



А. И. Сидоров



СВЯТООТЕЧЕСКОЕ
НАСЛЕДИЕ
И ЦЕРКОВНЫЕ
ДРЕВНОСТИ



ТОМ



*Рекомендовано к публикации
Издательским Советом
Русской Православной Церкви
ИС 13-219-1690*

А. И. Сидоров

**СВЯТООТЕЧЕСКОЕ
НАСЛЕДИЕ
И ЦЕРКОВНЫЕ
ДРЕВНОСТИ**

Том 3

Александрия и Антиохия
в истории церковной письменности
и богословия



Сибирская Благовонница

МОСКВА

2013

УДК 230.1
ББК 86.37-4
С 34

Сидоров, А. И.

С 34 Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 3: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. — М.: Сибирская Благовонница, 2013. — 732 с.
ISBN 978-5-91362-654-7

Православное издательство «Сибирская Благовонница» выпускает пятитомное собрание трудов известного современного православного ученого-патролога, профессора Московской духовной академии А. И. Сидорова под общим названием «Святоотеческое наследие и церковные древности». Третий том «Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия» включает работы, написанные в течение 17 лет — с 1996 по 2012 год; некоторые из них публикуются впервые. В Предисловии и Прологе автор констатирует серьезный пересмотр своей точки зрения на личность и наследие Оригена, произошедший за последние годы. В первой части книги А. И. Сидоров рассматривает историю Александрийской школы христианского богословия на примере жизни и трудов Пантена, Климента Александрийского, свв. Дионисия Великого, Афанасия Великого и Кирилла Александрийского. Вторая часть посвящена Антиохийской традиции церковной письменности; автор, в частности, обращается к произведениям св. Лукиана и свт. Евстафия Антиохийских, Диодора Тарсского, блж. Феодорита Кирского. Предлагаемая читателям книга будет интересна не только преподавателям и учащимся духовных и теологических учебных заведений, но и всем тем, кого интересуют история Церкви и богословская наука.

ISBN 978-5-91362-654-7

© Сидоров А. И., текст, 2013
© Оформление, Сибирская
Благовонница, 2013

Предисловие

В заглавии данного тома я не стал использовать общепринятые понятия Александрийская и Антиохийская *школы*, ибо это не совсем корректно, так как термин «школа» имеет два основных смысла: школа как некое образовательное учреждение и школа как мировоззренческое (или более узко — богословское) течение. В первом смысле мы можем в какой-то степени говорить только об Александрийской школе с ее преемственностью (далеко не всегда четко фиксируемой) учителей («дидаскалов») конца II — конца IV веков, поскольку в Антиохии среди христианских богословов собственно дидаскалом был один св. Лукиан. Еще более сложно определить эти школы как богословские направления¹.

¹ В последнее время можно наблюдать у некоторых авторов, пишущих о святых отцах Церкви, огульно-безоглядное использование термина «школа». У них уже не только фигурирует Антиохийская школа, что еще как-то оправдано сложившейся традицией словоупотребления по аналогии со школой Александрийской (чем руководствуюсь и я, пользуясь аналогичным выражением), но появляется, к примеру, и неизвестная науке Каппадокийская школа, хотя святыми отцами-Каппадокийцами три известных автора именуются только по месту их рождения и, может быть, еще и кончины (что верно лишь для двоих — свв. Василия и Григория Богослова), в то время

Но ясно, что сейчас практически невозможно согласиться с известным церковным историком XIX века А. П. Лебедевым, сказавшим, что «они создали всю или почти всю богословскую литературу того времени, были ключом к тогдашней богословской учености. От влияния школ не освобождается ни один замечательный деятель в церковной сфере того времени»¹. Не говоря уже о том, что достаточно много «замечательных деятелей в церковной сфере» находились вне диапазона влияния Антиохии и Александрии (например, свт. Кирилл Иерусалимский, свт. Прокл Константинопольский, преп. Исидор Пелусиот и др.), весьма спорным является утверждение, что мы можем воспринимать александрийское и антиохийское богословие как некие цельные и внутренне единые течения. В частности, «классическая» Александрийская школа, как показано в нашем прологе, такой цельностью не обладала. Если же мы обратимся к «новоалександрийцам» в лице свт. Афанасия и свт. Кирилла, то увидим, что между собою они, несомненно, связаны единой духовной традицией, но их связь со «староалександрийцами» (особенно Оригеном) очень и очень сомнительна. Что касается Антиохии, то здесь, конечно, можно наблюдать определенную преемственность, например между

как только св. Василий был Кесарие-Каппадокийским архиереем. И кроме того, весьма проблематичным будет увидеть в этих почти сверстниках какую-либо «школьность» в смысле преемственности «учитель — ученик», ибо, хотя и не без влияния друг на друга и общих моментов в богословии, они самостоятельно стали самобытными и подчас весьма отличными друг от друга мыслителями и богословами. Поэтому в отношении к ним и к антиохийцам более уместным было бы пользоваться такими определениями, как «традиция», «направление», но не школа.

¹ *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлением школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004. С. 11.

свт. Евстафием и блж. Феодоритом, но она достаточно условна. Великая же личность свт. Иоанна Златоуста по своим богословским интуициям вообще стоит особняком среди прочих «антиохийцев». Безусловно, можно констатировать определенную (и порой даже значительную) несхожесть христологических воззрений «новоалександрийцев» и «антиохийцев», обретшую яркое выражение в период несторианских споров¹, но вряд ли можно такую несхожесть считать принципиальной несовместимостью². Так называемое «примирение» 433 года между свт. Кириллом Александрийским и «восточными», а также позднейший Халкидонский «орос» показывают, что союз этих двух течений в православной христологии (с непременным отсечением крайностей несторианства и монофизитства) был вполне возможен и, более того, абсолютно логичен. Часто еще указывалось на серьезную несовместимость «александрийцев» и «антиохийцев» в сфере толкования Священного Писания, выражающуюся в противоположности их подходов (аллегорического и историко-грамматического)³. Но здесь следует подчеркнуть, что экзегетический метод не может служить критерием различия двух направлений. Кроме того, представителей и того и другого направления объединяло еще постоянно употребляемое ими типологическое (или прообразовательное) толкование, как объединял

¹ См. на сей счет: *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли. М., 2007. С. 226–239; *Бриллиантов А. И.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 299–329.

² Думается, не совсем корректно и мыслить эту несхожесть в контексте антитезы христологии «Слово-плоть» и «Слово-человек», как это делает А. Гриллмайер в своем выдающемся труде. См.: *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. 1. London-Oxford, 1975. P. 414–439.

³ См.: *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 871–872.

их и подход к Писанию с точки зрения христианской нравственности. Вообще, сама святоотеческая экзегеза требует весьма серьезного изучения, в основе которого должен лежать принципиальный отход от застывших схем, выработанных западной наукой, укладывающей эту экзегезу на прокрустово ложе формалистического подхода, далекого от духа толкований самих святых отцов Церкви. Таким образом, говорить об Александрийской и Антиохийской *школах* в строгом смысле мне представляется абсолютно некорректным и весьма поверхностным. Если все же такое словоупотребление мною и допускается в названиях и текстах моих старых работ, публикуемых в предлагаемом томе, то лишь как дань сложившейся церковно-литературной традиции и при четком осознании условности этих шаблонно-схематических определений.

Хотелось бы остановиться еще на одном существенном моменте. Даже при самом беглом взгляде на содержание тома бросается в глаза отсутствие в нем раздела, посвященного Оригену. Это объясняется достаточно просто: в прошлом я вполне искренне увлекался этим александрийским мыслителем, считая, что он осужден не совсем правильно. Чтобы разобраться в этом вопросе и «исправить историческую несправедливость», я решил серьезно заняться исследованием сочинений Оригена и потратил на это более десяти лет¹. И когда я уже завершал второй том «Курса патрологии», написав практически целую книгу об Оригене, мне стало ясно, что я нахожусь на ложном пути: никакой «несправедливости», естественно, не было, поскольку александрийский «дидаскал» действительно являлся еретиком. Но хотя

¹ Об этом говорится в моем интервью, перепечатанном в первом томе: *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. М., 2011. С. 388–389.

