием православного тринитарного богословия Востока: Бог есть одна Сущность в трех Ипостасях. Это Каппадокийское определение, принимая во внимание обстоятельства IV в., никогда не притязало на то, чтобы быть чем-то большим, чем лучшее из возможных *описаний*. Божественной тайны, но не решением философской проблемы, наподобие, скажем, "Троицы ипостасей" Плотина. Отцы всегда утверждали, что нам нельзя знать, *Кто* есть Бог, мы можем знать только, что Он *есть*, потому что Он открылся — в истории спасения, — как Отец, Сын и Дух. Бог есть Троица, "и этот факт не может быть выведен из принципа, и не может быть объяснен какими-либо принципами, поскольку нет начал либо причин, предшествовавших Троице" (8).

Почему же тогда это описание и эта терминология предпочтительнее прочих? Главным образом потому, что все иные возможные варианты с самого начала казались непригодными. Формула "одна сущность, три *prosopa*", к примеру, была не в силах исключить представление о какой-то модалистской Троице, поскольку термин *prosopon*, хотя обычно и употреблялся для обозначения "лица", мог также означать "маску" или "внешность". Каппадокийские отцы, тем временем, хотели одновременно утвердить, что Бог есть один объект и три объекта, что одновременно Его единство и Его троичность — полноценные реальности. "Когда я говорю о Боге, — пишет Григорий Богослов, — ты должен сразу просвещаться и одной вспышкой света, и тремя. Три в свойствах, Ипостасях или Лицах, если кто-то предпочитает так называть Их, ибо не станем же мы ссориться об именах подолгу, если слоги складываются в одинаковое значение; но один в отношении *ousia*<sup>97</sup>, то есть Божества" (9).

Тут нет претензий на философскую связность, хотя и делается попытка использовать обиходные философские термины. Конечный смысл этих терминов, однако, явно отличается от их значений в греческой философии, а их неадекватность честно признается.

Сказанное особенно верно в отношении Ипостаси, ключевого термина в троичном богословии, как и в христологии. Ни в аристотелизме, ни в неоплатонизме не было попыток обозначать этим термином *лицо* (*личность*) в христианском (и современном) смысле, или *деятеля*, "обладающего" присущей ему природой и соответственно "действующего", как какой-то *уникальный предмет*, абсолютная тождественность которого никоим образом не может двоиться. Выступая против староникейцев<sup>98</sup>, Каппадокийские отцы желали подчеркнуть, что никейское *homoousion* ("единосущный") не отождествляет Сына с Отцом на уровне личности, но лишь на уровне *ousia*. "Ни Сын не есть Отец, ибо Отец — один, но (по естеству) есть то, что есть Отец; ни Дух не есть Сын, потому что Он есть от Бога, ибо Единородный есть один, но Он есть то, что Сын есть" (10). Итак, в Боге есть "нечто" одно, но три Ипостаси — это личные тождественности, несводимые одна к другой в своем Личном Бытии. Они "обладают Божественностью" (11), и Божественность есть "в них" (12).

*Признают ипостасный характер [Духа] в том, что Он открывается после Сына и вместе с Сыном, и в том, что Он происходит от Отца. А Сын, в Себе и Собою открывающий Духа, происходящего от Отца, сияет один непорожденным светом и не имеет ничего общего с Отцом и Духом в тождестве Своих частных черт, но открывается лишь в чертах, присущих Его Ипостаси. А Отец обладает особенной ипостасной чертой бытия Отцом и бытия независимого от всякой причинности... (13).*

Тот же персоналистский акцент обнаруживается в настоянии греческих отцов на "монархии" Отца. В противоположность концепции, которая преобладала после Августина на Западе и в латинской схоластике, греческое богословие приписывало *происхождение* ипостасного "существования" *ипостаси* Отца — а не общей сущности. Отец есть "причина" (*aitia*) и "начало" (*archē*) Божественной природы, которая присуща и Сыну, и Духу. Еще поразительней тот факт, что ссылаясь на эту "монархию" каппадокийские отцы все время пользовались, отбиваясь от обвинений в "трехбожии". "Бог — один, — пишет Василий, — потому что Отец — один" (14). Та же мысль обнаруживается и у Григория Богослова: "Бог есть общая природа трех, но Отец есть их союз [*henōsis*]" (15). Псевдо-Дионисий также высказывается об Отце как об "источнике Божественности" (16), а Иоанн Дамаскин в своем "Точном изложении Православной веры" тоже утверждает существенную зависимость Сына и Духа от *Лица* Отца:

*Что бы ни имел Сын от Отца, то есть и у Духа, включая само Его бытие. А не существуй Отец, не было б ни Сына, ни Духа; а не имей чего-то Отец, того не было бы и у Сына или Духа. Более того, по причине Отца, то есть, в силу того, что Отец есть и*

*Сын и Дух суть; и по причине Отца Сын и Дух имеют все, что у них есть (17).*

Приемля Никею, каппадокийские отцы устранили онтологический субординационализм Оригена и Ария, но они, разумеется, сохранили не только свое понимание ипостасной жизни, но и библейский и православный субординационализм, объявлявший личностную тождественность Отца конечным истоком всего Божественного Бытия и деяния: "Три [суть] один Бог, когда созерцаются вместе; каждый [есть] Бог, потому что [они суть] единосущны; три [суть] один Бог по причине монархии [Отца]" (18). Развивая свое хорошо известное учение о Божественном образе в человеке, Григорий Нисский определяет одну сторону личного человеческого существования, которое явно *отлично* от Бытия Божия: *каждая* человеческая личность обладает властью воспроизводить себя, тогда как в Боге есть только "одно и то же самое Лицо Отца, от Которого Сын рождается и Дух исходит" (19). Итак, человеческий род — это непрерывный процесс дробления, и человечество может восстановить свое единство лишь через *приятие* Отца во Христе, — то есть людям надо стать детьми той единственной Ипостаси, которая порождает без дробления или умножения. Исток единства в Троице — Отец — восстанавливает единство творения, принимая человечность в Своем Сыне, Новом Адаме, в Котором человечество "вновь возглавляется" действием Святого Духа.

Не будучи отвлеченным умозрением, учение о Троице находилось в самом центре византийского религиозного опыта: имманентная Троица являет себя "икономной" Троицей, то есть в спасительном откровении Бога в истории. Это, в частности, становится понятным из Литургии, особенно из Евхаристического канона. Будучи торжественным молением Отцу усыновленной Им общины людей, объединенной в Воплощенном Сыне и взывающей к Духу, Евхаристия есть Таинство дарованного людям Божественного единства. Та же действительность Троицы выражена в бесчисленных гимнах, в изобилии рассеянных во всех византийских литургических циклах. Вот торжественный гимн на Пятидесятницу, приписываемый императору-поэту Льву VI (886—912) и представляющий собой вариацию на прославленный *Trisagion*<sup>98</sup>:

<sup>98</sup> Трисвятое (греч.)

*Приидите, людие, Триипостасному Божеству поклонимся, Сыну во Отце со Святым Духом: Отец бо безлетно роди Сына соприсносуцна и сопрестольна, и Дух Святый бе во Отце с Сыном прославляемь, Едина сила, Едино существо, Едино Божество, Емуже покланяющеся вси глаголем: Святый Боже, вся содеявый Сыном, содейством Святого Духа; Святый Крепкий, Имже Отца познахом, и Дух Святый прииде в мир; Святый Безсмертный, Утешительный Душе, от Отца исходяй и в Сыне почиваяй, Троице Святая, слава Тебе (20).*

В классическом латинском учении о Троице "Отец, Сын и Дух лишь "относительно" различны" (21). Какое бы толкование не предлагалось идее "отношения", подразумеваемого таким утверждением, ясно, что западная мысль

признавала онтологическое первенство сущностного *единства* над различиями между Лицами в Боге; то есть, что Бог есть сущностью один, за исключением Божественных Лиц, которые определяются в терминах *отношений*. В византийской мысли, между тем — говоря словами Максима Исповедника, — "Бог есть одинаково монада и триада" (22), и отсюда, пожалуй, склонность и в богочитании, и в философских формулировках (в отличие от положений доктринальных) отдавать определенное преимущество различию Лиц сравнительно с сущностным единством. А в ответ на обвинения в "трехбожии" византийцы ссылались на Никейское определение "единосущности".

Эта ссылка, однако, не могла решить дело само по себе просто потому, что греческая патристическая мысль и особенно мысль каппадокийцев всегда принимала в качестве отправной точки позицию апофатического богословия, согласно которой Бытие Божие и вследствие этого окончательный смысл ипостасных взаимоотношений совершенно превышают понимание, определимость, доказательность. Само понятие Бытия Божия и как Единства, и как Троицы было *откровением*, иллюстрирующим такую непостижимость; ибо нет реальности, посильной уму, которая была бы сразу и "одним", и "трем". По словам Владимира Лосского: "Непостижимое открывает Себя в самом факте Своей непостижимости, ибо Его Непостижимость коренится в том факте, что Бог есть не только Природа, но и Три Лица" (23).

Богопознание, следовательно, возможно лишь постольку, поскольку Он открывает Себя, поскольку, как имманентная Троица, является в "икономии" спасения, поскольку, как трансцендентный, *действует* на имманентном уровне. Именно в фундаментальном единстве этих "актов" и "энергий" Бога и открывали греческие отцы, в частности Василий и Григорий Нисский, решающий и существенный знак единства Божией Сущности. Хорошо известный довод Василия в пользу Божественности Духа состоит в том, что Дух обладает той же "энергией", что и Отец с Сыном. Сходным образом, Григорий Нисский доказывает сущностное единство Отца, Сына и Духа, выводя его из единства их деятельности (24). Этот аргумент вписывается и в контекст полемики каппадокийцев с Евномием, утверждавшим возможность познания Божией Сущности; никакое знание о Боге, доказывали каппадокийцы, невозможно, кроме знания о Его "энергиях". Троица в Ее икономии, открывшаяся в творении, есть, следовательно, единственное возможное основание для утверждения, что Бог, конечно, парадоксально и непостижимо, есть трансцендентная и имманентная Троица. Учение Григория Нисского об "энергиях" хорошо описал Г.Л.Престидж:

*У людей, ... несмотря на солидарность всего рода, каждый индивид действует сам по себе, так что к ним следует относиться как к множеству. Не так совсем... у Бога. Отец никогда не действует независимо от Сына, как и Сын от Духа. Божественное деяние... всегда начинается с Отца, происходит через Сына и завершается в Святом Духе; нет ничего подобного отдельному самостоятельному действию какого-то одного Лица; энергия непременно проходит через трех, хотя итогом становятся не три действия, но одно (25).*



В самом деле, аристотелевский принцип, согласно которому каждой "природе" (*physis*) присуще владение некоторой "энергией" (*energeia*) — то есть экзистенциально воспринимаемым проявлением, — обеспечивает терминологический фон для патристического понятия "энергии". (Мы уже сталкивались с использованием этой же терминологии в христологии, когда, скажем, Максим Исповедник доказывает, что две природы Христа предполагают две "энергии" или воли.) Между тем примечательно, что аристотелевская диада природы и энергии не считалась достаточной в приложении ее к Богу, потому что в природе Бога решающим *действующим* фактором является Ипостасность; отсюда Божественная "энергия" не только уникальна, но и триипостасна, поскольку "энергия" являет собой общую жизнь трех Лиц. Личные стороны Божественного существования не исчезают в единой "энергии", и это есть Троичная жизнь Божия, Которая сообщается энергии" и участвует в ней через "энергию", Божественные Ипостаси являются в своей внутренней взаимопроникновенности (*perichoresis*) (26): "Я в Отце и Отец во Мне" (Ин. 14:11). Человеческие личности, пусть у них одна природа и сущность, действуют порознь и часто в конфликте друг с другом; в Боге, однако, *perichoresis* выражает совершенную любовь и, следовательно, совершенное единство "энергии" трех Ипостасей, но без какого-либо смешения или взаимопревращения.

"Энергия", если она всегда троична, всегда есть выражение и сообщение любви: "Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей" (Ин. 15:9).

Пожалуй, в контексте доктрины *perichoresis* и следует понимать то единственное в своем роде место у Паламы, где он как будто бы вдохновляется "психологическим" образом Троицы в духе Августина (27). Палама пишет: "Сей Дух Слова с вышних есть как таинственная любовь Отца к Слову таинственно рожденному; это то, чем обладает Слово, Сын возлюбленный, по отношению к Отцу, Который породил Его; это то, что творит Сын, исходя от Отца, совместно с этой любовью, и эта любовь пребывает природно на Нем" (28). Поскольку весь подход к Святой Троице у Паламы ничуть не похож на подход Августина, ясно, что процитированные слова есть результат персоналистской интерпретации, которую можно дать "психологическому" образу, использованному для того, чтобы внушить, подсказать тайну Троицы: любовь объединяет три Божественные Ипостаси и, через их общую "энергию" или "действие", изливается на тех, кто достоин принять эту любовь.

## 2. Ипостась, сущность, энергия

Различение — *реальное* различие — между Божественной "сущностью" и Божественной "энергией" стало неминуемым в контексте учения об "обожении", которое подразумевает "соучастие" сотворенного человека в Жизни Бога, Сущность Которого остается трансцендентной и всецело неприступной. Все эти аспекты учения о воле Божией будут в повестке дня во время споров Григория Паламы с его противниками в XIV в. Вывод, к которому он, по необходимости, пришел, таков: "Три начала присущи Богу: сущность, энергия и триада Божественных Ипостасей" (29).

Такое тройственное различие выглядит неизбежным, если отбрасывается августиновский вариант учения о Троице и предпочитается каппадокийский. Ибо, по сути, если Лица есть лишь отношения, внутренне присущие Сущности, то откровение Божие, если оно вообще возможно, оказывается Откровением либо "сущности", либо "аналогичных" сотворенных знамений, тогда "энергии" есть либо от "сущности" Божией, или же от тварных знамений, а реального различения в *Боге* нет. Но если, напротив, Лица отличаются от Сущности, Которая у них общая, но трансцендентная и недоступная человеку, и если во Христе человек встречает Бога "лицом к лицу", так что есть реальное "участие" в Божественном существовании, то это участие в Божественном Бытии может быть только свободным даром от Бога, который охраняет недоступный характер Сущности и трансцендентности Бога. Это отдавание Богом Себя и есть Божественная "энергия"; Живой и Личный Бог есть несомненно *деятельный* Бог. Мы видели, что учение об "энергиях" в византийской традиции являлось центральным как для понимания творения, так и христологии. Отказываясь сводить Бытие Бога к философскому понятию простой "сущности", византийская мысль утверждала полную и различимую действительность триединой ипостасной жизни Бога *ad intra*, как и Его "умножение" в качестве Творца *ad extra*. Эти два "умножения", тем не менее, не совпадают. Терминология, принятая учением об энергиях в его связи с тремя Ипостасями, окончательно установилась в паламитском синтезе XIV в.:

*Подобающие Божественным Ипостасям имена те же, что и у энергий; тогда как имена, общие для Ипостасей, суть различны для каждой из Божественных энергий. Так, жизнь есть общее имя Отца, Сына и Духа, но предведение не зовется ни жизнью, ни простотой, ни неизменностью, ни какой бы то ни было иной энергией. Поэтому каждая из этих реальностей, которые мы перечислили, принадлежат одновременно Отцу, Сыну и Духу; но они присущи лишь одной энергии, а не всем; каждая реальность на деле имеет только одно значение. Напротив, Отец, есть надлежащее имя одной единственной Ипостаси, но оно проявляется во всех энергиях. ... И то же самое верно для имен Сына и Духа. ... Таким образом, Бог в Своей полноте вполне воплотился, Он неизменно соединен со всеми людьми... Божественной природой и всей ее силой и энергией в одной из Божественных Ипостасей. Поэтому также, через каждую из Его энергий можно участвовать во всей полноте Бога... Отца, Сына и Святого Духа... (30).*

Тройственное различие — сущность, ипостась, энергия — есть не разделение бытия Божия; оно отображает таинственную жизнь "Того-Кто-Есть" — трансцендентную, трехличностную и присутствующую в Его творении.

Формулировкам Паламы, появившимся в XIV в., предшествовали богословские определения, относившиеся к тому же тройственному различению. В 1156 и 1157 гг. в Константинополе заседали два поместных собора, занимавшиеся вопросом о том, предлагается ли Жертва Христова, и в ее историческом, и в евхаристическом измерении, только Отцу или Святой Троице. Сотерих,

богослов, подвергся тогда осуждению за то, что считал акты предложения и приятия составляющими *ипостасные характеристики* Сына и Отца соответственно — соборы сочли это мнение смешением "имманентной" и "икономной" Троицы, или смешением ипостасных свойств и "энергий". И, конечно, византийские литургии Василия и Иоанна Златоуста содержат в качестве молитвы обращение ко Христу: "Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый... ". Тайна ипостасной жизни, как она открылась в Воплощении и в акте Искупления, выражена и в византийском пасхальном тропаре: "О Христе неописуемый! Ты наполнил все сущее: во гробе телесно, в аду душою как Бог, в раю с разбойником; и ты же восседавши еще на Божественном Престоле со Отцем и Духом", — этот тропарь повторяется священником в алтаре.

Следовательно, даже если один Отец есть Тот, к Кому обращается Евхаристическая молитва, сам акт "приятия" жертвы — деяние Троичное, как вообще все божественные акты *od extra* (31). Тайна Воплощения состоит в том, что Божественная Ипостась Логоса приняла *также* и роль предлагаемого, жертвы, приводя человечество с Собою к престолу Отца. Евхаристическое жертвоприношение и является собственно этим предложением, осуществленным в Теле Христовом, где природа человека пронизана Божественной энергией, принятой, как это есть, Ипостасью Логоса.

Ипостасное, личное существование подразумевает "открытость", которая делает возможным для Воплощенного Логоса "предлагать" и "принимать", быть человеком и Богом, и оставаться, со Отцем и Духом, "деятелем" "энергий", характеризующих Божественную природу.