подобный вывод был для меня мучителен (не говоря уже о том, что я не стал завершать и выпускать в свет второй том «Курса патрологии»), мне, как ученому, всегда стремящемуся к Истине, необходимо было встать на правильный путь и отречься от своих заблуждений. Этот путь я постарался обозначить в прологе к данному тому, где ереси Оригена посвящено значительное место; включать же в него свои старые работы, где видение его личности и мирозерцания является глубоко неверным, я, само собою разумеется, не стал. Как православный человек, я весьма рад, что хотя и поздно, но могу принести свое покаяние (именно «метанойю» — изменение ума и духа) в прошлом заблуждении. Правда, я еще не до конца уточнил некоторые аспекты: в частности, соотношение ереси самого Оригена с оригенизмом IV–VI веков¹, но подобные неясности уже вопросы вторичные. Не подлежит сомнению лишь одно: Ориген был осужден на Вселенском Соборе, а поэтому такое суждение, которое позволил себе А. В. Карташев («Ориген не был судим лично»), является не просто недопустимым для православного человека, но и некорректным с научной точки зрения. Критическое издание деяний V Собора прямо свидетельствует об этом, особенно 11 параграф так называемых «канонов», где недвусмысленно провозглашается: «Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и Оригена, с нечестивыми их сочинениями и всех прочих еретиков, которые были осуждены и анафематствованы Святою кафолическою и апостольскою Церковию и святыми

¹ Особенно загадочными являются для меня личность и богословские взгляды Евагрия Понтийского. Однако мое представление о них кардинально отличается от того представления, которое дано мною в кн.: Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994.

четырьмя помянутыми Соборами, и тех, которые мудрствовали или мудрствуют подобно вышеуказанным еретикам, и пребыли (в латинском тексте: пребывают) в своем нечестии до смерти: тот да будет анафема»¹. Вне всякого сомнения, «можно по-разному относиться к личности и творчеству Оригена. Можно уважать строгость и целеустремленность его жизни; хладнокровие и мужество в опасностях, вплоть до желания мученичества за Христа; его великие труды в изучении и толковании Священного Писания; необычайное трудолюбие и плодовитость, успешную апологетическую и катехизическую деятельность; но все-таки стоит помнить строгий суд Церкви по отношению к нему»². Мне (наверное, как никому другому) весьма жаль Оригена, но я понимаю справедливость такого строгого суда, поскольку ряд его «частных богословских мнений» (о том, что их вообще *нельзя было высказывать*, я пишу в прологе), особенно учение об апокатастасисе, являются не только тонкой духовной прелестью, но и одним из самых пагубных заблуждений, потрясающих основы Православия. Поэтому я исключил свои старые работы из данного тома, помня никогда не преходящую истину: *от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься* (Мф. 12, 37).

¹ Текст: Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. IV, vol. I / Edidit J. Straub. Berolini MDCCCCLXXI. P. 242. Русский перевод в отдельном издании статей из «Православной энциклопедии»: Вселенские Соборы. М., 2005. С. 134. См. также английский перевод деяний, осуществленный Р. Прайсом: The Acts of the Council of Constantinople of 553 with related texts on the Three Chapters Controversy. Vol. 2. Liverpool, 2009. P. 123–124.

² Петухов А., *свящ.* Ориген в русской дореволюционной литературе. СПб., 2010. С. 3. (Эта очень четкая и информативная статья написана для электронного издания диска «Богословие Церкви эпохи Вселенских Соборов в трудах русских ученых», осуществленного издательством «Аксион эстин».)

Предлагаемый том состоит из пролога и двух частей. В прологе под названием «Основные этапы развития доникейского богословия» дается краткий обзор церковной письменности и богословия II–III веков, как на Востоке, так и на Западе. В части I, «Александрия», помещены мои ранее опубликованные, а также публикуемые впервые работы:

1. Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский // Ученые записки Российского Православного Университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. (Патрология). М., 1998. С. 56–138.

2. Святой Дионисий Великий. Жизнь и творения (публикуется впервые).

3. Святитель Афанасий Великий. Жизнь и церковное служение (публикуется впервые).

4. Святитель Кирилл Александрийский. Его жизнь, церковное служение и творения // *Свт. Кирилл Александрийский*. Творения. Кн. 1. М., 2000. С. 3–122.

В части II, «Антиохия», помещены статьи:

1. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики (к предыстории Антиохийской школы) // Альфа и Омега. М., 2007. № 1 (48). С. 36–50; М., 2007. № 2 (49). С. 38–57.

2. Святитель Евстафий Антиохийский (публикуется впервые).

3. Диодор Тарсский // Альфа и Омега. М., 2009. № 2 (55). С. 23–45.

4. Блаженный Феодорит Кирский: архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // *Блж. Феодорит Кирский*. История боголюбцев. М., 1996. С. 3–136.

Хотелось бы надеяться, что собранные в одном томе статьи и предисловия за период около 17 лет (с 1996 по 2012 г.), относящиеся к двум ярким явлениям в истории письменности и богословия Церкви — Александрийской и Антиохийской традициям, сослужат пользу

Предисловие автора

преподавателям и студентам в учебном процессе в духовных учебных заведениях (прежде всего в моей любимой Московской Духовной Академии, которой я посвятил более 25 лет, и в других академиях, семинариях, институтах и т.п.), а также и всем прочим любителям святоотеческой письменности и церковной истории.

А. Сидоров

ПРОЛОГ

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ДОНИКЕЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Становление древнецерковного богословия является одним из важнейших и уникальнейших явлений не только в истории Православия, но и в истории мировой культуры и всего человечества. Благая Весть, зародившаяся в отдаленном уголке Римской империи, быстро охватила другие области ее и породила многообразные и красивейшие цветы христианской словесности и мысли. И если обратиться к основным этапам развития церковной письменности и богословия в период от конца I до начала IV века, то, оставляя в стороне эпоху Нового Завета как предмет особого рассмотрения, можно выделить четыре главные группы церковных писателей и мыслителей: 1) мужи апостольские, 2) греческие апологеты II века, 3) представители Александрийской школы и 4) западные христианские писатели. Каждая из этих групп обладала специфическими чертами, хотя у них, несомненно, было и много общего. Казалось бы, самой простой представляется первая группа, в которую обычно включаются такие краткие вероучительные и литургико-канонические памятники, как «Дидахе» и «Каноны святых апостолов»,

подлинное послание св. Климента Римского и приписываемые ему произведения, семь знаменитых посланий св. Игнатия Богоносца, «Послание Варнавы» и очень сложный, написанный в духе «Откровений», известный «Пастырь Ермы», а также несколько других небольших сочинений¹. Эти творения непосредственно примыкают к Новому Завету, датируясь концом I — первой половиной II века. Согласно характеристике Л. И. Писарева, «по приемам литературного творчества все произведения мужей апостольских, как и апостольские Писания, отличаются непосредственностью религиозного чувства, особой патриархальной простотой и задушевностью часто отеческого тона в обращении с читателями. В них та же непосредственность религиозно-богословского творчества, полная отрешенность от современных им внехристианских идей, с которыми они не находят нужным вступать в какое-либо даже внешнее соприкосновение. Религиозная мысль мужей апостольских, как и у апостолов, замкнута в круге положительного христианского учения, которое и прививается сознанию верующих — прямо, без всяких особых доказательств, как ряд истин — самоочевидных, непререкаемых, не допускающих никакого сомнения»². Указанный круг «положительного христианского вероучения» в творчестве мужей апостольских охватывал преимущественно области христологии (вкуче с сотериологией), эклесиологии, эсхатологии и христианского нравственного учения. Причем, как отмечает тот же Л. И. Писарев, «религиозная мысль, несомненно,

¹ Обзор их см. в нашей книге: *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности // *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2. М., 2011. С. 77–173.

² Данный труд русского патролога цитируется по переизданию: *Писарев Л. И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Век мужей апостольских (I и начало II в.). СПб., 2009. С. 9–10.

с самого начала христианства работала на основах глубоко продуманного и ясно осознанного мировоззрения, но на первых порах она еще как бы не укладывалась вся целиком в определенные и законченные литературные формы — отчасти по причине невыработанного богословского языка, а отчасти по самым условиям появления литературных произведений»¹. Однако, несмотря на такую «невыработанность богословского языка», сочинения мужей апостольских имеют важнейшее значение. Это значение в первую очередь определяется тем, что их следует рассматривать «как произведения первохристианского духа, живых и достовернейших носителей апостольского Предания, свидетельствующих об определенности основных элементов католической веры; они явно удостоверяют, что и в этот период первоначальный, бивший ключом источник христианской жизни не был маловодным и бесформенным ручейком. Чем меньше их сохранилось, тем большее значение должно иметь каждое из них для исследователей судеб первоначального христианства, и в особенности ввиду того, что некоторые из них ценились в древней Церкви настолько высоко, что во многих частных Церквях читались в богослужебных собраниях как Богодухновенные Писания и помещались в списках Библии»².

Следует подчеркнуть, что активное распространение христианства по многим областям Римской империи поставило к началу II века перед церковной мыслью новые задачи и породило новые проблемы. Языческий мир в целом, и в первую очередь языческая Римская империя, внутренне не принял новую религию, поскольку

¹ *Писарев Л. И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Век мужей апостольских (I и начало II в.). СПб., 2009. С. 18.

² *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004. С. 57.

язычество глубоко срослось с мощным государственным аппаратом¹. Но не только власть предрешающие, но и простой народ отторгал Церковь, становясь источником самых нелепых и чудовищных слухов о христианах (например, о заклинании живого младенца на Евхаристии и т. д.)². Более того, значительная часть языческой интеллигенции была настроена явно враждебно по отношению к христианству³. В частности, такая враждебность была характерна и для представителей позднеантичной философии, принадлежащих преимущественно к течению платонизма, понимаемого в широком смысле слова (включая и неоплатонизм). Именно из среды этих представителей и вышли такие полемисты с религией Христовой, как Кельс (или Цельс), Порфирий и, уже в IV веке, знаменитый Юлиан

¹ Поэтому, по словам нашего церковного историка, «если христианство появлялось между римскими гражданами, оно должно было рассматриваться со стороны властей не как только религиозное, но и как преступление политическое» (*Лебедев А. П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. М., 1994. С. 14).

² См.: *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов: В 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 15–17.

³ Ср. наблюдение: «Первое появление и распространение христианства в греко-римском обществе встречено было со стороны последнего единодушной ненавистью к самому имени христиан. И эта ненависть не составляла собой принадлежности только низших слоев общества, не способных подняться на высоту религиозно-нравственных требований христианства и по-своему перетолковавших особенности христианской жизни и поведения: она проникала собой все классы общества и одинаково сильна была как у простолюдина, готового верить всяким грязным рассказам о христианах, так и у образованного римского чиновника, самолично исследовавшего вопрос о новой секте». В качестве примера этого отношения приводятся Тацит и Плиний Младший. См.: *Спасский А. А.* Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в раннейший период христианской истории (150–254). СПб., 2006. С. 11–12.

Отступник¹. К ним можно отнести, с определенной долей условности, и такого высокообразованного бюрократа, как Гиерокл, написавшего в самом начале IV века антихристианский памфлет «Правдолюбец» («Филалит»), труд опровержения которого взял на себя Евсевий Кесарийский².

Все это и выдвинуло на первый план необходимость письменной защиты христианства, в результате чего появилась, сначала на греческом Востоке, а чуть позднее и на латинском Западе, целая плеяда церковных апологетов. В силу вражды к христианству со стороны различных слоев языческого общества наипервейшей задачей их «было доказать несостоятельность этой вражды и всех вытекающих от нее последствий. Для этого нужно было разъяснить всем врагам христианства, что оно, как религия Божественная, единственно истинное и спасительное и с вероучительной и с нравоучительной стороны стоит неизмеримо выше всех других религий, что, согласно его предписаниям, христиане ведут благочестивую, высоконравственную жизнь, чуждую пороков, преступлений и всех тех нареканий, какими клеймят их враги, и что поэтому христиане имеют если не преимущественное, то по крайней мере равное с другими право на свободное от всяких стеснений существование и исповедание своей религии»³. Другой важной задачей греческих апологетов была необходимость доказать духовно-интеллектуальную значимость христианства и превосходство его над античной культурой вообще, а над греческой философией в частности. Примечательно, что некоторые из этих апологетов —

¹ См.: *Gigon O.* Die antike Kultur und das Christentum. Darmstadt, 1967. S. 104–126.

² См. перевод памфлета, вступительную статью и примечания А. В. Вдовиченко в кн.: Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. М., 2000. С. 150–187.

³ *Ревверсов И. П.* Апологеты. Защитники христианства. СПб., 2002. С. 28.

например, Аристид, Афинагор и св. Иустин — до своего обращения были «профессиональными» философами, а поэтому сама религия Христова стала обозначаться ими как «наша философия», «наша по Христу философия», то есть как подлинное любомудрие, пришедшее на смену уже обветшавшему языческому любомудрию¹. Естественно, что они хорошо владели всем понятийным инструментарием, накопленным античной философией за многие века. Но этот инструментарий был лишь средством для огранки истин христианского вероучения. Даже такой богослов, как св. Иустин Философ и Мученик, которого один из исследователей называет «самым оптимистичным в отношении гармонии христианства и греческой философии»², исходил из того непререкаемого постулата, что христианство «возвышенной всякого человеческого научения» и что, не будучи «творением человеческого разума», оно неизмеримо превосходит лучшие плоды античной философии³. Конечно, апологеты заимствовали отдельные элементы из этой философии, используя их для шлифовки богословского языка религии Христовой, но в то же время они остро чувствовали ограниченность и условность человеческого мышления и речи, которым не удастся и никогда не удастся постичь и выразить сокровенные тайны Богомыслия⁴.

¹ См.: *Сидоров А. И.* Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II–VIII вв. (Некоторые наблюдения) // *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. М., 2011. С. 238–239.

² *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen. Oxford, 1984. P. 10.

³ См.: *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности // *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2. С. 177.

⁴ См. тонкое наблюдение одного православного богослова: «Положение Церкви на границе между Богом и миром находит особое отражение в богословском языке, в котором Церковь дает отчет о своей

Наследниками греческих апологетов II века были представители Александрийской школы. Если о становлении ее и о личности Пантена, считающегося родоначальником этой школы, который неизвестен своей литературной деятельностью, у нас сохранились самые скудные сведения¹, то о Клименте и об Оригене мы имеем основательную информацию, поскольку многие их сочинения дошли до настоящего времени. Так как основная часть их жизни проходила в Александрии — этом не только втором по численности мегаполисе греко-римского мира, но и главном культурном центре этого мира, — они не могли не входить в соприкосновение с пестрым многообразием различных религиозных и философских течений, которые многочисленными потоками бурлили в Александрии. Во II–III веках ортодоксальное христианство представляло здесь только один поток, и притом не самый многоводный. Поэтому и защита христианского Откровения в Александрии обретает особые черты: полемика с еретическим гностицизмом, представленным в этом городе наиболее элитарными и интеллектуальными сектами (Василид, Валентин и их достаточно многочисленные ученики), с учителями различных философских школ, с представителями так называемого эллинистического иудаизма — все это требовало искусного владения самыми разнородными средствами как понятийного,

вере, о своем уповании, о своем видении Пресвятой Троицы. Язык этот одновременно и способен “говорить о Боге”, и всегда неадекватен поставленной перед ним задаче. Он должен быть очищен огнем Крещения, пройти через умерщвление человеческой мудрости, чтобы в “безумии проповеди” (ср. 1 Кор. 1, 23) возродиться, обновиться и идти вплоть до мученичества и до свидетельства кровью» (*Борис Бобринский, протопресвит. Тайна Пресвятой Троицы. Курс догматического богословия. М., 2005. С. 208–209*).

¹ См.: *Сидоров А. И. Начало Александрийской школы // Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3. М., 2013. С. 76–79.*

так и образного мышления. Таким искусством или ремеслом («техне») и Климент, и Ориген вполне обладали.