### 3. Живой Бог

"Бог, говоря с Моисеем, не сказал: "Я есмь сущность", но: "Я есмь Сущий" (Исх. 3:14). Следовательно, не Тот-Кто-есть" является из Сущности, но Сущность является из Того-Кто-есть, ибо Тот-Кто-есть объемлет Собою все бытие" (32). Когда Палама в недавно процитированном фрагменте явно ссылается на библейское учение о Живом Боге или когда он отказывается отождествлять Бытие Божие с философским понятием сущности — "Сущность есть по необходимости бытие, но бытие не есть обязательно сущность" (33) — он выражает самую суть своего спора с Варлаамом и Акиндином, но также поддерживает *богословие* каппадокийских отцов.

Мы уже отмечали, что конфликт внутри византийского общества, противопоставивший монахов "гуманистам", затронул и понимание человеческой участи, основанное на Библии и противоположное тому, которое опиралось на платонический спиритуализм. Сходная проблема возникла на уровне собственно "богословия", то есть учения о Боге. Вопрос усложняло то обстоятельство, что латинская схоластика снабдила византийских антипаламитов "истинным греческим" толкованием Божественного Бытия, и они с готовностью обратились в *Latinophrones*, т.е. "латиноумствующих". Ибо, разумеется, *действительное* значение спора о "Филиокве" состояло в том, что спорящие стороны избрали разные подходы к Богу. Восток отказывался отождествлять Бытие Божие с понятием "простой сущности", тогда как Запад

принимал это отождествление на основе предпосылок, отвечающих традициям греческой философии. Вопрос определенно невозможно было решить с помощью собраний "доказующих текстов" из Писания и творений отцов, если даже явно можно было добиться согласия на каноническом уровне (скажем, относительно односторонней вставки латинян во всеобщий Символ Веры) и в терминологии (к примеру, Восток бы пошел на признание происхождения "от обоих" на Уровне "икономии"). Противоречие на самом деле возникло, как это формулирует Владимир Лосский, из того факта, что:

*догматом "Филиокве" Бог мудрецов и ученых был введен на место Живого Бога... Неисповедимая Сущность Отца, Сына и Святого Духа получила положительное определение. Она стала предметом естественного богословия, науки, занимающейся "абстрактным Богом", который может быть Богом Декарта, Богом Лейбница и даже, в какой-то мере, Богом Вольтера и дехристианизированных деистов XVIII в. (34).*

Это умозаключение может казаться некоторым слишком уж сильным. Однако и характерно, и воодушевляюще выглядит то обстоятельство, что те современные богословы на Западе, которые наиболее озабочены тем, чтобы вновь придать христианскому богословию керигматичность и привлекательность, которым оно обладало в иные эпохи, вновь и вновь говорят о возвращении к доавгустиновским понятиям Бога, "где три Ипостаси усматривались прежде всего в их личных, несводимых функциях" (35). "Без нашего опыта Отца, Сына и Духа в спасительной истории, мы не сумеем в конечном счете вообще постичь их существенной различности как единого Бога" (36).

## Примечания

1. *Oratio* 45, 4; PC 36:628C.
2. *Oratio* 40, 41; PG 36:417BC.
3. Обе цитаты из кн.: Георгий Флоровский. *Восточные Отцы*. — Париж: ИМКА-Пресс, 1931, с. 23.
4. Трактат был адресован *To Ablabius*, ed. F. Mueller (Leiden, 1958), p. 37-57.
5. Theodore de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité* (Paris, 1892), I, 433. See also G. L. Prestige, *Cod in Patristic Thought* (London: SPCK, 1952), p. 233-241, а также J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Black, 1958), p. 253-279.
6. De Régnon, *Etudes*, I, 365.
7. Karl Rahner, *The Trinity*, trans.. Joseph Donceel, S.J. (London: Burns & Oates, 1969), p. 110-111.
8. Lossky, *Mystical Theology*, p. 47.
9. *Oratio* 39, 11; PG 36:345CD.
10. Gregory of Nazianzus, *Oratio* 31, 9; PG 36:144л.
11. Gregory of Nazianzus, *Poem. Dogm.* 20,3; PG 37:414д.
12. Gregory of Nazianzus, *Oratio* 31, 41; PG 36:149л.
13. Basil, *Ep.* 38, 4; PG 32:329CD.
14. Basil, *Contra Sab.*, 3; PG 31:605A.
15. *Oratio* 42, 15; PG 36:476B.
16. Pseudo-Dionysius, *De dw. nom.* 2, 7; PG 3:645в.
17. *De fide orthodoxa* 1, 8; PG 94:324в; пер. на англ. яз. см. в кн.: F. H. Chase, *Fathers of the Church* 37 (New York, 1958), p. 184.

18. Gregory of Nazianzus, Oratio 40, 41; PG 36:417в.
19. *Adv. Craecos*; PG 45:180.
20. Цветная Триодь (Athens: Phos, 1960), p. 218.
21. K. Rahner, *op. cit.*, p. 68.
22. *Capita theol. et oecon.* II, 1; PG 90:1125A.
23. *Op. cit.*, p. 64.
24. See G. L. Prestige, *op. cit.*, p. 257-260.
25. *Op. cit.*, p. 260.
26. Термин впервые был использован в христологии (см. Prestige, *God in Patristic Thought* p. 291-299); к ипостасным отношениям его начали применять псевдо-Кирилл и Иоанн Дамаскин.
27. Труд Августина "О Троице" перевел на греческий язык Максим Плануд в XIII в., и потому он мог быть известен Паламе.
28. *Cap. phys.* 36; PG 151:1140-1145A.
29. *Cap. phys.* 75; PG 151:1173B.
30. *Against Akindynos*, V, 27; не опубликовано, однако цитируется в кн. Meyendorff, *Gregory Palamas*, p. 220.
31. О Соборах 1156 и 1157 гг., см. J. Meyendorff, *Christ*, p. 152-154.
32. Gregory Palamas, *Triads* III, 2, 12; ed J. Meyendorff, in *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 31 (Louvain, 1959); Палама перефразирует Григория Богослова, Oratio 45, 3; PG 36:625с.
33. *Against Akindynos* 2, 10, не опубликовано, процитировано в кн. Meyendorff, *Gregory Palamas*, p. 213.
34. См. статью «The procession of the Holy Spirit in the Orthodox Triadology» в изд. *Eastern Churches Quarterly. Supplemental issue Concerning the Holy Spirit* (1948), p. 46. См. также дебаты о "Шилиокве" между православными (епископ Кассиан, Мейендорф, Верховской и др.) и римокатолическими (Камело, Буайе, Анри, Дюбарль, Донден и др.) богословами, отчет о которых опубликован в изд. *Russie et Chrétienté* (1950), № 3-4.
35. Cf. J. Meyendorff, *Christ*, p. 166.
36. K. Rahner, *op. cit.*, p. 111.

## **15. САКРАМЕНТАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ: ЖИЗНЕННЫЙ ЦИКЛ**

В своей книге "Жизнь во Христе" — комментарии на Крещение, Миропомазание, Причащение — Николай Кавасила пишет: "Это возможно святым в сем нынешнем мире не только быть расположенными и приуготованными к [вечной] жизни [во Христе], но даже и сейчас жить и действовать согласно таковой" (1). Царствие Бога, предвкушение эсхатологического исполнения, уже доступны в Теле Христовом: эта возможность "бытия во Христе", "участия" в Божественной жизни — "естественном" состоянии человека — для византийцев существенно проявлены в церковных таинствах, или *mysteria*, Церкви. Эти таинства понимаются как обособленные акты, через которые частичная "благодать" нисходит на отдельные личности посредством верно назначенных священников, действующих с верным намерением, а более как аспекты уникальной тайны Церкви, в которой Бог делится с человечеством Божественной жизнью, вызволяя человека от греха и смерти и даруя ему славу бессмертия.

### **1. Количество Таинств**

Византийское богословие игнорирует западное различие между "sacraments" и "sacramentals" и никогда формально не ограничивало себя каким-то строгим числом таинств. В патристическую эпоху не существовало даже специального термина для обозначения "таинств" как особенной категории церковных деяний: термин *mysterion*<sup>99</sup> использовался вначале в более широком и общем смысле "тайны спасения" (2), и только как вспомогательное обозначение частных *действий*, дарующих спасение. В этом втором смысле данный термин употреблялся параллельно таким терминам, как "обряды" и "освящения" (3). Феодор Студит в IX в. приводит список из шести таинств: святое "освящение" (Крещение), "синаксис"<sup>100</sup> (Евхаристия), святое Миропомазание, рукоположение во священники или епископы, пострижение в монахи и погребальная служба (4). Учение "семи таинств" в первый раз появляется — что очень показательно — в Исповедании Веры, полученном от императора Михаила Палеолога папой Климентом IV в 1267 г. (5). Это Исповедание, разумеется, подготовили латинские богословы.

<sup>99</sup> Тайна, таинство (*греч.*).

<sup>100</sup> Synaxis — вместе (*греч.*)

Явно западное происхождение этого скупого перечня таинств не помешало его широкому принятию восточными христианами, начиная с XIII в. Список таинств приняли даже те, кто яростно сопротивлялся попыткам примириться с Римом. Похоже, что это быстрое перенятие стало результатом не только влияния латинского богословия, но и средневекового восхищения Византии символическими числами: число "семь" вызывало особенно богатые ассоциации, наводя на мысль, скажем, о семи дарах Духа у Исаяи (11:2—4). Но у византийских авторов, принявших "семь таинств", обнаруживаются разные конкурирующие списки. Монах Иов (XIII в.), автор диссертации о церковных таинствах, включает в свой список пострижение в монахи, как это было в перечне Феодора Студита, но соединяет в одном Таинстве покаяние и помазание болящих (6). Симеон Фессалоникский, живший в XV столетии, также отмечает таинственный характер пострижения в иноки, но объединяет его с покаянием, а вот соборование у него — отдельное Таинство (7). Между тем Иоасаф, митрополит Эфесский, современник Симеона, провозглашает: "По моему, таинств в Церкви не семь, но больше", и предлагает свой перечень из десяти таинств, включающий освящение церкви, погребальную службу и пострижение в монахи" (8).

Очевидно, Византийская Церковь формально никогда не признала какого-то конкретного перечня; многие авторы принимают стандартный ряд из семи таинств — Крещение, Миропомазание, Евхаристия, священство, брак, покаяние и елеосвящение, — тогда как иные предлагают более пространные перечни. Но есть и третьи — они настаивают на исключительном и выдающемся значении Крещения и Евхаристии, основного христианского посвящения в "новую жизнь". Так, Григорий Палама провозглашает, что "в этих двух [таинствах], все наше спасение укоренено, поскольку вся икономия Богочеловека восстанавливается в

них" (9). А Николай Кавасила сочиняет свой знаменитый труд о "Жизни во Христе" как толкование Крещения, Миропомазания и Евхаристии.

## 2. Крещение и Миропомазание

В Восточной Церкви крещение и конфирмация (последняя совершалась через помазание "святым миром", освященным епископом) обыкновенно совершались совместно. Сразу же по принятии Крещения и Миропомазания ребенок допускался к Евхаристическому общению. Не было, стало быть, практического различия между приятием ребенка или взрослого в число членов Церкви: в обоих случаях человеческое существо, принадлежавшее "ветхому Адаму" через свое естественное рождение, вводится "в новую жизнь", приобщаясь Крещения, Миропомазания и Святого Причастия. Христианское посвящение есть один единственный и неделимый акт. "Если кто не получил миропомазания, тот не совершенно крещен", — пишет Симеон Солунский (10).

Как мы уже видели, патристическое учение о спасении опирается не на идею унаследованной от Адама вины, от которой человек вызволяется во Христе, но зиждется на более экзистенциальном понимании как "падшей", так и "искупленной" человечности. От "ветхого Адама", через свое естественное рождение, человек унаследовал ущербную форму жизни — ограниченную смертностью, неизбежно грешную, сопряженную с недостатком свободы от "князя мира сего". Альтернативой такому "падшему" состоянию является "жизнь во Христе", истинная и "естественная" человеческая жизнь, дар Божий, ниспосланный в Таинстве Церкви. "Крещение, — пишет Николай Кавасила, — есть не что иное, как рождение во Христе и ради приятия самого нашего бытия и природы" (11).

В обряде Крещения и в богословских комментариях византийского периода акцент делается на *положительном* значении Крещения как "нового рождения". "Благодетельный день Крещения, — продолжает Кавасила, — становится днем наименования для христиан, потому что тогда они образуются и обретают облик, а наша жизнь получает облик и определение" (12). Опять же, по Кавасиле все обозначения Крещения в Писании и Предании указуют на одно и то же *положительное* значение: "рождение", и "новое рождение", "обновление" и "печать", как и "крещение" и "облачение" и "помазание", "дар", "просвещение", и "омовение" — все обозначают одно и то же: что обряд есть начало существования для тех, которые суть и живут в согласии с Богом" (13).

Если считать Крещение "новым рождением", то при этом подразумевается, что это еще и свободный дар от Бога и он, этот дар, никоим образом не зависит от человеческого выбора, согласия и даже сознания: "Точно так, как в случае рождения телесного, мы даже волею не участвуем во всех благословениях, происходящих из Крещения" (14). На Востоке, следовательно, не бывало никогда серьезных сомнений или споров насчет правомерности Крещения младенцев. Такая правомерность опирается не на идею "греха", который может представить младенцев виновными в очах Божиих и нуждающимися в Крещении ради оправдания, но на том, что на всех этапах жизни, включая младенчество, человек нуждается в том, чтобы "родиться вновь", — то есть

начать новую и вечную жизнь по Христе. Ведь и "сознательный взрослый" не в состоянии вполне постичь конечную эсхатологическую цель новой жизни.

*Точно так, как невозможно понять власть очей или милость цвета без света, или как нельзя спящим узнать о делах тех, которые бодрствуют, пока первые спят, таким же образом в этой жизни невозможно понять новых членов и их способности, которые направлены лишь к жизни грядущей. ... Однако же мы — члены Христовы, и это есть плод Крещения. Блеск и красота членов зависят от Главы, ибо не станут члены прекрасными, пока они не прилепятся к Главе. От этих членов Глава сокрыта в нынешней жизни, но ясно явится, когда они воссияют вместе со Главою (15). . .*

Таким образом, через Крещение человек является членом Тела Христа и становится "теоцентричным" — то есть восстанавливает свое первоначальное предназначение, которое эсхатологично и таинственно, потому что соучаствует в самой тайне Бога. Как Божественный дар, посланный взрослому или же младенцу, Крещение есть начало новой жизни. Как пишет Феодорит Кирский:

*Если б единственным смыслом Крещения было оставление грехов, зачем бы тогда крестили новорожденных, которые еще не успели вкусить греха? Но таинство Крещения не ограничивается этим; Крещение есть обетование больших и совершеннейших даров. В нем суть обетования грядущих радостей; оно есть образ будущего воскресения, общение со Страстями Господними, участие в Его Воскресении, риза спасения, одеяние радости, облачение из света или, скорее, сам свет (16).*

Как "начало" и обещание новой жизни Крещение подразумевает самоопределение и рост. Оно не подавляет человеческую свободу, но восстанавливает ее в изначальном и "естественном" виде. В случае Крещения младенцев это восстановление, конечно, лишь потенциально, но Таинство всегда подразумевает призыв к свободе. В византийской традиции формула Крещения произносится, в отличие от Запада, не от имени священнослужителя, совершающего Таинство (на Западе священник говорит: "Я крещу тебя"), но делается торжественное заявление от имени крещаемого: "Раб Божий, имярек, крещается во имя Отца и Сына и Святаго Духа". "Это, — пишет Симеон Солунский, — знаменует свободу крещаемого" (17). После Крещения путь к Богу — это "синергия"<sup>101</sup> силы Бога и свободного человеческого усилия. И еще это освобождение от уз сатаны — тирана и узурпатора, — что обозначается экзорцизмами, которые предшествуют собственно таинству Крещения (18).

<sup>101</sup>Сотрудничество, соработание (греч.)

Византийская традиция сохранила древний христианский обычай крестить тройным погружением. В самом деле, иногда погружение считали существенным для действительности Таинства, а некоторые крайние антилатинские полемисты оспаривали действительность западного обряда Крещения на том основании, что латиняне крестили обливанием. Погружение



есть само знамение того, что означает Крещение. "Вода уничтожает одну жизнь, но открывает другую; она топит ветхого человека и выносит нового", — пишет Кавасила (19). "Топление" не может быть символизировано иначе, чем через погружение.

Человека, освобожденного через Крещение от рабства сатаны, Дух наделяет способностью "быть деятельным в духовных энергиях", как это сформулировал Кавасила в другом месте (20). Мы уже видели, что византийское патристическое богословие признает связь между дарами Духа и человеческой свободой; искупление человечества подразумевает, что не только человеческая "природа", но и *каждый* человек, свободно и лично, отыщет для себя место в новом творении, "вновь повторит в себе" Христа. Дар Духа в Миропомазании — это главное сакраментальное знамение этого частного измерения спасения, которое, согласно литургической норме, неотъемлемо от Крещения. Поэтому "жизнь во Христе" и "жизнь в Духе" суть не две отдельные формы духовности: это — взаимодополняющие стороны той же дороги, ведущей к эсхатологическому "обожению".

Обыкновенно объединяющееся с Крещением в одном обряде христианского посвящения, Миропомазание совершается отдельно лишь в случаях примирения с Церковью определенных категорий еретиков и схизматиков, перечисленных в Каноне 95 Трулльского собора. Значение Миропомазания, таким образом, подтверждает действительность<sup>102</sup> "печати дара Святого Духа" (эту формулу произносит священник, совершая помазание) христианского Крещения, совершенного в необычных обстоятельствах — то есть за каноническими пределами Церкви.

<sup>102</sup> Латинский термин для миропомазания, *amfirmatio*, означает "подтверждение", "заверение".

### 3. Покаяние

Сакраментальное покаяние — то есть примирение с Церковью после грехов, совершенных после принятия Крещения, — развивалось на Западе и Востоке параллельно. Вначале оно было публичным действием — покаяния требовали от грешников, которые были официально отлучены от церковного общения или же совершили деяния, заслуживавшие отлучения. Но постепенно, особенно после IV столетия, покаяние приняло форму частной исповеди, за которой следовала молитва об отпущении грехов, произносимая священником. А затем покаяние почти полностью слилось с обычаем получения частных духовных наставлений, особенно широко распространенных в монашеских общинах.

Развитие практики и богословия покаяния в византийском мире отличалось от их аналогичного развития на Западе тем, что Восток никогда не знал влияния узаконенных истолкований спасения, наподобие учения Ансельма об "удовлетворении". К тому же Восток никогда не сталкивался с кризисами, сравнимыми с западной Реформацией и Контрреформацией, а последняя, как известно, делала особенный акцент на авторитете духовенства.

Патристическая и византийская литература о покаянии имеет в основном характер исключительно аскетический и моральный. Очень немногие авторы аскетических трактатов о покаянии упоминают о сакраментальном разрешении

грехов как о формальном требовании. Это умолчание не означает, что не существовало сакраментального покаяния; но кроме случаев формального отлучения от Причастия, после которого должно было последовать формальное примирение с Церковью, такое покаяние поощрялось, но на нем не настаивали, как на чем-то обязательном. В своих бесчисленных призывах к покаянию Златоуст часто упоминает "исповедь", то есть открытие собственной совести при свидетеле или "перед Церковью"; но создается впечатление, что он вовсе не имел в виду регулярную исповедь в храме. В девяти проповедях, которые он специально посвятил "покаянию", он лишь однажды упоминает о Церкви как непосредственной утешительнице: "Ты согрешил? Войди в Церковь и покайся в своем грехе. ... Ты уже старый, а все еще грешишь? Входи [в Церковь], кайся; ведь тут врач, не судья; тут не допрашивают, тут отпускают грехи" (21).

Французский церковный историк, видимо, прав, когда пишет: "Византийцы редко ходили к исповеди, по крайней мере, миряне, тогда как в монастырях... исповедь практиковалась регулярно. Но была ли это исповедь или же просто наставление духовного отца, направлявшее совесть простого мирянина? Существовали оба обычая, а в монастырях они были неотличимы друг от друга" (22).

Аскетическая и каноническая литература часто упоминает о требованиях к кающемуся — о периодах времени, на которые грешник отлучается от церковного общения, о поклонах и благотворительности, требуемых в качестве воздаяния за совершенные и исповеданные грехи; но если речь идет не о "смертных" грехах — убийстве, вероотступничестве, прелюбодеянии, — влекущих за собою формальное отлучение, то нигде нет свидетельств того, что произносимое священником разрешение от грехов считалось необходимым для скрепления акта покаяния. Напротив, множество источников описывают разрешения, дающиеся нерукоположенными монахами (23), и этот обычай сохранился в восточных монастырях и до сего дня.

Разнообразные формы разрешения или отпущения грехов, обнаруживающиеся в византийских "славословиях" (*euchologia*) и пенитенциалах (покаянных книгах) (24), всегда оформлены как *молитва*. "На Востоке, — пишет А.Алмазов, — всегда понимали, что разрешение выражается через молитву, и, даже если и использовалась какая-то ; декларативная формула, она подразумевала, что отпущение грехов принадлежит одному лишь Богу" (25). Все декларативные формулы ( Я, недостойный иерей, ... прощаю и разрешаю..."), прокрававшиеся в некоторые восточные — греческие и славянские — "эвхологии", имеют постсхоластическое латинское происхождение и были усвоены в рамках общей латинизации византийского обряда.

Сами византийские богословы испытывали неуверенность в определении точного статуса покаяния в ряду *mysteria* (таинств) Церкви, и нередко помещали его в своем списке таинств вместе с пострижением в монахи и елеопомазанием болящего. К XV столетию, однако, личная исповедь священнику, за которой следовала разрешительная молитва, стала у мирян общепринятым обычаем, а в монастырях продолжала существовать в качестве альтернативы исповеди нерукоположенным монахам. Такое отсутствие ясности и в самой практике, и в богословском обосновании имело и положительное следствие: исповедь и

покаяние истолковывались преимущественно в качестве разно видности духовной терапии. Ибо грех в восточнохристианской антропологии это, прежде всего, недуг, "страсть". Не отрицая привилегированного права Петра на ключи, дарованные всему епископату, или апостольскую власть разрешать грехи, а Церковь — носительница этой власти, византийские богословы никогда не поддавались соблазну низведения греха к понятию преступления, которое влечет вынесение приговора, наказание или прощение. Нет, византийские богословы всегда помнили, что грешник — это прежде всего узник сатаны и как таковой смертельно болен. По этой причине исповедь и покаяние, по крайней мере в идеальном о них представлении, сохранили черты освобождения и исцеления, а не суда. Отсюда большое разнообразие форм и обычаев, наряду с невозможностью заключить это многообразие в рамки каких-то косных богословских категорий.

#### 4. Брак

Византийская богословская, литургическая и каноническая традиция единодушно подчеркивает абсолютную уникальность христианского брака, опираясь в этом на 5-ю главу Послания к Ефесянам. Как Таинство (*mysterion*) брачный союз отражает союз между Христом и Церковью, между Яхве и Израилем и потому может быть только *одним* единственным — вечными узами, которые не разрушимы самой смертью. В своей сакраментальной природе брак преображает и превосходит телесный, плотский союз, и договорное соединение, подкрепляемое заключаемым по закону контрактом: любовь человеческая проецируется в вечное Царство Божие.

Лишь такое основополагающее понимание христианского брака может объяснить тот факт, что до X столетия ни один повторный брак, вступали ли в него овдовевшие или же разведенные, не благословлялся в Церкви. Имея в виду обычай "коронования" брачующейся пары — который представляет собой характерную черту византийского обряда бракосочетания, — канон, приписываемый Никифору Исповеднику (806—815), уточняет: "Те, кто вступают во второй брак, не венчаются и не допускаются к пречистым таинствам в течение двух лет; те же, кто вступают в третий брак, отлучаются на пять лет" (26). Этот текст, только повторяющий более ранние предписания канонов Василия (27), предполагает, что второй и третий браки овдовевших или разведенных могут считаться лишь гражданскими договорами. На самом деле, если супружество получало благословение, дарованное на Евхаристии, где новобрачных причащали, то требуемое временное отлучение исключало участие Церкви или ее благословение в случаях, когда вступали в повторные браки.

Полнейшая неповторимость как норма христианского брака утверждалась также повышенной требовательностью византийского канонического права к духовенству: человек, который был женат дважды или же первым браком, но на вдове или разведенной, не признавался подходящим кандидатом на посвящение в диаконы или священники (28). Но миряне, после периода покаяния и отлучения от церковных таинств, вновь допускались к полному общению с Церковью, даже после второго или третьего брака; понимание и терпимость

распростирались и на них, когда они или не могли согласиться на одиночество или же решали воспользоваться вторым шансом для создания истинно христианского супружества. Очевидно, что византийская традиция подходила к вопросу о повторном бракосочетании — после вдовства или развода — в рамках покаянной дисциплины. Брак как Таинство подразумевает получение благодати Божией; но чтобы эта благодать действовала, необходимо участие человека ("синергия"). Это верно в отношении всех таинств, но особенно Крещения, плоды которого могут быть растрчены грехом и вновь обретены через покаяние. Что же касается брака, который предполагает личное понимание и психологическое подстраивание двух людей, то византийский обычай признавал возможность первоначальной ошибки, заодно соглашаясь с тем, что жизнь в одиночестве, в случаях смерти партнера или просто его отсутствия, есть большее зло, чем повторное вступление в брак тех, кто не в силах "вынести" одиночество.

Возможность развода во все эпохи оставалась неотъемлемой составляющей византийского гражданского законодательства. В рамках "симфонии", т.е. согласия между Церковью и государством, право на развод никогда не оспаривалось, — факт, который никак нельзя объяснить, ссылаясь лишь на цезарепапизм. В Византийской Церкви никогда не было недостатка в святых, всегда готовых клеймить имперский деспотизм, социальную несправедливость и прочее зло, противное Евангелию. Иоанн Златоуст (398—404), Феодор Студит (ум. в 820 г.) или патриарх Полиевкт (956—970) находили в себе силы бесстрашно выступать против властей; никто из них, тем не менее, не выступал против законодательства о разводе. Очевидно, они считали развод неминуемым фактором человеческой жизни в падшем мире, где человек волен и принять благодать, и отвергнуть ее; где грех неизбежен, но и покаяние всегда доступно; где церковным будет не компромисс, предающий нормы Евангелия, но сочувствие и милосердие к человеческой слабости.

Этот подход Византийской Церкви выдерживался вполне строго до тех пор, пока оставались ясно различимыми первейшие функции Церкви (Церковь должна добиваться присутствия в человеческой жизни Царства Божия) и функции государства (ему надлежит управлять падшим человечеством, выбирая меньшее зло и поддерживая порядок законными средствами). В вопросе о браке это существенное различие исчезло (по меньшей мере, на практике), когда император Лев VI (ум. в 912 г.) издал свою Новеллу 89, формально наделившую Церковь законной обязанностью удостоверить действительность всех бракосочетаний (29). Гражданский брак как законный вариант жизнеустройства свободных граждан исчез; а вскоре, что вполне логично, Алексей I Комнин вменил в обязанность рабам оформление бракосочетания в Церкви. Этими постановлениями имперская власть теоретически предоставляла Церкви формальный контроль над супружеским поведением всех граждан. На деле, однако, на Церковь перекладывалась прямая ответственность за те неминуемые компромиссы, которые прежде разрешались возможностью гражданских браков и разводов, причем заодно исчезала возможность применения покаянных обычаев. Если уж Церковь получила законную власть над институтом брака, то ей же приходилось теперь справляться с юридическими затруднениями,

сопряженными с ее новой ответственностью. Разумеется, она стала "даровать разводы" (прежде они разрешались только светскими судами) и позволять "перевенчивания" в храмах; ведь без такого "перезаключения брака" второй или третий брак, по новому закону, оставался бы юридически ничтожным. Правда, Церковь добилась признания полной недействительности четвертого брака (на Соборе в 920 г.) (30), но ей пришлось пойти на уступки по многим иным вопросам.

Однако Церкви удалось сохранить в основном принципе существенное различие между первым и последующими вступлениями в брак: для повторных бракосочетаний была разработана специальная служба — венчание отделялось от Евхаристии и всему чину придан был покаянный характер. Благодаря этому становилось понятным, что второй и третий браки не являются нормой и как таковые имеют сакраментальный недостаток. Самое большое различие между византийским богословием брака и ее средневековым латинским соответствием состоит в том, что византийцы сильно подчеркивали *единственность* христианского брака и *вечность* супружеских уз; византийцам и в голову не приходило, что бракосочетание — это юридический договор, автоматически теряющий силу после смерти одной из договаривающихся сторон. В Византии терпимо относились к вступлению в брак вдовца или вдовы, как и к браку после развода. Но эта "терпимость" не равнозначна одобрению. Она подразумевала покаяние, и повторный брак дозволялся лишь тем мужчинам и женщинам, чьи предыдущие супружества могли рассматриваться в качестве практически несуществующих (различные своды имперских законов перечисляли возможные варианты такого положения). Тем временем латинский Запад не терпел юридического развода, но признавал, причем без ограничения, право на любое число повторных вступлений в брак для вдовца или вдовы. Руководствуясь в своей практике правовым понятием контракта, нерасторжимого до тех пор, пока живы обе стороны, заключившие договор, Запад, кажется, не принимал во внимание то соображение, что брак, если он является Таинством церковным, проецируется, в качестве вечных уз, в Царство Божие; и, подобно всем иным таинствам, брак предполагает свободный ответ и возможность того, что человек отвергнет брак или ошибется в нем и что, после такого грешного отказа от брака или ошибки, все же всегда остается возможность покаяться и начать с начала. Таковы были богословские основания терпимости раннехристианской Церкви в отношении разводов, таковыми они оставались и в Византии.

## **5. Исцеление и смерть**

Часто объединявшееся в единое Таинство с покаянием, проведение "соборования" так и не развилось, если не считать ряда областей на христианском Востоке, где после XVI в. это произошло — в Таинство "последнего помазания", совершаемого только над умирающими. В Византии таинство Соборования представляло собой обряд священнослужителей (обычно семи, согласно стиха Иак. 5:14, который считался библейским основанием этого Таинства). Оно состояло из чтения отрывков из Писания и вознесения молитв об исцелении, тексты которых решительно не допускали магических

толкований обряда. Исцеление испрашивалось лишь в рамках покаяния и духовного спасения и вовсе не считалось целью самой по себе. Каков бы ни оказался исход недуга, само помазание знаменовало Божественное прощение и освобождение из порочного круга греха, страдания и смерти, в котором пленено падшее человечество. Сочувствуя страданиям человека, Церковь устами своих пресвитеров испрашивает облегчения, прощения и вечной свободы для своего страждущего члена. Таков смысл святого помазания тела.

Погребальная служба, также считавшаяся некоторыми византийскими авторами "таинством", не имела какого-то иного значения. Равно и в смерти христианин остается членом Живого и воскресшего Тела Христова, в Которое он был включен через Крещение и Евхаристию. На заупокойную службу Церковь собирается, чтобы засвидетельствовать эту истину, зримую лишь очами веры, но уже переживаемую каждым христианином, обладающим благоговейным страхом перед грядущим Царством.

### Примечания

1. Cabasilas, *De vita in Christo*, I, 3; PG 150:4900.
2. См., напр., Chrysostom, *Horn. 7, I in I Cor.*; PG 61:55.
3. Chrysostom, *Catéchèses baptismales*, ed A. Wenger, *Sources Chrétiennes* 50 (Paris: Cerf, 1957), II, 17, p. 143.
4. *Ep.* II, 165; PG 99:1524в.
5. G. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, III (Paris, 1930), p. 16.
6. Цитируется у М. Jugie, *там же*, с. 17-18.
7. *De sacramentis*, 52; PG 155:197д.
8. *Responsa canonica*, éd. A. I. Almazov (Odessa, 1903), p. 38.
9. *Hom. 60.* ed. S. Oikonomos (Athens, 1860), p. 250.
10. *De sacramentis*, 43; PG 155:188д.
11. *De vita in Christo*, II, 3; PG 150:524л.
12. *Там же*, 4, 525л.
13. *Там же*, 524с.
14. *Там же*, 5, 525Д.
15. *Там же*, 22:548BC.
16. *Haeret. fabul. compendium* 5, 18; PG 83:512.
17. *De sacramentis*, 64; PG 155:228о-229в. See also Manuel of Corinth, *Apology* 7, PG 140:480.
18. Nicholas Cabasilas, *loc. cit.*, 6:528в.
19. *Там же*, 9:532в.
20. *Там же*, III, 1; 569л.
21. *De penitentia*. III, 1; PG 49:292.
22. J. Pargoire, *l'Eglise byzantine de 527 a 847* (Paris: Lecoffre, 1932), p. 347.
23. *Там же*, с. 348.
24. Самые ранние из имеющихся рукописей относятся к X в. Самое лучшее собрание покаянных обрядов в греческом и славянском вариантах см. в кн.: А.Алмазов. Тайная исповедь в православной восточной церкви. III. Одесса, 1894.
25. *Op cit.*, I, p. 149-150.
26. Канон 2, см. *Syntagma Canonum* IV, edd. G. Rhalles and M. Potles (Athens, 1854), p. 457. О брачной дисциплине в Византийской Церкви см., прежде всего: J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche* (Vienna, 1864); K. Ritzer, *Le manage dans les églises Chrétiennes du I au XI siècle* (Paris: Cerf, 1970), p. 163-213; and J. Meyendorff, *Marriage: An Orthodox Perspective* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1971).

27. Особенно см. каноны 4 и 50 в упомянутой кн. Rhalles-Potles, op. cit., p. 102 and 203.  
28. Пято-Шестой собор, канон 3, там же, II, с. 312-314.  
29. *Les nouvelles de Leon VI, le Sage*, ed. A. Dain (Paris: Belles Lettres, 1944), p. 294-297.  
30. Rhalles-Potles, op. cit.. V, p. 4-10.

## 16. ЕВХАРИСТИЯ

Термальный консерватизм был одной из главных особенностей византийской цивилизации, распространяясь как на светские, так и на сакральные стороны жизни, и особенно проявляясь в формах Литургии. Но если открыто декларировалось намерение оставить все так, как есть, если структура Евхаристии не менялась с первых столетий христианства и даже сегодня сохраняет вид, сложившийся в IX столетии, то *истолкование* слов и жестов претерпевало существенные перемены и развитие. Итак, византийский ритуальный консерватизм явился орудием сохранения изначального христианского *lex orandi*, интерпретированного в контексте платонического или морализированного символизма, что, впрочем, иногда случалось. В то же время этот консерватизм позволял, когда это бывало уместно — особенно примечательны примеры Николая Кавасилы и исихастских богословов XIV в., — строго подтвердить исконный сакраментальный реализм в литургическом богословии.

### 1. Символы, образы, реальность

Начальное христианство и патристическое Предание понимали Евхаристию как Таинство подлинного и реального общения со Христом. Говоря о Евхаристии, Златоуст настаивал, что "Христос и ныне присутствует, и ныне действует" (1); а Григорий Нисский, несмотря на склонность его мысли к платонизму, по-другому излагает то же воззрение на Евхаристию — как на Таинство действительного "участия" в прославленном Телес Христовом как семени бессмертия.