В частности, Климент этим «техне» владел почти в совершенстве, что позволяло ему, подобно св. Апостолу Павлу, быть «всею вся» (1 Кор. 10, 22), обращаясь к аудитории самого пестрого толка: языческой, еретической, иудейской и т. д.¹. Впрочем, значение данного «техне» не следует преувеличивать: например, Климент, владея языком платоников и стоиков, использовал его только как органичный элемент своего образования (*Bildungsgut*)². Вообще же по самому типу своего характера Климент совсем не был полемистом, и в душе его отсутствовали всякие намеки на агрессивность³. Его областью была преимущественно сфера *увещевания*, и не случайно, что одно из сочинений Климента так и называлось («Протрептик»), поскольку в нем он не столько *обличает*, сколько *уговаривает* язычников обратиться к величайшей

¹ См.: *Behr J.* *Ascetism and Anthropology in Irenaeus and Clement.* Oxford, 2000. P. 131.

² См.: *Völker W.* *Die wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus.* Berlin, 1952. S. 136. См. суждение на сей счет одного из русских ученых: «Находя истину в различных философских учениях, Климент этим самым, однако же, нисколько не благоприятствует эклектизму в области веры, так как он не имеет надобности собирать религиозную истину из различных философских систем, но предварительно уже владеет ею в своих христианских убеждениях. В христианском учении, которое представляет универсальную и абсолютную Истину, он имеет критерий для оценки всех других учений. Климент поэтому не мог думать, что христианин может научиться чему-нибудь существенно новому в области веры из философских систем, так как с Евангелием ему дано уже все, что нужно знать для спасения» (*Плотников В. В.* *История христианского просвещения в его отношении к древней греко-римской образованности. От начала христианства до Константина Великого.* М., 2011. С. 191–192).

³ См.: *Mondésert C.* *Clément d'Alexandrie. Introduction de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture.* Paris, 1944. P. 30–34.

и единственной Истине христианства¹. Однако, обладая удивительно добрым нравом, глубинной интеллигентностью и широтой души, Климент никогда не жертвовал основными принципами христианского вероучения и не переступал границ, хотя и не всегда ясно обозначенных, церковной ортодоксии. Когда значительно позднее, уже в Византии, патриарх свт. Фотий Константинопольский, читая произведение Климента «Ипотипосы», отмечал здесь наличие неправославных мнений, то это обвинение зиждилось на ряде недоумений². Хотя основной текст данного произведения утерян, за исключением нескольких фрагментов, но детальный анализ сохранившихся отрывков предполагает, что александрийский дидакал здесь намеренно традиционен, следуя прежде всего Священному Писанию и апостольскому Преданию³. Конечно, в своих сочинениях Климент затрагивал самый широкий круг проблем, но центральной осью всего его мирозерцания было учение о знании («гносисе»), включающее в себя в качестве важнейших и существенных частей теорию богопознания и самопознания. Антропологической основой данного учения было представление о человеке как об образе второго Лица Святой Троицы, то есть Бога Слова (Логоса), Который, в свою очередь, есть Образ Отца. Поэтому человеку не только свойственны разумность и словесность («логосность»), но и тяготение к своему Первообразу, предполагающее самоопределение и способность к свободе воли⁴. Понятие «гносиса» у Климента

¹ См.: *Сидоров А. И.* Начало Александрийской школы // *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3. С. 88–90.

² Там же. С. 103–106.

³ См.: *Ashwin-Siejkowski P.* Clement of Alexandria on Trial. The Evidence of “Heresy” from Photius’ Bibliotheca. Leiden-Boston, 2010. P. 159–162.

⁴ См.: *Муртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 12–13.

всегда неразрывно сопряжено с верой, и, по сути дела, они составляют единое целое «веро-знания»¹. Причем это единое является не столько интеллектуальной, сколько нравственной величиной, а поэтому идеал истинного (то есть православного) гностика, набрасываемый Климентом, немислим без духовно-нравственного преуспевания². Вследствие чего прав В. Н. Лосский, пишущий: «Гностик Климента не имеет ничего общего с теми еретиками, которых называют “гностиками” и которых Климент бичует как “псевдогностиков”. Поэтому, по мысли Климента, христианские гностики не образуют какой-то отдельной “касты”, отличной по своей духовной природе от остальных людей, которые или обязательно телесны, или обязательно душевны. Истинные гностики — это христиане, достигшие совершенства, предложенного всем без исключения, упражнением в созерцательной добродетели»³. Следует только добавить, что такого совершенства христиане, согласно Клименту, достигают не только упражнением в созерцательной жизни, но и подвигом добродетели и строгой аскезой. Набрасывая подобный идеал церковного гностика, Климент опирался как на Священное Писание, так и на Священное Предание⁴: особенно большую

¹ Подробно см.: *Camelot P. Th. Foi et gnose. Introduction a l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1945. P. 23–68.*

² См.: *Mortley P. Connaissance religieuse et hermeneutique chez Clément d'Alexandrie. Leiden, 1973. P. 126.*

³ *Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 155.* Отмечается еще, что существенным и необходимым свойством такого гностика является учительство — не только постоянное обучение им братьев в области христианского вероучения, но и наставление и руководство в нравственной жизни. См.: *Neumeier U. Die christlichen Lehrer in zweite Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. Leiden, 1989. S. 73–76.*

⁴ См.: *Сидоров А. И. Начало Александрийской школы. С. 121–134.*

роль у него играло первое, определившее не только богословские воззрения Климента, но даже стиль и язык его произведений¹.

Если Климент, в общем и целом, органично вписывался в контекст православного Предания (за редким исключением), то его преемник по руководству Александрийской школой Ориген достаточно часто выходил за границы этого Предания, а иногда вступал в непримиримое противоречие с ним. В древней христианской письменности (и вообще в истории древней Церкви) Ориген, безусловно, занимает особое место. Прежде всего, о биографии его, в отличие от других представителей христианской древности, сохранились весьма подробные сведения, преимущественно в шестой книге «Церковной истории» Евсевия Кесарийского². Однако корректность изложения фактов биографии и освещение их Евсевием, горячим сторонником и апологетом александрийского дидаскала, вызывают серьезные сомнения, которые позволяют предполагать, что Ориген был далеко не столь святым мужем, как это пытается изобразить Евсевий³. Что не вызывает никаких сомнений, так это поразительное трудолюбие его — в историю христианской письменности он вошел как один из самых плодовитых писателей (хотя основную часть своих произведений Ориген надиктовывал). На сей счет достаточно привести риторический вопрос блж. Иеронима Стридонского:

¹ См.: *Mondésert C. Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture.* Paris, 1946. P. 65–79.

² Подробное изложение этой биографии см.: *Сидоров А. И. Жизненный путь Оригена // Патристика: Новые переводы, статьи.* Нижний Новгород, 2001. С. 290–332. Правда, в настоящее время, в связи с нашим кардинальным изменением отношения к Оригену, мы бы изложили его жизненный путь в совсем другом ракурсе.

³ См.: *Grant R. M. Early Alexandrian Christianity // Church History.* V. 40. 1971. P. 133–135.

«Видите, труды одного не превосходят ли трудов и греческих, и латинских писателей в совокупности? Кто бы мог когда-нибудь столько прочесть, сколько он написал?»¹ Хотя сохранилась только малая толика этих книг, она поражает своим размахом и многообразием диапазонов литературного творчества. Один только массивный труд по библейской текстологии под названием «Гекзаплы» насчитывал 6500 страниц, и никто никогда в древности не дерзнул взять на себя труд переписать его целиком². Столь же впечатляющее ощущение оставляют и авторские произведения Оригена, особенно его экзегетические сочинения, которые делятся на три категории: гомилии (только сохранившихся их насчитывается 279), комментарии и схолии³. Эти сочинения Оригена позволили александрийскому учителю занять заметное место в истории христианской экзегезы, оказав значительное влияние на все последующее христианское толкование Священного Писания как на греческом Востоке, так и на латинском Западе⁴. Впрочем, однозначно оценивать экзегезу Оригена вряд ли возможно: его превысренные и порой очень произвольные толкования часто уклонялись от основного русла церковного подхода к Писанию, иногда превращаясь в непроточные болота с гниющей и смрадной водой.