*Раздаянием милости Своей Он сеет Себя во всяком верующем через плоть, пресуществленные хлеб и вино, соединяя Себя с телами верующих. И этим соединением с Вечным человек также может участвовать в бессмертии. Он дарует это в силу благословения, которым Он переначивает [metastoicheiosis] природное качество сих зримых вещей в ту нетленную вещь (2).*

Участие в этих источниках бессмертия и единства — постоянная забота всякого христианина:

*Хорошо и благотворно причащаться каждый день [пишет Василий] и вкушать Святые Тело и Кровь Христовы. Ибо точно Он говорит: "Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную" (Ин. 6:55). А кто усомнится в том, что часто участвовать в жизни есть то же самое, что иметь полную жизнь? Я же причащаюсь четырежды в неделю, по дням Господним, средам, пятницам и субботам, да и в другие дни, когда поминается какой-то святой (3).*

Такое реалистическое и экзистенциальное богословие Евхаристии вступило, как мы видели (4), в противоречие с пастырскими нуждами в послеконстантиновской Церкви: собрания большого числа верующих в больших храмах привели к уменьшению участия мирян в жизни общины.

Можно попытаться доказать, что пастырские соображения, стоявшие за подобным развитием, могут быть оправданы, по крайней мере, частично; эсхатологический смысл Евхаристии подразумевал отстранение от "мира", "уход" из него "замкнутой" общины посвященных участников. А теперь, когда в империи Константина и Юстиниана стало трудно различать между Церковью и миром, потому что общество выглядело единым, Евхаристию надлежало охранять от "толпы", которая перестала быть "народом Божиим". Наиболее спорно, однако, богословское обоснование этой новой ситуации, проповедуемое некоторыми толкователями Литургии, которые начали объяснять Евхаристию как систему *символов*, подлежащих "созерцанию"; сакраментальное участие, таким образом, исподволь заменялось *умозрением*. Нет нужды говорить, что подобный новый подход прекрасно вписывался в оригенистское и евагрианское понимание религии как восхождения *разума* к Богу, а литургическое деяние — лишь символ такого восхождения.

Самым действенным орудием распространения такого символического понимания Евхаристии стали сочинения Псевдо-Дионисия. Низводя евхаристический "синаксис"<sup>103</sup> до уровня моралистического воззвания, Ареопагит призывает своих читателей к "более высокому" созерцанию:

<sup>103</sup> "Соединение всех" (греч.).

*Да оставим несовершенные знаки эти, которые, как я говорил, превосходно изображены в преддвериях святилищ; довольно их будет, чтобы напитаться их созерцанием. Если уж мы столь озабочены, да обратимся вспять, в рассмотрение святого общения, от следствий к их причинам, и, благодаря свету, который дарует нам Иисус, мы станем способны гармонично созерцать умопостижимые реалии, в которых ясно отражена освященная благодать образцов (5).*

Итак, Евхаристия есть только зримое "следствие" невидимого "образца"; а совершающий Таинство, "предлагая Иисуса Христа очам нашим, показывает нам осязуемым образом и как бы в некотором образе, нашу умопостижимую жизнь" (6). Потому для Дионисия "возвышеннейший смысл евхаристических обрядов и общения в Таинстве самом по себе состоит в знаменовании союза наших умов с Богом и со Христом. ... Дионисий никогда формально не представляет Евхаристическое общение как преложение Тела и Крови Христовых" (7).

Символизм Дионисия лишь поверхностно повлиял на Евхаристию как таковую, но снискал большую популярность среди толкователей Литургии. Так, великий Максим Исповедник, который более реалистично, чем Дионисий, истолковывал понятие "символа", тем не менее последовательно употребляет термины "символ" и "образ" по отношению к Евхаристической литургии вообще и к таким ее элементам, как хлеб и вино, в частности (8).



В VIII столетии этот символизм привел к серьезному богословскому спору об Евхаристии — единственному спору на эту тему, который когда-либо ведала Византия. Иконоборческий собор 754 г., осуждая употребление религиозных образов, провозгласил единственным допустимым "образом" Христа тот, что был учрежден Самим Христом — Евхаристические Тело и Кровь (9). Такое радикальное и ясное заявление было реальным вызовом Православию, и оно еще раз подтвердило неоднозначность Ареопагита и символизма в целом.

Поэтому защитники образов, особенно Феодор Студит и патриарх Никифор, решительно отвергли это притязание собора. Для Феодора Евхаристия есть не тип, но сама истина; она есть тайна, которая восстанавливает полноту [божественного] Промысла" (10). Согласно Никифору, это сама "плоть Бога", "одна и та же вещь" с Телом и Кровью Христа (11), Который пришел, чтобы спасти саму реальность плоти человека, и Который стал и оставался "плотью", даже и после Его прославления; поэтому, в Евхаристии, "что же тогда есть предмет таинства, если плоть не настоящая? Что же тогда мы видим, совершаемое Духом?" (12).

В результате иконоборческих раздоров византийский "Евхаристический реализм", четко обособившийся от терминологии Дионисия, получил новое направление и стал излагаться в русле христологической и сотериологической проблематики; в Евхаристии человек участвует в прославленной человечности Христовой, которая не есть "сущность Бога" (13), но Человечность, по-прежнему единосущная человеку и доступная ему как пища и питье. В трактате "Против Евсевия и Епифания" патриарх Никифор особенно осуждает оригенистскую идею, что в Евхаристии человек созерцает или участвует в "сущности" Божией (14). Для него, как и для позднейших византийских богословов, Евхаристия есть Христово преображенное, жизнедающее, но все же человеческое тело, воипостасированное в Логосе и пронизанное божественными "энергиями". Примечательно, что у византийских богословов невозможно найти случай употребления термина "сущность" (*ousia*) в евхаристическом контексте. А термины наподобие "пресуществления" (*metousiōsis*), полагали не подобающими для обозначения таинства Евхаристии, и обычно пользовались понятием *metabole*<sup>105</sup>, встречающимся в каноне Иоанна Златоуста, или такими динамичными терминами, как "переначаливание" (*metastoicheiōsis*) или "переназначение" (*metarrhythmisis*). Пресуществление (*metousiōsis*) появится лишь в сочинениях *Latinophrones* ("латиноумствующих") XIII в., и этот термин есть не что иное, как прямой перевод с латыни. Первым православным автором, который использовал это слово, стал Геннадий Схолярый, но и в его случае непосредственное латинское влияние очевидно (15). Евхаристия не есть знамение, которое надлежит "созерцать" извне, ни "сущность", отличная от человечности, но это — Сам Иисус, Воскресший Господь, Который "был узнан... в преломлении хлеба" (Лк. 24:35); византийские богословы редко выходили в своих умозрительных рассуждениях за пределы подобного реалистического и сотериологического утверждения Евхаристического присутствия как присутствия прославленной человечности Христовой.

<sup>104</sup> Греческое слово *typos* имеет значение "образец", "оттиск".

Отвержение понимания Евхаристии как "образа" или "символа" имеет, с другой стороны, очень большое значение для понимания всего "восприятия" Евхаристии византийцами; для них Евхаристия всегда оставалась тайной, которую надлежало принимать как пищу и питье и которую нельзя "видеть" телесными очами. Эти аспекты всегда оставались скрытыми, за исключением моментов произнесения молитвы освящения и Причастия; и, в противоположность западному средневековому благочестию, они никогда не "почитались" иначе, как в рамках собственно Евхаристической литургии. Евхаристия не могла ничего открыть мысленному взору; она есть только Хлеб Небесный. Зрению предлагалось иное средство откровения — иконы: отсюда открытие плана византийского иконостаса с фигурами Христа и святых, выставленных именно для того, чтобы их *видели* и почитали. "Христос не показывается в Святых Дарах, — пишет Леонид Успенский, — Он дан в них. Он показывается в иконах. Зримая сторона реальности Евхаристии — это образ, который никак нельзя заменить ни воображением, ни созерцанием Святых Даров" (16).

В результате иконоборческих противоречий византийское евхаристическое богословие сохранило и вновь подчеркнуло таинственность и сокровенность этого самого важного литургического действия Церкви. Но оно также подтвердило, что Евхаристия есть, в сущности, *трапеза*, в которой возможно участвовать только через вкушение и питье, потому что Бог принял полноту нашей человечности, со всеми ее физическими и психическими функциями, чтобы привести ее к воскресению.

Византийским богословам представилась возможность указать на все вышеизложенное в их споре с латинянами, когда византийцы нападали на использование на Западе нектасного хлеба в Евхаристии. Спор об азимах (опресноках), начавшийся в XI столетии, как правило, увязал в доводах чисто символического свойства (греки, к примеру, утверждали, что евхаристический хлеб должен заквашиваться, чтобы знаменовать собою одушевленную человечность Христову, тогда как использование латинянами пресного хлеба подразумевает аполлинаризм, то есть, отрицание того, что у Христа была человеческая душа), но словопрения возникали еще и из-за того, что византийцы понимали евхаристический хлеб по необходимости *единосущным* человечности, тогда как латинское средневековое благочестие подчеркивало "сверхсуществование" Евхаристии, ее неотмирность. Употребление обыкновенного хлеба, такого же, который ежедневно употребляется в пищу, было знаменем истинного Воплощения. "Что такое насущный хлеб [из молитвы Господней], — вопрошает Никита Стифат, — как не то, что он единосущный с нами? А хлеб, единосущный нам, есть не что иное, как Тело Христа, Который стал единосущным с нами через плоть Своей человечности" (17).

Византийцы не считали, что в таинстве Евхаристии субстанция хлеба каким-то образом превращается в иную субстанцию — Тело Христово, — но видели в этом хлебе "тип", то есть "образец" или "отпечаток" человечности: нашей человечности, которая изменилась в преображенную человечность Христову

(18). В силу этой причины евхаристическое богословие сыграло столь видную роль в богословских спорах XIV в., основным вопросом которых было противостояние между концепцией самодостаточности человека и защищаемой исихастами концепции "обожения". Великий Николай Кавасила, хотя и сохраняет привязанность к старинному символизму Дионисия, преодолевает опасности номинализма; ясно, что для него, как и для Григория Паламы, Евхаристия есть Таинство, не только "представляющее" жизнь Христову и предлагающее ее для нашего "созерцания": это время и место, где и когда обоженная человечность Христова становится нашей.

*Он не просто облекся в тело. Он также принял душу, разум, волю и все человеческое, так, чтобы Он смог соединиться со всеми нами, проникнуть в нас и растворить нас в Себе, имея во всех отношениях Свое собственное, соединенным с тем, что наше. ...Ибо поскольку невозможно для нас возвыситься и участвовать в том, что Его, Он снизошел к нам и участвует в том, что наше. И так точно Он сообразуется с тем, что он принял, что, даруя нам то, что Он получил от нас, Он дает нам Себя. Причащаясь Тела и Крови от Его человечности, мы получаем Бога Самого в души наши — Тело и Кровь Бога, и душу, ум, волю Бога — не менее, чем Его человечность (19).*

Последним словом об Евхаристии, произнесенным византийским богословием, стало, таким образом, антропологическое и сотериологическое понимание этого Таинства. "Приступая к Евхаристии, византийцы начинали не с хлеба *quia*<sup>106</sup> хлеба, но с хлеба *quia* человека" (20). Хлеб и вино предлагаются лишь потому, что Логос принял человечность, а они — хлеб и вино — *изменились* и обожились действием Духа, потому что человечность Христова преобразовалась в славу Крестом и Воскресением. Такова мысль Кавасилы в только что приведенной цитате и таков смысл канона Иоанна Златоуста: "Ниспосли Твоего Духа Святого на нас и на эти дары, и сделай этот хлеб драгоценным Телом Христа Твоего, а то, что в этой чаше, драгоценной Кровью Христа Твоего, так, чтобы те, кто причастятся, могли бы иметь очищение души, отпущение грехов, приобщение Твоего Святого Духа, полноту Царства Небесного..."<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> Как (лат.).

<sup>107</sup> Славянский текст: "...низпосли Духа Твоего Святого на ны и на подлежащие Дары сия... И сотвори убо Хлеб сей Честное Тело Христа Твоего... А еже в Чаши сей, Честную Кровь Христа Твоего... Якоже быти причащающимся, во трезвение души, во оставление грехов; в приобщение Святого Твоего Духа, во исполнение Царствия Небеснаго..."

Таинство новой человечности *par excellence*, Евхаристия, для Кавасилы "единственное из таинств, совершенствующее иные таинства, поскольку они не могут без нее исполнить посвящения" (21). Христиане причащаются "непрерывно", "ибо это есть совершенное Таинство для всех целей и нет ничего, чего не давало бы оно, главным образом тем, которые имеют в нем свое участие" (22). Евхаристия есть еще и "прехвальное бракосочетание, на котором пресвятой Жених сочетается с Церковью, как с невестой" (23); Евхаристия есть

истинное Таинство, которое преображает человеческую общину в "Церковь Божию", и которое, как мы увидим позднее, последний критерий и основание церковного устроения.

## 2. Евхаристия и Церковь

Экклезиологическое значение Евхаристии, хотя и подвергалось всеобщему эллинистическому обозрению, которое интерпретировало ее как систему "символов", визуально созерцаемых индивидуумом, всегда сохранялось в византийском *lex orandi* ("закон молитвы") и подтверждалось теми, кто следовал в главном русле традиционного богословия. К примеру, в споре о нектасных хлебах византийская сторона, среди прочего, имела в виду то, что Евхаристия есть, несомненно, пасхальное Таинство, в котором наша падшая человечность преображена в прославленную человечность Нового Адама, Христа: эта прославленная человечность осуществляется в Теле Церкви.

Если уж византийское евхаристическое богословие исходило из подобных антропологических предпосылок, оно, по необходимости, должно было включать понятия "синергии" и единства человеческого рода.

Именно от основания греческого патристического учения о "синергии" надлежит отталкиваться, чтобы по-настоящему понять, почему византийцы так настаивали на эпиклесисе в Евхаристической литургии и почему эта тема стала еще одним вопросом, обсуждавшимся в XIV и XV вв. греческими и латинскими богословами. Текст эпиклесиса в том виде, в котором он появляется в каноне Иоанна Златоуста и в иных восточных литургиях, подразумевает, что это Таинство осуществляется через молитву всей Церкви ("Мы просим Тебя...") — эта концепция вовсе не обязательно исключает идею, что епископ или иерей, произносящий слова учреждения, действует *in persona Christi*, на чем настаивала латинское богословие; однако византийская концепция лишает эту идею ее исключительности, истолковывая "власть" священнослужителя совершать церковные таинства как функцию полного преклонения Телу Церкви.

В тех хорошо известных фрагментах "Комментария на Литургию", где Кавасила отстаивает эпиклесис, он верно напоминает, что все таинства осуществляются через молитву. В частности, он ссылается на освящение мира, на молитвы обряда рукоположения, обряда разрешения грехов, соборования (24). Поэтому, пишет он, "это есть предание отцов, которые получили это учение от апостолов и от их преемников, что таинства церковные становятся действительными через молитву; все церковные таинства, как я сказал, и в частности, святая Евхаристия" (25). Такая "умоляющая" форма служений вовсе не означает, тем не менее, что доктрина действительности Таинства *ex opere operantis*<sup>108</sup> зависит от достоинства священнослужителя. "Тот, кто ежедневно совершает жертвоприношение, — продолжает Кавасила, — всего лишь служитель благодати. Он не привносит в него ничего от себя; не должно ему делать или говорить ничего согласно его собственному суждению и разумению. ... Благодать совершает все; священник есть лишь служитель, да и само служение пришло к нему благодатию; он не должен относить это на свой собственный счет" (26).

Тайна Церкви, в полноте своей осуществленная в Евхаристии, преодолевает дилемму молитвы и отклика, природы и благодати, Божественного как противоположности человеческому, потому что Церковь как Тело Христово есть именно общение между Богом и человеком, где не только Бог присутствует и действует, но где и человечность становится вполне "приемлемой для Бога", вполне отвечающей первоначальному Божественному плану; сама молитва становится тогда актом общения, в котором нет места вопросу о том, будет ли она услышана Богом. Конфликт, "сомнение", обособленность и греховность по-прежнему присутствуют в каждом члене Церкви, но лишь в той мере, в какой он не совсем соответствует Божественному присутствию и отказывается сообразовываться с Ним; Само Присутствие, между тем, это — "новый завет в Моей Крови" (Лк. 22:20), и Бог не заберет его назад. Поэтому все христиане — включая епископа или священника, — порознь не более чем грешники, чьи молитвы вовсе не обязательно будут услышаны, но *собираясь вместе во имя Христово* как "Церковь Бога", они суть часть Нового Завета, которому Бог вечно Сам верен через Своего Сына и Своего Духа.

В качестве Божественно-человеческого общения и "синергии" Евхаристия есть молитва, обращенная "во Христе" ко Отцу и осуществляемая через нисхождение Святого Духа. Эпиклесис, следовательно, есть исполнение евхаристического действия, точно так же, как Пятидесятница есть исполнение Божественной "икономии" спасения; спасение — всегда действие Троицы. Пневматологическое измерение Евхаристии также предполагается в самом понятии "синергии"; это Дух делает Христа присутствующим в эпоху между двумя Его пришествиями: когда Божественное деяние не навязывается человечеству, но предлагается для приятия человеческой свободой и, сообщаясь человеку, делает его воистину свободным.

Во все времена византийские богословы понимали Евхаристию как средоточие сотериологического и триадологического таинства, а не просто как пресуществление хлеба и вина. Те, кто следовал символизму Дионисия, воспринимали Евхаристию в контексте эллинистического иерархического космоса и полагали ее центром спасительного деяния, осуществляемого через мистическое "созерцание", которое, однако, затрагивает судьбы всего человечества и мира. Те же, кто держался более библейских воззрений на человека и понимал историю более христоцентрически, воспринимал Евхаристию как ключ к экклезиологии; Церковь для них являлась прежде всего местом, где Бог встречается с человеком на Евхаристии, а Евхаристия становится мерилom церковного устройства и вдохновением для всей христианской деятельности и ответственности в этом мире. В обоих случаях Евхаристия понималась в космологическом и экклезиологическом измерениях, что утверждается в формуле византийского Причащения: "Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся".

Одна из идей, которая постоянно возникает в византийской "символической" интерпретации Евхаристии, есть идея, что храм, в котором есть богослужение Евхаристической литургии, является образом нового, преображенного космоса. Эта идея обнаруживается у нескольких раннехристианских авторов и вновь

появляется у Максима Исповедника (27), а позднее — у Симеона Солунского (28). Несомненно, этой идеей вдохновлялись византийские зодчие, строившие Святую Софию в Константинополе, храм, ставший образцом всех святынь на Востоке, с *кругом* в качестве его центральной геометрической темы. В неоплатонической традиции круг — символ полноты, есть стандартный образ Бога; Бог отражен в Своих творениях, если они восстановлены в своем первоначальном устройении. "Он вписывает их распространение в круг и учреждает Себя образцом существ, которые Он сотворил", — пишет Максим, сразу же вслед за этим добавляя: "Святая Церковь есть образ Божий, поскольку Она, подобно Богу, осуществляет единение верующих" (29). Церковь как община и как здание есть, следовательно, знамение нового века, эсхатологическое предвкушение нового творения, сотворенного космоса, восстановленного в своей исконной целостности. Ясно, что богослов, вроде Максима, пользуется моделями и категориями своего века для описания полноты мира грядущего. Его истолкование Евхаристической литургии таково, что это "не столько посвящение в тайну Литургии, сколько введение в тайну с Литургией как отправной точкой" (30); но сама мысль о Евхаристии как предвкушении эсхатологического исполнения утверждена в самом каноне византийской Литургии, где Второе пришествие Христово воспоминается как событие, которое *уже произошло*: "Вспоминая эту спасительную заповедь и все ради нас бывшее, крест, гроб, Воскресение на третий день, восхождение в небеса, и второе и славное пришествие, мы предлагаем Тебе..."<sup>109</sup>.

<sup>109</sup> Славянский текст: "Поминающе убо спасительную сию заповедь и вся, яже о нас бывшая: Крест, Гроб, тридневное Воскресение, на Небеса восхождение, одесную се-дение, Второе и славное паки пришествие. ...Тебе приносяще...".

Эсхатологический характер таинства Евхаристии, явно выраженный в Литургии, в религиозном искусстве, обрамляющем Литургию, и в богословских комментариях, представляющих разные школы мысли, объясняет, почему византийцы всегда верили, что в Евхаристии Церковь есть вполне "Церковь" и что Евхаристия есть последний критерий и окончательная печать всех прочих церковных таинств. Следуя за Псевдо-Дионисием, говорившим о Евхаристии как о "таинстве таинств" (31), как об "огне" каждого частного Таинства (32), византийские богословы утверждали абсолютность того центрального положения, которое занимала Евхаристия в жизни Церкви. "Это — конечное Таинство, — пишет Кавасила, — потому что невозможно идти альше и что-либо добавить к нему" (33). "Евхаристия приносит со-рршенство прочим таинствам, ... поскольку они не могут завершить Посвящение без нее" (34). Симеон Солунский прилагает эту идею к отдельным церковным таинствам. Относительно брака, например, он пишет, что брачующаяся пара "должна быть готова принять Причастие, дабы венчание их стало достойным, а брак — действительным"; и уточняет, что Причастие не дается тем, чей брак представляется ущербным с точки зрения церковной дисциплины и, следовательно, не будет Таинством, но всего лишь "доброй дружбой" (35). Каждая Поместная Церковь, где есть богослужение Литургии, обладает, следовательно, признаками истинной Церкви Божией: единством, святостью,

кафоличностью и апостоличностью. Эти признаки не могут принадлежать всякому человеческому собранию; они суть эсхатологические знамения, дарованные сообществу через Духа Божия. В той мере, насколько Поместная Церковь создается на Евхаристии и вокруг нее, она есть не просто "часть" всего народа Божия; она — сама *полнота* Царства, предвкушаемого в Евхаристии, а Царство никак не может быть "частичным" или "частично" кафоличным. "Частичность" присуща лишь индивидуальному соответствию членов общины даруемой им полноте, ибо каждый из собравшихся в храме ограничен принадлежностью к "ветхому Адаму"; но "частичность" не существует в Теле Христовом, неделимом, Божественном, Славном.

Литургическая дисциплина и византийское каноническое право ставили, рались охранять этот объединяющий и кафолический характер Евхаристии. В связи с этим требовалось, чтобы на одном Престоле не совершалось более одной Евхаристии в один и тот же день; подобным образом епископу или священнику не дозволялось служить в один и тот же день дважды. Каковы бы ни были проистекающие из подобных правил практические неудобства, целью этих правил было сохранение Евхаристии как собрания, на котором, пусть хоть номинально, "все... единодушно вместе" (Деян. 2:1); *всем* надлежало собираться вместе у того же самого алтаря, вокруг того же самого епископа, в одно и то же самое время, потому что есть только один Христос, одна Церковь и одна Евхаристия. Мысль о Евхаристии как о Таинстве, объединяющем всю Церковь, сохранилась на Востоке и предотвратила умножение Месс по умыслу и низких Месс<sup>110</sup>. Евхаристическая Литургия всегда оставалась в Византии праздничным событием, торжеством, в котором участвует, в принципе, вся Церковь.

<sup>110</sup> Низкая Месса — католическая литургия, которую служит один священник без диакона, только с причетником или даже без него, и без всякого "музыкального сопровождения". Мессы по умыслу — мессы (чаще низкие), соединяемые с молебном.

Будучи проявлением церковного единства и целостности, Евхаристия была последней богословской нормой в вопросах церковной структуры: любая Поместная Церковь, где совершалась Евхаристия, считалась не просто "частью" универсальной организации, но уельш Телом Христовым, проявляющимся в церковных таинствах и включающим в себя все "сообщество святых", живых или же усопших. Такое проявление виделось необходимой основой для географической экспансии христианства, но не отождествлялось с его территориальным распространением. Богословски *церковное таинство* есть знак и реальность эсхатологического предвкушения Царства Божиего, а епископат — необходимый центр этой реальности — виделся прежде всего в его сакраментальной функции, с прочими аспектами его служения (пастырство, наставничество), опирающимися на эту основополагающую "высокосвященническую" ("архиерейскую", на греческий манер) функцию в местной общине, скорее чем на идею кооптации в универсальную апостольскую коллегию. Епископ был, первым делом, образом Христовым в таинстве Евхаристии. "Господи Боже наш, — говорится в молитве рукоположения в епископы, — Ты, Который провидением Своим учредил для нас учителей, природой нам подобных, дабы укрепить Алтарь Твой, чтобы они могли

предлагать жертву Тебе и причастие всем людям Твоим; сотвори же, Тот Самый и Единственный, Господи, и этого человека таким, чтобы и он был провозглашен распорядителем епископской благодати, чтобы быть подражателем Тебе, истинному Пастырю..." (36).

Итак, по Псевдо-Дионисию, "верховный священник" (*архиерей*) обладает "первым" и "последним" рангами в иерархии и "исполняет всякое иерархическое посвящение" (37). Симеон Фессалоникский также определяет епископское достоинство в категориях его сакраментальной функции; епископ для него — это тот, кто выполняет все церковные таинства — Крещение, Миропомазание, Евхаристию, рукоположение; он — тот, "через которого все церковные деяния совершаются" (38). Евхаристия есть *высшее* Божие проявление во Христе; и поэтому не бывает более высокого и решающего служения. Центральное место Евхаристии — сознание того, что полнота Христова Тела в ней пребывает и что назначение епископа есть высочайшее в Церкви, станет первейшим основанием византийского противления любой богословской интерпретации сверхъепископского первенства: не бывает, считали византийцы, никакой власти "по божественному праву" выше Евхаристии и епископа, возглавляющего Евхаристическое собрание.

Практика Византийской Церкви не всегда соответствовала внутренней логике этой евхаристической экклезиологии. Историческое развитие епископских функций — епископы, с одной стороны, с IV в. полностью передали совершение на постоянной основе Евхаристии священникам, а, с другой стороны, епископский сан *de facto* стал частью более обширных административных структур (провинции, патриархаты) — привело к утрате ряда исключительных и прямых связей епископского сана с сакраментальной стороной жизни Церкви. Но существенно важные богословские и экклезиологические нормы вновь подтверждались всякий раз, когда их напрямую оспаривали, и поэтому они сохранились в качестве существенной составляющей того, что для византийцев было преданием Вселенской Церкви (39).

## Примечания

1. Horn, in *II Tim.* 2, 4; PG 62:612.
2. *Catechetical oration*, 37, ed. Strawley, p. 152.
3. Letter 93, ed. Deferrari, II, 145.
4. См. Глава 1. Хороший исторический обзор византийских евхаристических теологии и обычаев (с библиографией, не включающей в себя новейшие позиции) см. в кн. Н. J. Schulz, *Die bysantinische Liturgie — von Werden ihrer Symbolgestalt* (Freiburg: Lambertus-Verlag, 1964).
5. *Eccl. Hier.*, III, 3,1-2; PG 3:428лс.
6. *Там же*, III, 13; 444с; см. наши комментарии на эти тексты в кн. *Chnst*, с- 79-60.
7. R. Roques, *Lunwers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys* (Paris: Aubier, 1954), p. 267, 269.
8. См. в особенности *Quaestiones et dubia* 41; PG 90:820л. О литургическом богословии Максима см. R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du Vile au XVe siècle*, Archives de l'Orient chrétien, 9 (Paris: Institut français d'études byzantines, 1966), p. 82-124.
9. Mansi, XIII, 261D-264с.



10. *Antirr.* I; PC 99:340AC.
11. *Antirr.* II; PG 100:336в-337A.
12. *Contra Eusebium*, éd. J. B. Pitra. *Spicilegium Solesmense*, I (Paris, 1832f) p. 440-442.
13. Никифор, *там же*, с. 446.
14. *Там же*, с. 468-469.
15. *De sacramentali corpore Christi*, edd. L. Petit and M. Jugie, I (Paris: Bonne Presse, 1928), p. 126, 134.
16. «The Problem of the Iconostasis», *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 8 (1964), No. 4, 215.
17. *Dialexis et antidialogus*, ed. A. Michel, *Humbert und Kerullanos II* (Paderborn: Quellen und Forschungen, 1930), p. 322-323.
18. Эта сторона противостояния из-за квасных и неквасных хлебов блестяще показана в статье: J. H. Erickson, «Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054,» *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14 (1970), No. 3, p. 155-176.
19. *De vita in Christo*, IV, 9; PG 150:592о-593д.
20. Erickson, *op. cit.*, p. 165.
21. *De vita in Christo*, IV, 4, 585в. See also Gregory Palamas, *Confession of Faith*; PG 151:765, trans. A. Papadakis, «Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351,» *Creek. Roman, and Byzantine Studies* 10 (1969), 340.
22. *Там же*, 11; 596с.
23. *Там же*, 10; 593.
24. *Commentary on the Divine Liturgy*, 29, edd. R. Bornert, J. Gouillard, and P. Perichon, *Sources Chrétiennes*, 4 bis (Paris: Cerf, 1967), p. 185-187; trans. Hussey and McNulty (London: SPCK, 1960), p. 74-75.
25. *Там же*, с. 190; пер. с. 75-76.
26. *Цит. изд.* 46, с. 262; пер. с. 104-105.
27. См. ссылки у Р.Борнера, *цит. соч.*, с. 93-94.
28. *De sacro templo*, 131, 139, 152; PG 155:337о, 348с, 357A.
29. *Mystagogia*, 1; PG 91:668в.
30. Р.Борнер, *цит. соч.*, с. 92.
31. *Eccl. Hier.* III, 1; PG 3:424с.
32. *Там же*, столбец 444о.
33. *De vita in Christo*. IV, 1; PG 150:581в.
34. *Там же*, IV, 4; 585в.
35. *De sacro templo*, 282; PG 155:512о-513A.
36. Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum* (Venice, 1730; repr. Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1960), p. 251; trans. Serapion Boofe of the Holy Orthodox Catholic Apostolic Church, ed. I. F. Hapgood (New York: Association Press, 1922), p. 330.
37. *Hier. Eccl.* V. 5; PG 3:505A, 6:505с, etc.
38. *De sacris ordinationibus* 157; PG 155:364в.
39. *De vita in Christo*, IV, 8; PG 150:604в.

## 17. ЦЕРКОВЬ В МИРЕ

*Христиане были христианами только потому, что христианство принесло им освобождение от смерти. Если кто-то желает проникнуть в сердце восточного христианства, ему следует присутствовать ночью на совершении Пасхальной Литургии: все прочие обряды не что иное, как отражения или образы этой Литургии. Три слова пасхального тропаря — пасхальные гимны — повторяются тысячекратно, в тональности все более и более торжествующей, повторяются*

*до все затопляющей мистической радости — "Смертию смерть поправ" — это великое послание Византийской Церкви: радость Пасхи, устранение того древнего страха, который тяготел над жизнью человека; это есть кредо победы, то самое, что было переведено на все языки Востока и нисколько не утратило свою силу; это вера, которая обрела свое вещественное выражение в иконе, так что даже если художнику не хватает самобытности, человеческие изъяны не скрывают смысла этого радостного Таинства (1).*

Эти слова светского историка вполне адекватно отражают то, что мы попытались показать, рассуждая о византийском христианстве как об *опыте*. Будь он богословом, монахом или заурядным мирянином, византиец-христианин знал, что его христианская вера — это не просто послушное приятие интеллектуальных утверждений, обнародованных соответствующими авторитетами, но *свидетельство*, доступное ему лично в литургической и сакраментальной жизни Церкви, а также в жизни молитвой и созерцанием, причем первое никак нельзя отделить от другого. Не физический, или эмоциональный, или интеллектуальный этот опыт описывался как *gnosis* (знание), или как "духовные чувства", или как внутренняя "уверенность". Утверждение о невозможности для кого-либо из христиан достичь такого знания Симеон Новый Богослов считал величайшей "ересью".

Во всяком случае, если обсуждать с Владимиром Лосским, что "в определенном смысле любое богословие — мистично" (2), или недоверчиво поглядывать сверху вниз на византийский "обязательный мистицизм", все равно становится очевидным, что определение христианства как опыта поднимает вопрос о его свидетельствовании миру в терминах словесного выражения, или дефинициях, и в категориях действия, поведения и практической ответственности. В глазах западных христиан Восточная Церковь выглядит часто неотмирно, и, таким образом, Запад по сравнению с Востоком традиционно наиболее озабочен обустройством человеческого общества, стремится определить христианскую истину в понятиях, которые легче и быстрее понимаются, и предлагает человеку конкретные нормативные формулы поведения и приличия. Попытка критического описания обозначившейся проблемы равносильна постановке одного из основополагающих богословских и антропологических вопросов христианской жизни: связи между Абсолютной Божественной Истиной и относительной одаренностью к восприятию и деятельности, которой обладает сотворенный и падший человек.

## **1. Церковь и общество**

Великая мечта византийской цивилизации рисовала универсальное — охватывающее весь мир — христианское общество, административно управляемое императором и духовно руководимое Церковью. Эта идея очевидно сочетала римский и христианский универсализмы в единой социально-политической программе. Она, к тому же, опиралась на богословские предпосылки относительно человека, о которых шла речь выше (3): человек, по природе, является теоцентричным к Богу во *всех* аспектах своей жизни и

отвечает за участь *всего* творения. Как долго христианство было преследовано, так долго библейское утверждение могло быть только артиклем веры, быть осуществленным в конце истории и предвосхищенным в таинствах. С "обращением" Константина, однако, эта идея стала выглядеть конкретной и достижимой целью. Тот первоначальный восторг, с которым христианская Церковь отдалась под покровительство имперских властей, так и не был никогда поддержан систематическими размышлениями о природе и роли государства или мирских обществ в жизни падшего человечества. В этом заключается трагедия византийского строя: византийцы решили, что государство как таковое способно стать христианским по своей внутренней природе.

Официальная версия этого византийского идеала общественного устройства сформулирована в знаменитой Новелле 6 Юстиниана:

*Есть два величайших дара, которые Бог, в любви Своей к человеку, ниспослал свыше: священство и величественное достоинство. Первое служит Божественному, второе направляет и улаживает человеческие дела; и то и другое, между тем, происходят из одного и того же источника и украшают жизнь человечества. Поэтому ничто не может быть таким источником забот для императоров, как достоинство священников, ибо о благополучии [империи] непрестанно молят они Бога. Ведь если священство во всех отношениях свободно от порока и обладает доступом к Богу и если императоры распоряжаются беспристрастно и справедливо государством, вверенным их попечению, то возникнет тогда всеобщее умиротворение, и все, что благотельно, будет даровано роду человеческому (4).*

По мысли Юстиниана "симфония"<sup>111</sup> между "божественным" и "человеческими делами" опирается на Воплощение, соединившее Божественную и человеческую природы, так что Личность Христова есть единственный в своем роде источник обеих — гражданской и церковной — иерархий. Фундаментальной ошибкой в таком подходе было допущение, что та идеальная человечность, которая явила себя через Воплощение в Личности Иисуса Христа, способна обрести адекватное проявление и в Римской империи. Византийское теократическое мышление опиралось, по сути дела, на своего рода "осуществленную эсхатологию", словно бы Царство Божие уже явилось "в силе" и будто бы империя и есть проявление этой силы в мире и в истории. Византийская христианская мысль, разумеется, признавала реальность зла и в отдельной личности, и в обществе, но предполагала, по крайней мере в официальной идеологии имперского законодательства, что подобное зло можно адекватно контролировать, если только подчинить всю "обитаемую землю"<sup>112</sup> власти одного императора и духовному авторитету православного священства.

<sup>111</sup> Согласие (*греч.*).

<sup>12</sup> Синоним греческого термина "ойкумена" (по-новогречески *икумени*, по-латыни *экумена*).