¹ Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 1. Киев, 1893. С. 175.

² См.: *Сидоров А. И.* Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» // Патристика, 2001. С. 333–341.

³ Подробно см.: *Сидоров А. И.* Экзегетические труды Оригена: Гомилии // Патристика. Труды отцов церкви и патрологические исследования. Нижний Новгород, 2007. С. 258–351; *Он же.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // Альфа и Омега. № 1 (42). 2005. С. 80–93; № 2 (43). 2005. С. 76–90; *Он же.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Новый Завет // Альфа и Омега. № 1 (51). 2008. С. 4–61; № 2 (52). 2008. С. 33–50.

⁴ *Kannengiesser Ch.* Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden-Boston, 2006. P. 536–577.

Оригена иногда называют «знаменитым учителем Церкви» по его «уму и учености»¹. Отрицать его ум и ученость, конечно, никак нельзя, но присваивать ему почетный титул *учителя Церкви* не представляется возможным: Ориген был учителем (дидаскалом) по своей, так сказать, профессии, но не *учителем Церкви*². Столь же ошибочно величать его *систематическим богословом* или *выдающимся богословом*³, ибо понятие «богослов», как уже говорилось нами⁴, обязывает к весьма и весьма многому. Более корректным наименованием представляется именовать Оригена *религиозным мыслителем*, однако определять его в качестве «гения метафизики»⁵ является несомненным

¹ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. 1. М., 1996. С. 178.

² Ср.: «Надо заметить, что у нас неправильно называют учителями церковных писателей, которые погрешали в истории и не удостоены имени святых отцов, между тем как наименование “учитель Церкви” более почтенно, чем “отец Церкви”, и усвоено немногим из них, которые были корифеями и вождями в борьбе против ересей» (*Епифанович С. Л.* Лекции по патрологии (Церковная письменность I–III веков). СПб., 2010. С. 46).

³ «Первый систематический богослов» (*Скворцов К.* Философия отцов и учителей Церкви. Период апологетов. Киев, 1868. С. 245). Также: «He is the most outstanding theologian of pre-Nicene times» (*Cross F. I.* The Early Christian Fathers. London, 1960. P. 122).

⁴ См.: *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. М., 2011. С. 11–13.

⁵ *Bardy G.* Origène. Paris, 1931. P. 13. Известный католический теолог Ганс Урс фон Бальтазар замечает, что значение Оригена для истории христианской мысли вряд ли можно переоценить, и сравнивает его с блж. Августином и Фомой Аквинатом. См.: *Urs von Balthasar H.* Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften. Salzburg, 1938. S. 11. Примечательно, что Бальтазар, «реконструируя образ александрийца, не стремился “христианизировать” его, очистить его труды от предполагаемых ересей. Ересь, если она вообще есть у Оригена, — это всегда не последнее, не окончательное. В конечном итоге за всеми ошибками обнаруживается вполне христианский смысл» (*Гуерьеро Э.* Ханс Урс фон Бальтазар. М., 2009. С. 47). Подобная идеализация образа

преувеличением. В целом можно сказать, что у Оригена наблюдается два порядка идей и интуиций: одни более или менее органично вписываются в общий контекст церковной ортодоксии, а другие в лучшем случае расходятся с ней, а в худшем — встают в непримиримое противоречие с этой ортодоксией. Так, вполне в духе церковного Предания Ориген полемизирует с язычеством, и его сочинение «Против Кельса (Цельса)» есть «компендиум христианской апологетики II и III веков, — такой компендиум, в котором отобразилась во всей полноте вся апологетическая деятельность древней христианской Церкви в ее борьбе с внешними врагами, притом не только по содержанию, но и по методу»¹. Достаточно большое значение имеет Ориген и в истории древнецерковной проповеди, поскольку под его влиянием «проповедь в своем непосредственном виде получает права гражданства» в этой истории². Высказывалось мнение, что и в учении о Святой Троице Ориген не выходит за рамки ортодоксии доникейской эпохи, а поэтому раскрытие «этого учения в его творениях дает полное основание и право признать его в этой части догматической его системы выразителем общецерковной веры и верным ее истолкователем, хотя по местам очень оригинальным и смелым, — соответственно складу его необыкновенного, оригинального ума»³. Однако здесь дело обстоит не совсем просто, поскольку тринитарные воззрения александрийского дидакала подвергались (и подвергаются)

Оригена Бальтзаром вообще характерна для многих западных исследователей и теологов.

¹ *Писарев Л. И.* «Против Цельса». Апология христианства Оригена, учителя Александрийского // Православный собеседник. 1912. № 1. С. 59.

² *Певницкий В.* Ориген и его проповеди // Труды Киевской Духовной Академии. 1879. № 2. С. 178.

³ *Елеонский Ф.* Учение Оригена о божестве Сына Божия и Духа Святаго и об отношении Их к Отцу. СПб., 1879. С. 176.

различным толкованиям¹. Конечно, нельзя не учитывать того, что на период его жизни приходится широкое распространение различных форм монархианской ереси². Полемизируя против этой ереси, обычно сливающейся воедино Лица Святой Троицы, Оригену приходилось часто акцентировать различие этих Лиц, а поэтому хотя для него единство Их было очень важным, но самостоятельное бытие каждого Лица (особенно Сына) являлось, по выражению одного исследователя, «богословски первичным» (theologically prior)³. Это приводило Оригена к ясно прослеживаемым в его богословии субординационистским тенденциям, хотя это и был «субординационизм тонкий, весьма возвышенный»⁴. Позднее православные полемисты (блж. Иероним Стридонский, свт. Епифаний Кипрский и др.) упрекали Оригена в том, что он является «отцом арианства», но вряд ли данный упрек полностью корректен, ибо в его «теологии» (то есть учении о Святой Троице) наличествуют как элементы, сближающие его с арианами (но не крайнего толка), так и идеи, которые впоследствии развили защитники Никейского единосутия, например свт. Афанасий Великий⁵. Другими словами, в своем тринитарном учении александрийский дидакал как бы балансировал на тонкой грани между Православием и ересью.

¹ См.: *Болотов В. В.* Троякое понимание учения Оригена о Святой Троице // *Христианское чтение*. 1880. Т. 1. С. 68–76.

² Следует констатировать, что хотя «расцвет» этой ереси приходится на III век, но в истории Церкви «парадигма монархианского мышления» постоянно возрождалась. См.: *Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1. Возникновение католической традиции (100–600). М., 2007. С. 168–173.

³ *Kelly J. N. D.* *Early Christian Doctrines*. London, 1985. P. 129.

⁴ *Болотов В. В.* Троякое понимание... С. 75.

⁵ Подробно см. фундаментальную монографию В. В. Болотова «Учение Оригена о Св. Троице» (*Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. М., 1999. С. 375–411).

Куда больше нареканий вызывает его христология, которая теснейшим образом связана с теорией предсуществования душ. Согласно этой теории, изначально, еще до творения мира, Богом были созданы «умы» или «духи», обладающие свободой воли и составляющие некую цельность и единство. Однако уклонение воли этих «умов» от Бога привело ряд из них к падению, и степень этого падения определяет огрубление их телесной оболочки, первоначально являвшейся тончайшей и практически духовной (или эфирной)¹. В результате и появляются человеческие души, как бы «охладевшие» в своей любви к Богу и пресытившиеся созерцанием Его, а также различные «чины» бесов. Только один «ум» или «душа» Христа, в отличие от прочих человеческих душ, не пала, пребывая в нерасторжимом единстве с Богом². Таким

¹ Ориген предполагает, что «первоначально созданная Богом полнота разумных существ есть прежде всего полнота духов ограниченных, по сравнению с нынешним человеком, бесплотных, на самом же деле облеченных совершенно одинаковыми тончайшими и чистейшими телами, составляющими их естественное ограничение и отличие от Творца — Духа бесконечного — абсолютного» (*Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. № 3. С. 535).