Промыслительное значение единой мировой империи превозносилось не только в имперских законах, но и в церковной гимнографии. Рождественский гимн, приписываемый жившей в IX столетии монахине Кассии, провозглашал прямую связь между мировой империей Рима и восстановлением человечества во Христе. *Pax Romana* таким образом совпадает с *Pax Christiana*<sup>113</sup>:

<sup>113</sup> Мир римский, мир христианский (лат.).

*Августу единоначальствующу на земли, многоначалие человеков преста: и Тебе вочеловечисюся от Чистыя, много-Божия идолов упразднися, под едином царством мирским гради быша, и во едино владычество Божества языцы вероваша. Написахся людие повелением кесаревым, написахомся вернии именем Божества, Тебе вочеловечагося Бога нашего. Велия Твоя милость, Господи, слава Тебе (5).*

Уже в 1397 г., когда стало почти очевидным падение строя, византиец все равно по-прежнему считал, что христианскому универсализму не обойтись без такой опоры, как всемирная империя. В ответ на запрос князя Московского Василия, интересовавшегося, нельзя ли русским опустить из литургического поминовения имя императора, продолжая в то же время поминать Патриарха, патриарх Антоний IV отвечал: "Невозможно христианам иметь Церковь и не иметь империи; ибо Церковь и империя образуют великое единство и сообщество; никак им невозможно обособиться друг от друга" (6).

Идея христианской и всемирной империи предполагала за императором определенные обязанности и как стража веры, и как свидетеля милости Божией к человеку. Согласно *Epanagoge*, своду законов IX в., "цель императора — творить добро, и поэтому он именуется благодетелем, а когда он терпит неудачу в этом долге творения добра, он утрачивает свое царственное достоинство" (7). Такой порядок был подлинной попыткой видеть человеческую жизнь во Христе целостностью: не обращалось внимания на какие-либо дихотомии, противопоставляющие, например, духовное и материальное, священное и мирское, личное и общественное, догматическое и нравственное, но признавалась определенная поляризация между "божественными вещами" — по существу сакраментальное человека с Богом общение в церковных таинствах — и "делами человеческими". Но и между двух следует наличествовать "симфонии" в рамках единого христианского "общества", в котором Церковь и государство сотрудничают в сохранении веры и в созидании общества, основанного на милосердии, благотворительности и человеколюбии (8).

Эта цельность византийского представления о христианской миссии в этом мире отразилась в основополагающем халкидонском веровании в полное приятии человечности Сына Божиего в Воплощении. Христианская вера вела к преображению и "обожению" *всего человека*; и, как мы видели, это "обожение" вполне доступно как живой опыт, *даже теперь*, а не только в будущем Царстве. Византийская экклезиология и византийская политическая философия равно полагали, что Крещение наделяет человека подобным опытом и преобразует не одну "душу", но полностью человека, превращая его, уже в этой нынешней жизни, в жителя Царства Божия.

Нетрудно заметить, что главной чертой, отличающей восточное христианство в его подходах к социальной и этической проблематике, была склонность считать человека уже искупленным и прославленным во Христе. Западный же христианский мир традиционно понимал нынешнее состояние человечества и реалистичнее, и пессимистичнее: пусть в очах Бога человек и был искуплен и "оправдан" жертвоприношением на Кресте, все же человек остается грешником. Первейшей обязанностью Церкви поэтому становится обеспечение человека критериями мышления и дисциплиной поведения, которые могут помочь ему преодолеть свое грешное состояние и направить его на добрые дела. Если исходить из такого допущения, то Церковь понимается прежде всего как учреждение, созданное *в этом мире*, служащее этому миру и свободно пользующееся средствами, доступными в этом мире и необходимыми для обращения с грешным человечеством, и особенно концепциями права, авторитета и административной власти. Контраст между структурами, сооруженными средневековым папством и эсхатологической, опытной и "иномирной" концепциями, преобладавшими в еkkлезиологическом мышлении Византийского Востока, помогает нам понять исторические судьбы Востока и Запада. На Западе Церковь развилась в могущественную институцию; на Востоке она виделась преимущественно сакраментальным (или "мистическим") организмом, отвечающим за "божественное" и наделенным лишь ограниченными институциональными структурами. Структуры (патриархии, митрополии и прочие официальные институции) формировались самой империей (за исключением фундаментальной трехчастной иерархии — епископ, священник, диакон — в каждой Поместной Церкви) и не считались происходящими из Божественного источника.

Такая частичная уступка "институциональной" стороны христианства империи, послужила сохранению сакраментального и эсхатологического понимания Церкви, но ему сопутствовали и серьезные опасности. В последующие исторические эпохи Восточная Церковь не раз на опыте узнавала, что далеко не всегда государство заслуживает доверия, а часто оно вообще принимало явно бесовскую личину.

На протяжении же собственно византийского периода, однако, "симфония" Юстиниана показала себя в деле намного лучше, чем можно было бы ожидать. Мистический и неотмирный характер византийского христианства во многом ответственен за ряд важнейших характеристик самого государства. Личная власть императора, к примеру, понималась как разновидность харизматического служения: монарх был избран Богом, а не людьми; отсюда отсутствие в Византии какой-либо юридически определенной процедуры передачи императорской власти и ее наследования. Было ощущение, что и строгий легитимизм, и демократические выборы ограничили бы Бога в свободе избрания Его помазанника.

Такому харизматичному пониманию государства, естественно, не доставало политического реализма и действенности. "Промыслительные узурпации" случались достаточно часто, а политическая стабильность, напротив, была исключением. Рассуждая в политических категориях, нельзя не признать византийский имперский строй утопичным. Мыслимая как универсальное

дополнение универсальной Церкви, империя никогда не была таковой; понимаемая как отражение небесного Царства Божия, она имела историю, представлявшуюся чередой кровавых революций, войн и — подобно всем средневековым государствам — социальной несправедливости. Как всегда и везде идеалы христианства доказали свою неприменимость к юрисдикции и институционализации: они лишь даровали надежду отдельным подвижникам веры и воодушевляли тех, кто стремился приблизить человека к идеалу "жизни во Христе", если уж эта жизнь стала доступной человеку. Византийцы признавали эту истину, по крайней мере, неявным образом, воздавая столь великие почести святым, в которых они видели Божественный свет, сияющий в "миру", который теоретически был христианским, но на самом деле почти не изменился со времени утверждения христианства. Постоянное присутствие в самой гуще византийского общества бесчисленных монашеских общин, лучшие из которых отказывались от мира, чтобы показать, что Царствие *еще не* наступило, лишний раз напоминало, что не может быть постоянной "симфонии" между Богом и миром, но будет лишь неустойчивое и динамичное противостояние полюсов. Эта полярность, по сути дела, была ничем иным, как противостоянием "ветхого" и "нового" Адама в человеке. В пределах социальной нравственности создавшееся положение не допускало появления отточенных формул и незыблемых абсолютов и уберегало Церковь от полного отождествления ее с институтом, установленным в категориях политики или социологии. Но временами это же противостояние могло истолковываться в духе платонического или манихейского дуализма, а это означало полный отказ от ответственности за положение в обществе. Временами такой подход приводил к тому, что государство перенимало на себя миссию Церкви, и тогда одни только монахи свидетельствовали неизбежность конфликта и полярности между Царством Бога и царством кесаря.

## 2. Миссия Церкви

Византийская концепция, согласно которой империя и Церковь были союзниками в руководстве единой христианской *oikoumene*, подразумевала их сотрудничество в сфере миссионерства. Значение "равноапостольный" (*isapostolos*) стало прилагаться к Константину Великому именно потому, что он внес свой вклад в обращение империи ко Христу. Константинопольские императоры, преемники Константина, обыкновенно погребались в церкви Святых Апостолов. В придворном церемониале подчеркивалась ответственность кесаря за миссионерство. От императора ожидали пропаганды веры и укрепления христианской этики и поведения, а достижение названных целей могло быть и посредством законодательства и благодаря поддержке государством проповеднической и благотворительной деятельности Церкви. За пределами империи союз Церкви с государством часто *de facto* приводил к отождествлению, в глазах нехристиан, политических интересов империи с судьбой православного христианства. Нехристианские правители Персии и арабские халифы часто преследовали христиан не только из религиозного фанатизма, но еще и потому, что подозревали в христианах тайных сторонников византийского кесаря. Подозрения эти часто бывали оправданными, особенно

во время затяжной священной войны между исламом и христианством, которая сделала духовные контакты, взаимопонимание и осмысленный диалог между этими двумя религиями практически невозможным. По этой причине, если не считать весьма немногочисленных случаев, византийское христианство так и не сумело организовать миссионерство среди исламских приверженцев, приходивших с Востока (9).

Миссионерская деятельность, однако, приводила к несомненным успехам среди варваров, надвигавшихся с Севера — монголов, славян, кавказцев, нахлынувших на территории империи и в конце концов осевших на ее северных рубежах. Именно проповедь среди варваров сохранила универсальный характер Православной Церкви после отпадения негреческих христианских общин Ближнего Востока, ушедших в монофизитство, и после великого раскола с Западом. Особенно широко распространилось византийское христианство после IX в., когда его проповедь дошла до берегов Каспийского моря и Северного Ледовитого океана (10).

Византийское миссионерство среди славян обыкновенно связывается с тем, что известно под именем "Кирилло-Мефодиевского мировоззрения". Для этого мировоззрения характерен перевод Писания и Литургии на языки вновь обращенных народов, осуществленный в IX в. двумя братьями — Константином-Кириллом и Мефодием. На самом деле византийские церковники далеко не всегда следовали принципам этих первых миссионеров; исторические свидетельства показывают, что нередко миссионерство сопровождалось насильственной эллинизацией и интеграцией новообращенных в греческую культуру, особенно если империи удавалось установить непосредственный политический контроль над славянскими землями. Тем не менее основополагающий богословский смысл христианской миссии, как он был выражен Кириллом (или, как его называли в миру, "Константином-философом"), принципиально никогда не оспаривался:

*С тех пор, как вы научились слушать, люди славянские,  
Слушайте Слово, ибо оно пришло от Бога,  
Слово, питающее человеческие души.  
Слово, укрепляющее сердце и разум...  
Поэтому Святой Павел учит:  
"Предлагая свою молитву Богу,  
Я лучше скажу пять слов,  
Которые поймет вся братия,  
Чем десять тысяч слов, которые непостижимы" (11).*

Ясно, что автор видит провозглашение Евангелия существенным для самой природы христианской веры, которая есть откровение вечного Слова, то есть Логоса Божиего. Слово должно услышать и понять; отсюда необходимость перевода Писания и богослужения на местное наречие. Этот принцип — сформулированный Прологом в словах, которые не осудил бы и Мартин Лютер, — останется отличительной чертой православного проповедничества в то время, когда христианский Запад сделал свой выбор в пользу объединяющего, но мертвого языка — латыни — как единственного средства передачи Слова. Кирилл и Мефодий, во время своей миссионерской работы в Моравии и

пребывания в Венеции, имели ряд дискуссий с франкскими миссионерами, державшимися "ереси трех языков", — иначе говоря, франки считали, что Евангелие можно сообщать лишь на тех трех языках, которые употреблены Пилатом в надписи на Кресте Иисуса: на древнееврейском, греческом и латинском. Напротив, Кирилл и Мефодий подчеркивали, что на Востоке славяне, подобно армянам, персам, египтянам, грузинам и арабам, славят Бога на своих родных языках (12).

Свободное направление перевода предполагает развивающуюся миссию в скором "укоренении" Церкви. Со временем византийское православное христианство настолько глубоко укоренилось в жизни различных народов, что ни иностранному владычеству, ни светским идеологиям не удалось легко искоренить его. Но такая "почвенность" Церкви предполагала появление "национальных" церквей, особенно после расчленения того сообщества народов, которое Оболенский назвал "Византийским Сообществом народов". Новейший национализм еще больше секуляризовал национальное самосознание восточно-европейских народов, нанося ущерб их чувству христианской всеобщности, "соборности".

Византийские методы и принципы миссионерства нашли свое продолжение в православной России. Стефан Пермский (1340—1396), например, слышет апостолом зырян, финского племени, обитающего на северо-востоке России. Зная греческий, Стефан перевел писания и Литургию на язык зырян и стал у них епископом (13). Его примеру следовали вплоть до XX в. в ходе миссионерской экспансии Российской Православной Церкви в Азию и даже на Американский континент, через Аляску.

### 3. Эсхатология

Эсхатологию никак нельзя, в сущности, рассматривать в качестве обособленной главы христианского богословия, ибо эсхатология определяет качества богословия в целом. Это особенно верно по отношению к византийской христианской мысли, что мы и пытались показать в предыдущих главах. Принимая во внимание участь человека — и судьбу всего творения — как *направленную к концу*, эта ориентация есть важнейшая характеристика сакраментальных учений, духовности человека и его отношения к "миру". Более того, следуя Григорию Нисскому и Максиму Исповеднику, византийская мысль полагала сам конец *динамичным* состоянием человека и творения в целом: цель тварного бытия не есть, как думал Ориген, статичное созерцание Божественной "сущности", но динамичное восхождение любви, которое никогда не кончается, поскольку трансцендентное Божие Бытие неисчерпаемо и потому, следовательно, в нем всегда есть нечто новое (*novissima*) для открытия через союз любви.

Эсхатологическое состояние, однако, есть не только грядущая действительность, но и *настоящий* опыт, доступный во Христе через дары Духа. Евхаристический канон Литургии Иоанна Златоуста служит напоминанием о Втором пришествии Христовом в ряду уже бывших событий — креста, гроба, Воскресения и Вознесения. В Евхаристическом присутствии Господа Его грядущее пришествие уже осуществляется, "время" превзойдено. Сходным образом вся



традиция восточной монашеской духовности опирается на предпосылку, что *сейчас*, в этой жизни, христиане могут иметь опыт видения Бога и реальность "обожения".

Столь сильный акцент на "уже осуществленной" эсхатологии объясняет, почему византийскому христианству недостает ощущения прямой ответственности за историю как таковую. Даже когда оно признавало за собой подобную ответственность, то было склонно полагаться на такие установления, которые может породить сама история, в частности, на христианскую империю. Христианское государство и Церковь как таковая, принимали на себя ответственность за общество в целом, получая руководящие указания и вдохновение из христианского Евангелия. Но динамичное "движение", которое отличает "новую человечность во Христе" и за которое ответственна Церковь — это не движение истории, но таинственное возрастание в Боге, ведомое одним лишь святым. Это движение определенно является в гуще истории и может, до определенной степени, влиять на исторический процесс, но само оно истории не принадлежит, в сущности потому, что предрекает и предчувствует конец истории. Это, конечно, "движение" *естества* и *природная* человечность — человечность такая, какой она была изначально задумана и сотворена Богом, — предполагает общение с Богом, свободу от этого мира, владычество над творением и над историей. Следовательно, она должна быть независима от того, что мир понимает под историей.

Существуя в истории, Церковь ожидает второго пришествия Христова в силе как зримого торжества Божия в мире и окончательного преображения всего творения. Человек, как средоточие и владыка творения, будет тогда восстановлен в своем изначальном состоянии, которое было испорчено грехом и смертью; это восстановление повлечет за собой "воскрешение плоти", потому что человек — это не только "душа", но психосоматическое целое, единство души и тела, по необходимости неполное без тела. Наконец, Второе пришествие будет еще и Судом, потому что критерий всей справедливости — Сам Христос — будет присутствовать не только "в вере", но призовет человека к свободному ответу, располагая полнотой свидетельства и власти.

Эти три существенные составляющие значения *parousia*<sup>114</sup> — космическое преображение, воскресение и суд — не были предметами подробных умозрительных рассуждений византийских богословов, зато они оставались в самом средоточии византийского литургического опыта.

<sup>114</sup>Суд (греч.)

Праздник Преображения (6 августа) один из важнейших в византийском литургическом году, празднует в "Фаворском свете" эсхатологическое предвкушение пришествия Христова: "Свете неизменный, Слове, света Отца Нерожденна, в явлении свете Твоем днесь на Фаворе свет видехом Отца, свет и Духа, светом наставляющего всю тварь" (14). В пасхальную ночь эсхатологическое измерение Воскресения провозглашается многократно: "О Пасха велия и священнейшая, Христе! О мудросте, и Слове Божий, и сило! Подавай нам истее Тебе причащатися, в невечернем дни Царствия Твоего" (15). *Parousia* как суд часто появляется в византийской гимнологии, особенно в

гимнах Великопостного цикла. В этом цикле гимнографы также часто подчеркивают деятельную любовь к ближнему: "Господни разумевше заповеди, тако поживем: алчущия напитаим, жаждущия напоим, нагия облечем, странные введем, болящия и в темнице сущия посетим: да речет и к нам хотяй судити всей земли: приидите благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вам Царство Божие" (16).

Единственным связанным с эсхатологией предметом, по поводу которого византийские богословы были вынуждены высказаться более систематическим и более теоретическим образом, стал средневековый спор о чистилище. Латинское учение, утверждавшее, что Божественной справедливости требуется воздаяние за все совершенные грехи, так что если "удовлетворение" не может быть предложено прежде смерти, то справедливость должна осуществляться посредством временного "огня чистилища", было включено в Исповедание Веры, подписанное императором Михаилом VIII Палеологом и принятое Собором в Лионе в 1274 г. (17). Недолговечная Лионская уния не вызвала больших споров по этому предмету в Византии, но тот же вопрос вновь возник во Флоренции и обсуждался в течение нескольких недель; окончательное постановление об унии, которое отказался подписать Марк Эфесский, содержало и пространное определение чистилища (18).