² Здесь наблюдается определенная нелогичность, поскольку предсуществующий «ум» Христа не может, по теории Оригена, именоваться «душой», так как он «не охладел» (глагол *ψυχρῶν*) в любви к Богу. Поэтому один русский ученый пишет: «Истинное человечество Христа было для Оригена выше всякого сомнения, и он с силою настаивает на признании его. Но здесь он встретился с затруднением, которое сам себе создал в учении о духовном мире. Душа, с которой должен был соединиться Сын Божий, чтобы вступить в общение с телом, могла быть только безгрешной душой, а безгрешная, не падшая душа не есть уже душа по смыслу всей системы. Ориген придумывает весьма замысловатую гипотезу, чтобы избавиться от этого затруднения; но неизбежно впадает в противоречие с самим собою, прикрывая его только словом “душа”. Существовала, учит он, одна душа, которая постоянно была во внутреннем единении с Словом, никогда не ослабевала в пламенной любви к Нему: погружаясь в Него постоянно, будучи всецело преданной Ему, она стала неспособной

образом, по Оригену, «Христос — человек» или, точнее, «Христос — душа» является предсуществующим, будучи своего рода Женихом предсуществующей Церкви, как Невесты, состоящей из пока не падших «умов». Их падение и заставило Его воплотиться или «истощиться», но субъектом собственно «кеносиса» была душа Христа и лишь опосредованно — Бог Слово¹. Поэтому христология Оригена предполагает, что «душа Христа Спасителя на время, таким образом, охлаждается, делается способной к соединению с телом, но затем она опять возвращается к чистой духовности, к своему слиянию со Словом, и по окончании дела искупления все человеческое неминуемо исчезает в Лице Сына Божия: остается Слово, соединенное с чистейшим и совершеннейшим духом. Человеческая природа во всей ее целостности не имеет вечного продолжения, не сидит одесную Бога, не воспринята в Ипостась Божества. В сущности, это чистейший докетизм, в самой его внутренней основе, и есть необходимое следствие воззрения Оригена на человеческую природу, воззрения платоновского, чуждого христианству»². Эта явная докетическая тенденция в христологии Оригена усугубляется его представлением о том, что «плоть Христа обладала свойством казаться каждому из окружающих Его людей в различном виде, соответственно степени его телесного и духовного зренья»³. И как бы ни оправдывать данное представление александрийского дидаскала (что этим

ко греху, обожествилась в Нем так, что из двух образовалось, через смешение естеств, единое... Объединившись так с Словом, душа вместе с Ним прониклась желанием спасти человека, и она-то послужила посредницей при соединении Его с телом» (*Снегирев В. Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства. Казань, 1870. С. 272*).

¹ См.: *Crouzel H. Origen. Edinburgh, 1985. P. 192–193.*

² *Снегирев В. Указ. соч. С. 280.*

³ *Орлов А. К характеристике христологии Оригена // Богословский вестник. 1909. № 7. С. 391.*

он якобы не колебал «онтологического тезиса о Его человеческой истинности» и т. д.)¹, указанное впечатление не пропадает. Можно, наверное, прийти к заключению, что в христологических воззрениях Оригена сосуществуют два порядка идей — собственно христианских и платоновско-гностических, которые внутренне несовместимы друг с другом. Поэтому и само «христианство у Оригена — этого нельзя отрицать — имеет языческо-гностический оттенок и колорит»².

Этот колорит прежде всего связан с теорией предсуществования душ. Примечательно, что, останавливаясь на проблеме происхождения душ, еще не решенной в то время церковным сознанием, Ориген имел дело с тремя основными гипотезами такого происхождения, то есть «традукционизмом» (душа происходит от другой души в момент зачатия), «креационизмом» (создание каждой души Богом) и указанной теорией преэксистенции³. И из этих гипотез он выбрал именно ту, которая не просто плохо совместима с христианским мирозерцанием, но в корне противоречит ему. Данная гипотеза, что очень важно сказать, предполагала идею падения умных существ, явно восходящую к платоновскому мифу (в диалоге «Федр»)⁴. Причина тяготения Оригена к этой идее вполне прозрачна, поскольку он сам ее объясняет: идея домирного падения позволяет объяснить разнообразие и неравенство духовных существ в этом мире. По его собственным словам, в Боге «не было никакого разнообразия, никакой изменчивости, никакого бессилия, поэтому всех, кого Он

¹ См.: Орлов А. К характеристике христологии Оригена. 1909. № 7. С. 391–392.

² Снегирев В. Указ. соч. С. 391–392.

³ Т. е. предсуществования. Мы оставляем в стороне гипотезу происхождения души из тела («эдукционизм»), очень мало распространенную. О ней см.: Малеванский Г., свящ. Указ. соч. С. 548–549.

⁴ См.: Cadiou R. Introduction au système d'Origène. Paris, 1932. P. 25–31.

сотворил, Он сотворил равными и подобными (*aequales se similes*), потому что для Него не существовало никакой причины и разнообразия и различия. Но так как разумные твари... одарены способностью свободы, то свобода воли каждого или привела к совершенству через подражание Богу, или привела к падению через небрежение. И в этом... состоит причина различия между разумными тварями: это различие получило свое начало не от воли или решения Создателя, но от определения собственной свободы (тварей)»¹. Но если причина склонности Оригена к названной идее вполне ясна, то непонятно, почему он закрыл глаза на логические следствия ее. Таковым следствием в первую очередь является тезис о том, что материальность суть наказание для духа, а поэтому, в той или иной степени, есть зло, что было глубоко сродни известному орфико-пифагорейскому положению «тело — могила» (*σῶμα — σῆμα*), полностью несовместимому с христианским мировоззрением. Правда, наличие данного тезиса отвергается некоторыми исследователями². И действительно, Ориген в конкретном случае (как и в ряде других) бывает неоднозначен и часто противоречив. Например, в одном месте «Против Кельса» он, возражая этому врагу христианства, замечает: «Нечистое в собственном смысле есть то, что происходит от греха (*ἀπὸ κακίας*). Природа же тела не есть нечистота (*οὐ μισρά*); телесность сама по себе, по своей природе не связана с грехом — этим источником и корнем нечистоты»³. Однако в том же сочинении заходит речь о «духах, которые совершили преступление перед лицом истинного Бога и Ангелов небесных», а поэтому «были низвергнуты с неба и теперь влачат свое существование в более грубой оболочке телесной и в нечистотах

¹ Ориген. О началах. Против Цельса. СПб., 2008. С. 208–209.

² См.: Daniélou J. Origène. Paris, 1948. P. 215–217.

³ Ориген. О началах. Против Цельса. С. 629.

земных»¹. Но если предположить, что «природа тела», о которой говорилось в предыдущем высказывании Оригена, есть телесная природа непадших духов или умов, обладающих как бы предельно субтильной и «духовной» материальностью, то и тогда наше земное тело есть результат домирного грехопадения, что абсолютно противоречит Священному Писанию и церковному Преданию. И как бы ни оправдывать Оригена, нельзя избежать вывода, что для него тело — «это не более как темница духа»². А из этого вывода органично вытекает следующий: «Чтобы добиться правильной теодицеи, Оригену следовало обратиться только к общецерковному учению о падении сначала дьявола, а потом и первых людей. Он и обратился к этому учению; но так как к его времени оно не успело еще получить полного своего определения и развития, то, взявши его в самом общем смысле, он развил, расширил и преобразовал его под влиянием философских теорий так, что в конце концов оно оказалось совершенно непохожим на церковное учение»³. Мы бы добавили, что не просто непохожим, но совершенно расходящимся с церковным.

Не касаясь других сомнительных и спорных моментов богословских взглядов Оригена (например, учения о вечном творении мира⁴ или о том, что небесные светила являются разумными существами, и т. д.), слегка затронем

¹ Ориген. О началах. Против Цельса. С. 781.

² Малеванский Г., свящ. Указ. соч. С. 534. Соответственно, нравственное приложение этого тезиса предполагает, что отделение души от греха есть отделение ее от земного тела и вещественности. См.: Gruber G. Zoe. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes. München, 1962. S. 44.