Споры между греками и латинянами, в которых главным греческим представителем выступал Марк, выявили коренное различие в перспективе. Если латиняне считали свой подход к Божественному правосудию правомерным — оно, по их мнению, требует возмездия за всякое греховное деяние, — то греки истолковывали грех не столько в категориях поступка или деяния, сколько в терминах нравственной и духовной болезни, которая подлежит исцелению Божественным всепрощением и любовью. Латиняне также настаивали на идее, что Бог будет судить каждого отдельно, и этот суд распределит души на три категории: праведников, грешников и тех, кто посередине, которых и надо "очистить" огнем. Греки, между тем, не отрицая индивидуального приговора сразу после смерти и соглашаясь с существованием трех указанных категорий, утверждали, что ни праведный, ни грешный не достигнут своего *окончательного* состояния, будь то блаженство или же осуждение, прежде Последнего Дня. Обе стороны согласились, что молитвы об усопших необходимы и полезны, но Марк Эфесский настаивал, что даже праведные нуждаются в них. Он ссылаясь, в частности, на Евхаристический канон Литургии Златоуста, который предлагает "бескровную жертву" за "патриархов, пророков, апостолов и всякий праведных дух, сделавшийся совершенным в вере"<sup>115</sup>, и даже за Саму Деву Марию. Очевидно он понимал состояние блаженных не как юридическое и статичное оправдание, но как никогда не кончающееся восхождение, в которое все сообщество святых — Церковь на Небесах и Церковь на земле — посвящено во Христе (19). В общении Тела Христова все члены Церкви, живые и усопшие, взаимозависимы и соединены узами любви и взаимного попечения; поэтому молитвы Церкви на земле и заступничество святых на небесах могут действительно помогать всем грешникам, то есть всем людям, стать ближе к Богу. Это сообщество святых, однако, все еще пребывает в ожидании окончательного исполнения *parousia* и

со всеобщим воскресением, когда и будет достигнута каждой индивидуальной судьбой решающая, хотя и таинственная, веха.

<sup>115</sup> Соответствующие места из славянского текста: "... (приносим Ти) словесную сию службу о... патриарсах, пророках, апостолах... и о всяком душе праведном, в вере скончавшемся. (Изрядно о... Богородице и Приснодеве Марии)".

Флорентийские дебаты о чистилище производят впечатление в значительной степени импровизации на месте, и обе стороны приводили доводы в пользу своей позиции из Писания и Предания, которые далеко не всегда звучали убедительно. И все же разница в основополагающем подходе к спасению во Христе легко различима. Легализм, прилагавший к отдельной человеческой судьбе доктрину Ансельма об "удовлетворении", есть *ratio theologica*<sup>116</sup> латинского учения о чистилище. Для Марка Эфесского спасением является общение и "обожение". На своем пути к Богу христианин не остается в одиночестве; он — член Тела Христова. Он может достичь такого общения даже сейчас, прежде своей кончины и равно после нее, и во всяком случае христианин нуждается в молитве всего Тела, по крайней мере до конца времен, когда Христос будет "всем во всем". Конечно, такое понимание спасения через общение исключает всякий правомерный взгляд на папскую и сакраментальную власть Церкви, будь то над живыми или уже умершими (на Востоке никогда не было учения об "индульгенциях"), равно как и какое-либо точное описание отошедших душ прежде всеобщего воскресения.

<sup>116</sup> Богословская причина, предпосылка (лат.).

За исключением отрицательного акта, выразившегося в отвержении латинского учения о чистилище, которое подразумевалось канонизацией Марка Эфесского и нашло свое выражение в позднейших заявлениях православных богословов, Православная Церковь никогда не вступала на путь поиска точных доктринальных формулировок относительно "потустороннего". В действительности, правда, в народе на этот счет ходили разнообразные толки, и они нередко получали как бы санкцию, отражаясь в агиографической литературе, однако сама Церковь, особенно в Литургии, ограничивалась фундаментально христоцентрической эсхатологией: "...вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге; Когда же явится Христос, Кто есть ваша жизнь, тогда и вы явитесь с Ним во славе" (Кол. 3:3-4). До этого окончательного "явления" Тело Христово, удерживаемое в целостности узами Духа, включает в себя и живых, и усопших, как это знаменуется на дискосе во время Литургии, когда на дискос выкладываются частички хлеба в поминовение тех, кто почил во Христе, и тех, кто еще входит в зримую христианскую общину на земле, — все соединяются в одном Евхаристическом общении. Ибо, несомненно, смерть, через Воскресение утратила власть свою над теми, кто суть "в Нем". Смерть не в силах отделить их ни от Бога, ни друг от друга. Это общение во Христе, неразрушимое смертью, делает возможным и необходимым непрестанное предстательство всех членов Тела друг за друга. Молитва *за* усопших, как и предстательство *самих* усопших святых за живых, выражают единое и неразделимое "общение святых".

Окончательное исполнение человеческой участи будет состоять, однако, в Последнем Суде. Осуждение оригенизма Пятым собором (553 г.) имело в виду и весьма явственное отвержение учения об *apocatastasis*<sup>117</sup>, то есть идеи, что все творение и все человечество в конечном счете будут "восстановлены" в своем первоначальном состоянии блаженства. Очевидно, что основной причиной, в силу которой *apocatastasis* был сочтен несовместимым с христианским пониманием окончательной участи человека, было то, что идея Оригена подразумевала радикальное ограничение человеческой *свободы*. Если уж прав Максим Исповедник, когда определяет свободу, или самоопределение, как знамение образа Бога в человеке (20), то очевидно, что эта свобода окончательна и что человек не может быть принуждаем к союзу с Богом, даже в силу такой философской необходимости, как Божия "благодать". В окончательной встрече с Логосом в Последний День человек все равно будет волен отвергнуть Его и, следовательно, отправиться в "ад".

<sup>117</sup> Восстановление (греч.).

Свобода человека не разрушается даже его телесной смертью; поэтому существует возможность непрерывного изменения и взаимного заступничества. Но именно эта свобода предполагает ответственность и, следовательно, окончательную проверку на Последнем Суде, когда один во всей космической системе, которая будет затем опытом окончательного преображения, — человек по-прежнему будет обладать привилегией принять вечные следствия из своего "да" или "нет" Богу.

### Примечания

1. Henri Grégoire, *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization*, edd. N. H. Baynes and H. St. L. B. Moss (London: Oxford University Press 1948), p. 134-145.
2. *Mystical Theology*, p. 7.
3. См. Главу 11.
4. *Novella VI, Corpus juris avilis*, ed. Rudolfus Schoell (Berlin, 1928), III, 35-36. Капитальным исследованием на этот предмет является труд: Francis Dvornik, *Early Chnstian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background* (Washington: Dumbarton Oaks Studies [IX], 1966), этот двухтомник содержит также исчерпывающую библиографию. См. также: J. Meyendorff, «Justinian, the Empire, and the Church», *Dumbarton Oaks Papers* 22 (1968), 45-60,
5. *The Festal Menaion*, p. 254.
6. *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, edd. F. Miklosich and I. Muller (Vienna, 1862), p. 188-192.
7. *Title 2, Jus graeco-romanum*, ed. Zepos (Athens, 1931), 11, 241.
8. Об этой последней стороне византийской идеологии см. D. J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1968).
9. См.: J. Meyendorff, «Byzantine Views of Islam», *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), 115-132; and A. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam* (Lou-vain: Nauwelaerts, 1969).
10. Касательно истории этих миссий и их культурных следствий см. Francis Dvornik, *Byzantine Missions Among the Slavs* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1970); and D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1971).

11. Перевод Романа Якобсона в его статье: «St. Constantine's Prologue to the Gospel», *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 7 (1963), No. 1, p. 17-18.
12. *Vita Constantini* 16, 7-8 in *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes, Radovi Staroslovenskog Instituta* 4 (1960), 131.
13. О Стефане см., в частности, George Fedotov, *The Russian Religious Mind* (Cambridge; Harvard University Press, 1966), 11, p. 230-245.
14. *Exaposteilanon, The Festal Menaion*, p. 495.
15. *Пасхальный канон, песнь 9, Цветная Триодь*; этот тропарь служит также молитвой по причащении в Евхаристической литургии.
16. Неделя мясопустная (воскресенье за неделю до Великого поста), вечерня. — *Лития. Триодь*.
17. *Enchiridion Symbolorum*, ed. H. Denziger, No. 464.
18. *Там же*, № 693.
19. См. два трактата Марка о чистилище в статье: L. Petit, «Documents relatifs au Concile de Florence. I: La question du Purgatoire a Ferrare», *Patrologia Orientalis* 15 (1920), No. 1, p. 39-60, 108-151. Русский перевод этих текстов приводится в кн.: Амвросий. Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. Джорданвилль: Нью-Йорк, 1963, с. 58-73, 118-150. J. Gill, *The Council of Florence* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), p. 119-125, в этом последнем источнике содержится краткое изложение разногласий.
20. "Коль скоро человек был сотворен соответственно образу благого и сверхсущностного божества и поскольку, с другой стороны, божественная природа — свободна, то очевидно, что человек свободен по природе, будучи образом божества" (*Disp. cum Pyrrho*; PG 91:304c).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

### Антиномии

Попытка описания византийского богословия при одновременном использовании как исторического, так и систематического методов предполагает явный риск вызвать неудовольствие как историков, так и систематизаторов богословия. Автор настоящей работы, тем не менее, счел для себя возможным пойти на такой риск, потому что он во всем основном соглашается с недавним заявлением Ярослава Пеликана о христианском учении: "Предание без истории гомогенизирует все этапы развития в одну статично дефинированную истину; история без предания порождает такой историцизм, который релятивизирует развитие христианской доктрины таким образом, что различие между естественным ростом и злокачественными отклонениями кажется чем-то совершенно произвольным" (1).

В случае византийского богословия методологическое утверждение Пеликана представляется как нельзя более уместным, имея в виду характеристики, внутренне присущие самому восточнохристианскому опыту. Всегда озабоченная истиной и в принципе исключавшая всякий релятивизм, византийская мысль избегала как концептуального рационализма, так и ссылок на авторитеты, которые всегда были составляющими "верности преданию" на Западе. В самом своем консерватизме византийское богословие полагалось на внутренние и опытные критерии, которые, подобно самой жизни, предполагают перемены, но также и верность прошлому. Ни перемены, ни верность старине, однако, не суть цель сами по себе. Предание, низведенное до сохранения

традиционных понятий и формул, исключает прогресс в жизни и нечувствительно к христианской добродетели надежды: в своих пасхальных гимнах и на каждой Евхаристической литургии византийцы никогда не переставали надеяться на "более совершенное общение" с Богом в грядущем Царстве. Но само продвижение вперед для византийцев выглядело возможным, только если удастся миновать опасности новшеств, несовместимых с апостольскими основаниями веры, раз и навсегда преподанными в Писании и в исконной *kerygma*<sup>118</sup> свидетелей, видевших Иисуса своими глазами.

<sup>118</sup> Учение, прежде всего, апостольское (греч.).

Византийское богословие никогда не было последовательно антиконцептуальным или антииерархичным. Обращение греческих интеллектуалов в христианство означало, после Оригена, что философские понятия и аргументы логики могут широко использоваться в выражении и развитии христианских истин. Однако сакраментальное понимание Церкви предполагало иерархическое устройство, преемственность в обучающем служении и, наконец, авторитет соборов. Тем не менее концепции иерархов не были представлены как *источники* самого христианского опыта, но лишь как намерение охранять его, направлять его в соответствии с исконным правилом веры и выражать его в переменчивых и развивающихся процессах истории.

Чтобы сохранить свою тождественность, византийской богословской мысли пришлось пережить ряд серьезных кризисов: вновь и вновь появляющийся соблазн принятия эллинистического мировидения в духе оригенизма; столкновение с римским папством по вопросу о природе авторитета и власти в Церкви; вероучительные разногласия относительно "энергий" Божиих в XIV в., и др. Эти споры неизбежно приводили к разработке формальных подходов и определений, частично обусловленных полемикой. В итоге не могло не произойти некоторого "замораживания" понятий и формул. И все равно, даже в своих формальных дефинициях византийские богословы сумели в целом сохранить ощущение несовместности формул с содержанием веры: очевиднейшие и положительные истины христианского опыта выражались поэтому в антиномиях, то есть в утверждениях, каждое из которых, согласно формальной логике, противоречило другому, хотя порознь эти предложения были осмысленными и совсем не иррациональными.

Так, византийская заинтересованность учением о Боге, подтверждающая это из полемики каппадокийских отцов с Евномием и выкристаллизованная в паламизме XIV в., утверждала наличие в Боге реального различия между Лицами и общей для Лиц "сущности", как убежденности, что Сам Бог и трансцендентен (по "сущности"), и имманентен (в "энергиях"). Сходным образом, говоря о Боге как о сущностно неизменном, византийские богословы рассуждали о Боге, *становящемся* Творцом мира во времени через Свою "энергию"; но поскольку "энергия" не сотворена — то есть она *есть* Бог, — способность к изменению оказывается реальным атрибутом Божественности. Философские антиномии, потребовавшиеся в этом богословии, отражали персоналистское и динамичное понимание Бога, положительный опыт Бога Библии, которое невозможно выразить категориями греческой философии.

И на уровне антропологии в византийском христианском мышлении обнаруживаются столь же антиномичные концепции. Человек, определенно будучи творением и потому находясь вне Бога, определяется, по самой своей *природе*, как имеющий полноту, лишь будучи в *общении* с Богом. Это общение вовсе не статичное созерцание "сущности" Божией (как думал Ориген), но вечное восхождение к неисчерпаемым богатствам Божественной жизни. Именно по этой причине доктрина *theosis* — то есть процесса, через который во Христе человек восстанавливает свою первоначальную связь с Богом и возрастает в Боге "от славы в славу", — центральная тема византийского богословия и самого восточнохристианского опыта. Тут опять же статичные понятия, наподобие "человеческой природы" (то есть того, что собственно человеческое) и "божественной благодати" (того, что исходит от Бога), могут употребляться лишь антиномически: благодать видится частью самой природы.

И еще, если уж понимать окончательную участь человека и, значит, также и его "спасение", в категориях *theosis*, то есть обожения, а не оправдания от греха и вины, то и Церковь, по необходимости, будет видеться прежде всего общением свободных сынов Божиих и лишь затем учреждением, наделенным властью править и судить. Опять-таки, невозможно как-то определить византийскую эkkлeзиологию без хотя бы частичного обращения к антиномии, в частности, при описании отношений между "учреждением" и "событием", "левитом" и "пророком", "иерархом" и "святым". В отсутствие какого-то правового и безошибочного критерия власти и авторитета, при частом повторении заявления о том, что авторитет не есть источник истины, но сам зависит от веры тех, кто призван быть носителями этого авторитета, не могло не случиться так, что монашеские общины, как и отдельные духовные личности, при случае соперничали с епископатам и соборами в роли выразителей подлинного Предания и свидетелей истины. В сущности, эта полярность была неотъемлемой составляющей жизни Церкви и вовсе не обязательно приводила к столкновениям: она лишь отражала тайну человеческой свободы, которая виделась самым даром Святого Духа, которым наделяется всякий христианин в своем Крещении и который превращает этого христианина во вполне ответственного члена Тела Христова. Однако, даже при усилении этой полярности, сакраментальное понимание эkkлeзиологии служило гарантией против индивидуализма и произвола: ответственность надлежит понимать лишь в указанных церковных и сакраментальных рамках, а они, в свою очередь, просто не могут существовать без возможности определения обязанностей епископов и иереев.

Таковы основополагающие догадки или интуиции, которыми определялись общественная и личная нравственность византийских христиан. На самом деле трудно найти во всей религиозной литературе Византии какую-либо последовательную трактовку христианской этики или правил поведения. Вместо этого, скорее, мы обнаруживаем бессчетное множество примеров моральной экзегезы Писания, да еще аскетические трактаты о молитве и духовности. Это наводит на мысль, что византийская этика была прежде всего "богословской этикой". Основополагающее утверждение о том, что *всякий* человек, христианин он или же нет, сотворен по образу Божию и,

следовательно, призван к Божественному общению и "обожению", разумеется, признавалось, но не предпринималось никаких попыток построить "мирскую" этику для человека "вообще". Византийцы были готовы находить семена Божественного Логоса в поучениях древних мудрецов и даже, при случае, у мусульман-арабов, но эти искры всегда мыслились динамично обращенными к единственному истинному Воплощенному Слову и потому могли исполниться только в Нем.

Религиозное наследие христианской Византии часто определялось в противопоставлении Западу, и, несомненно, все его понимание отношений Бога с человеком отлично от концепции, преобладавшей в латинском христианстве после Августина. Современный человек — в поисках Бога, Который был бы не только трансцендентен, но также экзистенциально испытывал и имманентно присутствовал в человеке, а также постепенно раскрывал человека как существо открытое, разбивающееся и растущее, — может оказаться более восприимчив к основным положениям византийской мысли, и тогда они могли бы стать поразительно современными.

### Примечание

1. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine I. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 9.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Настоящая библиография предлагает читателю некоторые советы относительно дальнейшего чтения. Указаны статьи и книги, использованные в настоящей работе и содержащие дальнейшие библиографические сведения. Почти исчерпывающая библиография — до 1959 г. — приведена в книге Ханса-Георга Бека "Церковь и богословская литература в Византийской империи" (Hans-George Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*).

В библиографию включены далеко не все книги и статьи, которые цитировались в примечаниях к настоящей книге. Труды общего характера, перечисленные в списке библиографии к первой главе, повторно не упоминаются, хотя они, очевидно, уместны и по ходу рассмотрения тех или иных тем в прочих главах.

### Глава I

Beck, Hans-Georg. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Munich: Beck, 1959.

Самая исчерпывающая справочная книга о византийской церковной мысли и о церковных учреждениях в Византии. Очень полная библиография, если не считать некоторой неполноты в отношении литературы на славянских языках.

Gouillard, Jean, «Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et commentaire,» *Travaux et mémoires* II, Paris: Centre français d'études byzantines, 1967. Основополагающий источник по истории богословия в Византии после 843 г. Комментарии затрагивают все важнейшие богословские вопросы.



Jugie, Martin. *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*. I-V. Paris: Letouzey, 1926-1935.

Монументальный обзор, содержащий множество прямых цитат и ценных библиографических ссылок; византийские писатели критикуются с узко схоластической точки зрения на богословские проблемы.

Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London: Clarke, 1957.

Труд, ставший классическим для понимания Богочеловеческих связей на христианском Востоке.

Он же. *Vision of God*. London: Faith Press, 1963.

Исторический труд о предмете в святоотеческой мысли.

Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*,

I. *The Emergence of the Catholic Tradition*.

II. *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Chicago: University of Chicago Press, 1971, 1974.

Самая исчерпывающая история идей на Христианском Востоке.

Очень впечатляющий и спорный труд.

Florovsky, Georges. *Vizantiyskie Ottsy V-VIII vekov* (The Byzantine Fathers of the Fifth to the Eighth Centuries). Paris: YMCA Press, 1933.

Множество блестящих наблюдений и догадок.

## Глава II

Grillmeier, Aloys. *Christ in Christian Tradition from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. New York: Sheed & Ward, 1965. Meyendorff, John. *Christ in Eastern Christian Thought*.

Washington: Corpus, 1969 (a translation of *Le Christ dans la théologie byzantine*. Paris: Cerf, 1969).

Общий обзор христологических концепций после Халкидонского Собора.

Moeller, Charles. "Le Chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> siècle", *das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* edd. A. Grillmeier and H. Bacht 3 vols. Würzburg: Echter, 1951-1951... 637-720.

Важная статья, истолковывающая главное течение византийской христологии как "монофизитский" отход от Халкидона.

Оксюк, М. "Теопасхитские споры". — В изд.: Труды, I. — Киев: Духовная Академия, 1913, 529—559.

Дополнение и противовес воззрениям Меллера.

Rozemond, Keetie. *La Christologie de Saint Jean Damascene*. Ettal: Buchkunstverlag, 1959.

Обобщающий обзор христологии греческой патристики.

Elert, Werner. *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie: eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1957.

Труд, важный для понимания теопасхизма и так называемых неохалкидонских разработок VI в.

## Глава III

Ostrogorsky, George. *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*. Breslau, 1929; repr. Amsterdam: Hakkert, 1964.

Основательное историческое исследование.

Grabar, Andre'. *Liconoclasme byzantin: dossier archéologique*. Paris, 1957.

Работа, важная для понимания культа икон, особенно в той форме, которую этот культ

приобрел в VII в. Археологические свидетельства, собранные автором, дают богатую пищу богословам.

Florovsky, Georges. «Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy», *Church History* 19 (1950), 77-96.

Устанавливаются оригенстские корни ряда иконоборческих теологий.

Alexander, P. J. *The Patriarch Nicephorus*. Oxford, 1958.

Монография о крупном православном богослове.

Kitzinger, Ernst. «The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm», *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), 83-150.

Anastos, Milton V. «The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754», *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend, Jr.* Princeton. 1955. p. 177-188.

Meyendorff, J. *Christ in Eastern Christian Thought*. Washington: Corpus, 1969. p. 132-148, 203-207.

Связь с христологией; "описуемость" Бога.

## Глава IV

Доброклонский, А. Преподобный Феодор, игумен Студийский, в 2|X тт. - Одесса, 1913—1914.

Основополагающая монография о великом реформаторе монашества.

Гроссу, Николай. Преподобный Феодор Студит. — Киев, 1907. , Gardner, A. *Theodore of Studium, His Life and Times*. London, 1905.5 Hergenröther, J. *Photius, Patriarch von Konstantinopel: sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*. 3 vols. Regensburg, 1867- 1869; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

Этот труд остается и поныне единственным упорядоченным обзором теологии Фотия. Автор настроен очень критично по отношению к греческим "схизматикам".

Dvornik, F. *The Photian Schism: History and Legend*. Cambridge: Harvard University Press, 1948.

Историческая реабилитация Фотия римско-католическим ученым.

Zervos, Chr. *Un philosophe néoplatonicien du XI<sup>e</sup> siècle: Michel Psellos*. Paris, 1920.

Joannou, P. *Christliche Metaphysik in Byzanz*. I. *Die Illuminations -lehre des Michael Psellos und Joannes Italos*. Studia Patristica et Byzantina, 3. Heft. Ettal, 1956.

Stephanou, P. E. *Jean Italos, philosophe et humaniste*. Orientalia Christiana Analecta, 134. Rome, 1949.

Успенский, Феодор. Очерки по истории византийской образованности. - СПб., 1891.

Важная работа об интеллектуальном развитии одиннадцатого столетия.

## Глава V

Dörries, Hermann. *Symeon von Mesopotamien: die Überlieferung der messalianischen «Makarios» Schriften*. Texte u. Untersuchungen, 55, 1. Leipzig, 1941.

Наиболее авторитетное изложение "месалианской" теории относительно сочинений псевдо-Макария.

Meyendorff, J. «Messalianism or Anti-Messalianism?—A Fresh Look at the "Macarian" Problem», *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten* edd. P. Granfield and J. A. Jungmann. Münster: Aschendorff, 1970. II, 585-590.

Обзор доводов против "мессалианской" теории.

Guillaumont, Antoine. *Les «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Ongénisme chez les Grecs et les Syriens*. Paris: du Seuil, 1962.

Четкое исследование Евагрия и его традиции.

Зарин, С. Аскетизм по православно-христианскому учению. — СПб., 1907.  
 Важный свод патристических текстов и толкований к ним.  
 Минин, П. Главные направления древнецерковной мистики. — В изд.: "Богословский вестник". — Декабрь 1911, 822—838; май 1913, 151—172; июнь 1914, 304—326; сентябрь 1914, 42—68.  
 Краткое, но весьма впечатляющее исследование традиций "евагрианства" и "макарианства".  
 Völker, W. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden: Steiner, 1965.  
 Максим и традиция Оригена и Григория Нисского.  
 Meyendorff, J. *A Study of Gregory Palamas*. London: Faith Press, 1962.  
 В оригинальном варианте работы, написанном на французском языке (Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris, du Seuil, 1959), содержится полный разбор опубликованных и неопубликованных сочинений Паламы.

## Глава VI

Nikodim Milash, Bishop of Dalmatia. *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*. 2nd ed. Mostar, 1905.  
 Классический учебник. Имеется ряд переводов оригинального сербского текста на несколько восточноевропейских языков.  
 Павлов, А. Курс церковного права. - М., 1902.  
 Один из исчерпывающих справочников.  
 Herman, E. «The Secular Church,» *Cambridge Medieval History* IV, 2. Cambridge, 1967.  
 Обзор устройства византийской церкви.  
 Zuzek, I. *Kormchaya Kniga: Studies on the Chief Code of the Russian Canon Law*. Orientalia Christiana Analecta. Rome, 1964.  
 Много сведений об истории византийского канонического права и богатая библиография предмета.  
 Kotsonis, H. *Provlēmata ekklesiastikēs oikonomias* (Problems of Ecclesiastical «Economy»). Athens, 1957.  
 Понятие "икономии" рассматривается прежде всего в связи с отношениями с неправославными христианами; автор с 1967 по 1973 гг. был архиепископом Афинским.

## Глава VII

Meyendorff, J. *Orthodoxy and Catholicity*. New York: Sheed & Ward, 1965.  
 Несколько очерков об эклезиологических предпосылках раскола.  
 Sherrard, Philip. *The Greek East and the Latin West*. London: Oxford University Press, 1959.  
 Обсуждение богословской сущности раскола, с упором, в частности, на вопрос о "Филиокве".  
 Jugie, Martin. *De profectione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*. Rome, 1936.  
 Вопрос о "Филиокве" в строго томистской трактовке.  
 Dvornik, F. *The Legend of the Apostle Andrew and the Idea of Apostolicity in Byzantium*. Cambridge: Harvard University Press, 1958.  
 Исторические факты, имеющие отношение к западной и восточной эклезиологиям, собранные и блестяще прокомментированные римско-католическим историком.  
 Meyendorff, J.; Afanassieff, N.; Schmemmann, A.; Koulomzine, N. *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*. London: Faith Press, 1963.  
 Содержит разбор византийского предания о преемстве Петра.  
 Denzler, G. «Lignes fondamentales de l'ecclésiologie dans l'empire byzantin», *Concilium* 67 (1971), 57-68.

## Глава VIII

- Papadopoulos, S. G. *Hellēnikai metaphraseis thōmistikōn ergōn. Philothōmistai kai antithōmistai en Byzantio* (Greek Translations of Thomistic Writings. Thomists and Anti-Thomists in Byzantium). Athens 1967.
- Важный критический обзор.
- Candal, E. *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti*. Studi e testi, 116. Vatican City, 1945.
- Исследование важнейшего литературного источника греческой делегации во Флоренции.
- Mercati, Giovanni. *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Theodora Meliteniota ed altn appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*. Studi e testi, 56. Vatican City, 1931.
- О византийских томистах XIV в.
- Gill, J. *The Council of Florence*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- Стандартная история собора в изложении римско-католического историка.
- Laurent, Venance, ed. *Les «Mémoires» du grand ecclésiarque de l'église de Constantinople, Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*.
- Первый перевод на один из современных европейских языков основополагающего источника о Соборе во Флоренции. Введение и комментарий содержат чрезвычайно богатую информацию о богословских проблемах.
- Möhler, L. *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman*. I-III. Paderborn: Schöningh, 1923-1942.
- Монография о Виссарионе с оригинальными источниками.
- Turner, C. J. G. «George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence», *Journal of Theological Studies* 18 (1967), 83-103.
- О колебаниях одного из величайших греческих богословов.
- Sevcenko, I. «Intellectual Repercussions of the Council of Florence», *Church History* 24 (1955), 291-323.
- Работа, важная для понимания византийской ментальности.
- Амвросий (Погодин), архимандрит. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. — Джорданвилль, штат Нью-Йорк, 1963.
- Mamone, K. «Markos ho Eugenikos. Bios kai ergon», *Theologia* 25 (1954), 377-404, 521-575.
- Lot-Borodine, Myrrha. *Nicolas Cabasilas*. Paris: l'Orante, 1958.
- Теология обожения по Кавасиле.

## Глава IX

- The Festal Menaion*. Mother Mary and K. Ware, trans. London: Faber & Faber, 1969.
- Византийские песнопения на главные праздники, в переводе. Полезное введение, объясняющее строение византийских богослужений.
- Hargood, I. F. *Service Book of the Holy Orthodox Catholic Apostolic Church*. New York: Association Press, 1922.
- Приведены английские тексты литургии и церковных таинств.
- Brightman, F. E. *Liturgies Eastern and Western. I: Eastern Liturgies*. Oxford, 1896.
- Классический труд.
- Wellesz, E. *A History of Byzantine Music and Hymnography*. 2nd ed. Oxford, 1961.
- Основополагающий труд.
- Schmemmann, A. *Introduction to Liturgical Theology*. London: Faith Press, 1966.
- Развитие византийских литургических концепций в обзоре современного православного богослова.
- Dalmais, H. I. *The Eastern Liturgies*. New York: Hawthorn, 1960.
- Полезное введение в предмет.

## Глава X

Флоровский, Георгий. "Тварь и тварность". — В изд.: "Православная мысль". 1, 1927, 176—212.

Исчерпывающее исследование патристической доктрины о творении; частичный перевод в статье: «The Idea of Creation in Christian Philosophy», *Eastern Church Quarterly*, 8 (1949).

Елифанович, С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — Киев, 1915.

Это произведение до сих пор остается самым исчерпывающим трудом о Максиме, его система показана в связи с византийским богословием в целом; книга очень важна для понимания учения Максима о "логосах".

Balthasar, H. Urs von. *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*. 2nd ed. Einsiedeln, 1961.

Первопроходческое исследование о Максиме; с ним следует справляться в связи с сочинением Тунберга "Микрокосм и посредник" (указана в списке литературы к главе одиннадцатой).

Roques, René'. *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*. Paris: Aubier, 1954.

Важнейшая книга об "иерархиях".

Meyendorff, J. «Note sur l'influence dionysienne en Orient», *Studia Patristica*. (Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies. Oxford. 1955). Texte u.

Untersuchungen 64 (1957), 547-553.

Об ограниченном влиянии ангелологии по Дионисию среди византийцев.

## Глава XI

Gross, Jules. *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs: contribution historique a la doctrine de grâce*. Paris: Gabalda, 1938. Lot-Borodine, Myrrha. *La déification de l'homme*. Paris: Cerf, 1969.

Перепечатка важной серии статей, опубликованных в изд. *Revue d'Histoire des Religions*, в 1932—1933 гг.

Попов, И.В. "Идея обожения в древневосточной церкви". — В изд.: "Вопросы философии и психологии" 97, 1906, 165—213.

Очень важная статья.

Thunberg, Lars. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund: Gleerup, 1965.

Самое последнее по времени издания исчерпывающее исследование о Максиме, антропологические воззрения которого сильнее всего влияли на византийских теологов.

Burghardt, W. J. *The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria*. Washington: Catholic University Press, 1957.

Антропологические основания доктрины обожения.

Gaith, J. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. Paris: Vrin, 1953.

Очень важная работа по проблеме благодати и свободы.

Ladner, G. B. «The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa», *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), 58-94.

Leys, R. *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*. Brussels and Paris, 1951.

Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. — Париж: ИМКА Пресс, 1950.

Содержит оригинальный обзор патристической традиции в целом.

Romanides, J. S. *To propatorikon hamartēma* (The Ancestral Sin). Athens, 1957.

Контраст между концепциями первородного греха, греческой и Августина.

Meyendorff, J. «*Eph ho chez Cyrille d'Alexandrie et Theodoret*», *Studia Patristica* IV. Texte u. Untersuchungen 79 (1961), 157-161.  
Ключевое место из послания Римлянам (5:12) в понимании греческих отцов.  
Lossky, V. *On the Image and Likeness*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.  
Весьма интересный сборник исследований о патристической антропологии, сотериологии и иных теологических предметов.

## Глава XII

Gordillo, M. *Mariologia Orientalis*. *Orientalia Christiana Analecta*, 141 (1954).  
Попытка примирения восточного предания с западным, при этом западные предпосылки считаются само собой разумеющимися.  
Mascall, E. L. ed. *The Mother of God: A Symposium*. London: Dacre Press, 1949.  
Важные статьи В.Лосского и Г.Флоровского.  
Draguet, Rene. *Julien d'Halicarnasse et la controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Louvain, 1924.  
Спор по поводу "афтартодокетства" Юлиана важен для понимания антропологического измерения христологии.  
Dubarle, A. M. "L'ignorance du Christ chez S. Cyrille d'Alexandrie", *Ephemeres Theologicae Lovanienses* 16 (1939).  
О "неведении по икономии", классической концепции византийского богословия.

## Глава XIII

Galtier, Paul. *Le Saint-Esprit en nous d'après les pères grecs*. *Analecta Gregoriana* 37 (1946).  
Полезный аналитический обзор текстов Святых отцов.  
Krivoche'ine, Basile. «The Most Enthusiastic Zealot: St. Symeon the New Theologian as Abbot and Spiritual Instructor», *Ostkirchliche Studien* 4 (1955), 108-128.  
Жизнь в Духе Святом великого византийского мистика. Одна из убедительнейших статей о Симеоне, написанная издателем его сочинений.  
Афанасьев, Николай. *Церковь Духа Святого*. — Париж: ИМКА Пресс, 1970.  
Исследование в области экклезиологии современного православного богослова, содержит многочисленные прозрения, полезные для понимания византийской мысли.

## Глава XIV

Prestige, G. L. *God in Patristic Thought*. London: SPCK, 1952.  
Лучшее введение в предмет на английском языке.  
Re'gnon, Th. de. *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*. Troisième série, H (Théories grecques des processions divines). Paris, 1893.  
Основополагающий труд о расхождениях между греческой и августиновской моделями тринитарного мышления.  
Попов, И.В. *Личность и учение блаженного Августина*. 1. — Сергиев Посад, 1917.  
Очень важный критический анализ мысли Августина, выполненный специалистом по восточной святоотеческой мысли; второй том труда так и не вышел. Работа важна для понимания восточного подхода к августинианским моделям мышления.  
«Concerning the Holy Spirit,» — В изд.: *Eastern Church Quarterly* 7 (1948); статья выходила также отдельным изданием.  
Симпозиум о "Шилиокве" с участием православных и римско-католических богословов.

## Глава XV

Raes, A. *Introductio in liturgiam onentalem*. Rome, 1947.  
King, A. A. *The Rites of Eastern Christendom*. 2nd ed. Rome: Catholic Book Agency, 1947.  
Schmemmann, A. *Sacraments and Orthodoxy*. New York: Herder, 1966.  
Cabasilas, Nicholas. *The Life in Christ*. Trans. C. J. de Catanzaro; Intro. B. Bobrinskoy. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.  
Первый перевод на английский язык прославленной книги "О жизни во Христе".

## Глава XVI

Salaville, A. *An Introduction in the Study of Eastern Liturgies*. London: Sands, 1938.  
Bornaert, R. *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*. Archives de L'Orient Chrétien 9. Paris: Institut français d'études byzantines, 1966.  
Текст, перевод на французский язык и комментарии. Важная работа для понимания эволюции литургического символизма.  
Киприан (Керн), архимандрит. Евхаристия. — Париж: ИМКА Пресс, 1947.  
Работа особенно важна для понимания вопроса об эпиклесисе.

## Глава XVII

Michel, A. *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)*. Darmstadt: Gentner, 1959.  
Важная работа, но пользоваться ей следует вместе с книгой Дворника "Политическая философия".  
Aïès, A. d'. «La question du purgatoire au concile de Florence en 1438», *Gregorianum* 3 (1922), 9-50.  
Jugie, M. «La question du purgatoire au concile de Ferrare-Florence», *Echos d'Orient* 20 (1929), 322-332.  
Сергий (Страгородский). *Православное учение о спасении*. — Сергиев Посад, 1894.  
Авторитетное исследование в области патристики с многочисленными ссылками на византийских богословов. Автор впоследствии стал патриархом Московским. Критика западного "законничества".

Перевод Владимира Марутика