³ Малеванский Г., свящ. Указ. соч. С. 525.

⁴ См.: «Если сказать, что Бог творит в вечности, то нужно признать, что творение совечно Творцу. Это мнение высказывалось Оригеном и было Церковью отвергнуто» (Давыденков Олег, иерей. Догматическое богословие. М., 2005. С. 160).

наиболее пререкаемый пункт этих взглядов — эсхатологию. В этой области обычно акцентируются два основных спорных момента у Оригена: учение о «восстановлении всего» (или «апокатастасисе») и учение о воскресении тел, толкуемое александрийским дидакалом весьма своеобразно. Но сначала хотелось бы обратить внимание на один, на наш взгляд принципиальный, постулат его эсхатологических воззрений, который он формулирует так: «Конец всегда подобен началу»¹. Данный постулат явно тяготеет к античному циклизму, который определял и видение истории в греко-римском язычестве². Такой циклизм абсолютно несовместим с христианским «линейным» постижением времени в его соотнесенности с вечностью³. В христианском мирозерцании конец никогда не смыкается с началом⁴, а если и происходит некое отдаленное повторение начала, то оно случается лишь на новом витке известной гегелевской спирали. Правда, следует отметить, что эта спираль частично присутствует

¹ Ориген. О началах. Против Цельса. С. 127–128.

² Ср. замечание А. Ф. Лосева: «Уже на стадии философского учения о вечном движении и вечном возвращении можно догадаться о том, что и античное понимание историзма будет складываться по типу вечного круговращения небесного свода. Т. е. будет тяготеть к тому типу историзма, который мы выше назвали природным историзмом. Здесь именно природа будет моделью для истории, а не история — моделью для природы» (Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977. С. 19).

³ См.: Cullmann O. Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Zürich, 1962. S. 6–68. Здесь же имеется одно интересное наблюдение: для того чтобы постигнуть раннехристианское представление о вечности, следует мыслить нефилософски настолько, насколько это возможно (so unphilosophisch wie möglich zu denken). Ibid. S. 71.

⁴ Ср.: «разрушение мира, которое совершится в конце времен, не будет возвращением этого мира к небытию. Книга Откровения говорит (гл. 21), что на смену ныне существующему миру явится новое небо и новая земля. Т.е. произойдет трансформация, и творение перейдет на новый уровень своего существования, но ни в коем случае не аннигилирует» (Давыденков Олег, иерей. Указ. соч. С. 158).

и у Оригена, допускающего существование множества других миров после кончины нынешнего мира, что скажется и на судьбах разумных существ¹. Однако эти множества не простираются в бесконечность, и самим им наступит предел — «апокатастасис всех».

Сам термин «апокатастасис» не таил в себе ничего еретического, употребляясь и в Новом Завете, и у раннехристианских писателей до Оригена². Иногда указывают, что еретическое значение данного термина появляется у Климента Александрийского, который в этом случае является прямым предшественником Оригена. Но такое предположение, как нам представляется, зиждется на недоразумениях, натяжках или неправильных толкованиях. Так, например, говорится, что Климент считал адские муки средством очищения от грехов и верил в возможность очищения по истечении времени всеобщего апокатастасиса (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*). В одном месте Климент прямо говорит, что даже диавол, как обладающий свободной волей и потому способный к покаянию и исправлению, может

¹ По мнению Оригена, возможно, «что многие из разумных существ, находящиеся на высших ступенях лестницы духовного мира, сохраняют свое нравственное состояние не только во втором, но и в третьем и четвертом мирах. Другие же из них потеряют только незначительную часть своего нынешнего совершенства и положения. Наконец, третьи ниспадут в бездонную глубину зла. Бог же при устройстве новых миров с каждым из разумных существ поступит так, как это будут требовать его заслуги. Отсюда кто из разумных существ превзойдет всех остальных нечестием и совсем сровняется с землей, тот в другом мире будет диаволом, началом противления Господу, так что над ним будут насмехаться ангелы, потерявшие первоначальную добродетель» (*Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1996. С. 180*).

² См.: *Владимир Башкиров, протоиерей. Апокатастасис в Священном Писании, у раннехристианских отцов Церкви и Оригена // Эсхатологическое учение Церкви. Материалы богословской конференции Русской Православной Церкви. М., 2007. С. 254–256.*

вернуться в первоначальное состояние¹. И далее следует ссылка на «Строматы» (I, XVII, 83). Однако в указанном месте речь идет не о *будущем*, а о *прошлом*. Здесь Климент передает мнение тех христиан, которые считали, что философия пришла в этот мир в результате похищения божественной Истины диаволом и есть «дар вора». Далее Климент рассуждает: «Диавол в полной мере ответственен за свои действия, поскольку он вполне самовластен и мог раскаяться и отказаться от своего воровского замысла. Следовательно, вина лежит на нем, а не на Господе, Который не воспрепятствовал. Наконец, у Бога не было нужды вмешиваться в дела диавола, потому что привносимое им в мир было для людей безвредно»². Таким образом, здесь отсутствует всякий намек на специфическую теорию апокатастасиса. Указывается еще одно место «Стромат» (VII, II, 12), где Климент, хотя и «с величайшей осторожностью», якобы предполагает всеобщее спасение всех разумных (*intelligent*) тварей³. Однако взятое в контексте, данное место вряд ли служит доказательством того, что у Климента имеются следы еретической идеи апокатастасиса. Александрийский учитель ведет здесь речь о промыслительном значении греческой философии, дарованной Господом эллинам до Своего Пришествия, чтобы удержать их от неверия. И «если эллин, хоть и не просвещенный языческой философией, примет истинное учение, то, каким бы ни считали его неотесанным, он превзойдет всех своих образованных соплеменников, ибо вера его сама

¹ Владимир Башкиров, протоиерей. Учение об апокатастасисе до его осуждения на Вселенских соборах // Богословские труды. Сб. 38. М., 2003. С. 250.

² Климент Александрийский. Строматы. Книги 1–3 / Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого, предисловие и комментарии Е. В. Афонасина. СПб., 2003. С. 122.

³ Daley B. E. The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology. Cambridge, 1991. P. 47.

выбрала краткий путь к спасению и совершенству». Далее говорится: «Лишь бы не была стеснена свобода воли, а все остальное Господь Сам обратит в орудие добродетели, дабы люди слабые и недалёковидные так или иначе могли из рода в род видеть в лице единого и всемогущего Существа милосердную любовь Божию, спасающую нас через Сына. И никоим образом Это Существо не может быть началом зла, ибо все, что Господь сотворил, и в целом, и в частности, служит спасению. Итак, задача спасительной справедливости состоит в том, чтобы всё без исключения возводить к наилучшему возможному для него состоянию. К возможному лучшему благу, сообразно их устройению, возводятся и более слабые. Ведь разумно, чтобы всё добродетельное переходило в лучшие обители (*οἰκῆσεις*), и причина этого перехода — свободный (самовластный) выбор ведения (*τῆς αἴρεσιν τῆς γνώσεως*), который стяжала душа (*αὐτοκρατορικὴν¹ ἐκέκτητο ἢ ψυχῇ*). Неизбежные же вразумления (вразумляющие наказания — *παιδεύσεις δὲ ἀναγκαῖαι*) через служащих ангелов, через многоразличные предпочтения (выборы — *προκρίσεων*) и через окончательный суд, который вершит великий Судья, заставляют покаяться и дошедших до “бесчувствия” (Еф. 4, 19)». Найти в этом рассуждении Климента даже легкий намек на учение о спасении диавола и бесов можно только при наличии очень богатой фантазии. Как нам представляется, и в других местах текстов Климента, которые приводятся в качестве доказательства тезиса, что он был предшественником Оригена, дело обстоит аналогичным образом. Поэтому еретическая трактовка апокатастасиса не присутствовала в церковном Предании до Оригена. Он был автором и вдохновителем данной совсем неортодоксальной теории. В каком-то отношении,

¹ *Климент Александрийский*. Строматы. Книги 6–7. СПб., 2003. С. 201–202. Перевод Е. В. Афонасина нами слегка изменен по греческому тексту (Там же. С. 270).

хотя и достаточно отдаленном, его предшественником был гностик Василид, у которого эта теория присутствует¹. У самого же Оригена названная теория приобрела ярко еретический смысл, поскольку она сочеталась с другими его идеями, несовместимыми с Православием, особенно с идеей предсуществования душ².

Впрочем, следует признать, что, высказывая эту теорию, он формулирует ее порой нерешительно, с колебаниями и недомолвками. И тем не менее существенные черты еретического понимания апокатастасиса проступают вполне рельефно, прежде всего и главным образом в сочинении «О началах». Так, в одном месте его Ориген исходит из постулата, что в конце времен *Бог будет во всем* (1 Кор. 15, 28), и далее рассуждает: «Тогда уже не будет различия добра и зла, потому что зла не будет вовсе: Бог будет составлять все, а при Нем уже не может существовать зло; и кто всегда пребывает в добре, для кого Бог составляет все, тот уже не пожелает есть от древа познания добра и зла. Тогда, после очищения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения этой природы, один только Бог, единый благой, будет составлять для нее все, и Он будет составлять все не в некоторых только, или немногих, или не в очень многих, но — во всех существах. Когда уже нигде не будет смерти, нигде не будет жала смерти, тогда поистине *Бог будет во всем*»³. Чуть ниже присовокупляется: «Тогда истребится последний враг, называемый смертью, и не будет никакой печали там, где не будет смерти, и не будет ничего враждебного там,

¹ См.: Сидоров А. И. Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту) // Религии мира. Ежегодник. 1982. М., 1982. С. 175–176.

² Ср.: «Апокатастасис Оригена — совсем не разновидность христианского апокатастасиса, поскольку в основе первого лежит идея предсуществования душ» (Иванов М. С. Богословский сборник. Т. 2. М., 2011. С. 94).

³ Ориген. О началах. Против Цельса. С. 325.

где нет врага. Истребление же последнего врага нужно понимать, конечно, не в том смысле, что погибнет субстанция его, созданная Богом, но в том смысле, что уже не будет он врагом и смертью: ибо нет ничего невозможного для Всемогущего и нет ничего неисцелимого для Творца. Он сотворил все для бытия, но созданное для бытия не может не быть»¹. Формально Ориген в этих рассуждениях исходит из слов св. Апостола Павла в 1 Кор. 15, 23–28, и нынешние апологеты александрийского дидаскала (а таковыми являются большинство западных исследователей) указывают, что речь здесь идет не о диаволе и бесах, а о смерти, и если Ориген что и добавил к словам св. Апостола, то это может быть только «великой надеждой» (a great hope)². Оставив пока в стороне «великую надежду», отметим, что контекст двух приведенных выше рассуждений явно указывает на вполне артикулированную мысль: *все* разумные существа (а диавол и бесы таковыми, несомненно, являются) в конце времен, по Оригену, будут с Богом, поскольку и их Он сотворил в начале *для бытия*.

Естественно, Ориген не отрицал (и не мог этого открыто делать) адских мучений диавола и бесов, а также грешников, но он склонялся к тому, что эти мучения будут иметь чисто педагогическую роль и что они будут иметь предел. По данному поводу он, в частности, пишет: «Конец или свершение мира наступит тогда, когда каждый за грехи свои подвергнется наказанию, причем это время, когда каждый получит должное по заслугам, знает один только Бог. Мы же думаем только, что благодать Божия чрез Иисуса Христа всю тварь призывает к одному концу после покорения и подчинения всех врагов»³. Конечно, Ориген не мог решительно и четко излагать свое учение

¹ *Ориген*. О началах. Против Цельса. С. 327.

² *Crouzel H.* Origen. P. 265.

³ *Ориген*. О началах. Против Цельса. С. 127.

об «апокатастасисе всех», включая диавола и бесов, ибо он ясно осознавал, что такая еретическая концепция поставит его в неразрешимый антагонизм с подавляющим большинством верующих¹. И не случайно, что в своем «Послании к друзьям в Александрию», два фрагмента которого сохранились у блж. Иеронима Стридонского и Руфина Аквилейского, он категорически отстраняется от подобной еретической концепции, которая, по его словам, якобы ложно приписывалась ему недругами². Однако, по нашему глубокому убеждению, известная поговорка, что «не бывает дыма без огня», в данном случае совершенно оправдывает себя. Достаточно привести одно место из того же трактата «О началах», где говорится: «Но, спрашивается, некоторые из этих чинов, действующих под начальством диавола и повинующихся его злобе, могут ли когда-нибудь в будущие века обратиться к добру, ввиду того что им всем присуща способность свободного произволения, или же постоянная и застарелая злоба, вследствие привычки, должна обратиться у них как бы в некоторую природу? Ты, читатель, должен исследовать, действительно ли и эта часть (существ) совершенно не будет во внутреннем разногласии с тем конечным единством и гармонией ни в этих видимых и временных веках, ни в тех, невидимых и вечных? Во всяком случае, как в продолжение этих

¹ Отсюда и некоторые противоречивые высказывания его на сей счет, встречающиеся преимущественно в гомилиях. См.: *Norris F. N. Universal Salvation in Origen and Maximus // Universalism and the Doctrine of Hell / Ed. by Nigel M. de S. Cameron. Grand Rapids, 1991. P. 35–62.*

² *Crouzel H. Les fins dernières selon Origène. London, 1990. P. 135–150.* Весьма важен контекст этого отстранения: Ориген пишет, что он в живом диспуте с гностиком Кандидом опровергал его взгляды на диавола как злого по своей сущности и обреченного поэтому на гибель. Сам Ориген утверждал, что диавол зол не по природе, а по своей воле, но отрицал мнение, приписываемое ему оппонентом, будто диавол обладает природой, которая должна быть спасена.

видимых и временных, так и в продолжение тех невидимых и вечных веков все наличные существа распределяются сообразно с чином, мерою, родом и достоинствами их заслуг, причем некоторые из них достигнут невидимого и вечного (бытия) на первых же порах, другие — только потом, а некоторые — даже в последние времена, и то только путем величайших и тягчайших наказаний и продолжительных, так сказать многовековых, самых суровых исправлений, после научения сначала ангельскими Силами, потом Силами высших степеней, словом, путем постепенного восхождения к небу — путем прохождения, в некоторой форме наставлений, всех отдельных служений, присущих небесным Силам. Отсюда, я думаю, вполне последовательно можно сделать такой вывод, что каждое разумное существо, переходя из одного чина в другой, постепенно может перейти (из своего чина) во все остальные и из всех — в каждый отдельный чин, потому что всех этих разнообразных состояний преуспеяния и упадка каждое существо достигло собственными движениями и усилиями, которые обуславливаются способностью каждого (существа) к свободному произволению»¹.

Форма вопроса этого длинного рассуждения Оригена не должна смущать, поскольку весь ход мыслей в нем, как и приведенные выше цитаты, убеждают нас, что перед нами типичный риторический вопрос. Александрийский дидакал, исходя из своего основополагающего тезиса, что свободная воля субстанциально присуща всякому разумному существу, предполагает следующий вывод: эта свободная воля (как и разумность) останется неотъемлемым свойством дьявола и бесов навсегда, а потому они *не могут* не обратиться к Богу, поскольку Его Благодать несравнима со злом и пороком всякой твари. Бог *неотвратимо* станет «всем во всем», и покаяние (метанойя) всех

¹ Ориген. О началах. Против Цельса. С. 130–131.

злых и падших духов *столь же неотвратно* последует в конце времен. Не важно, осознавал или нет сам Ориген, что такая неотвратимость покаяния злых существ вступает в противоречие с постулируемым им тезисом о свободе воли. Важно другое: еретическая теория апокатастасиса, хотя и в несколько завуалированной форме развиваемая Оригеном, *абсолютно и принципиально* несовместима с Православием. Само собою разумеется, что в каждом христианине может появляться (и часто действительно появляется) «великая надежда» на то, что все, даже диавол, спасутся. Но при этом христианин должен ясно понимать, что таковая «надежда» в корне несовместима как со Священным Писанием (в том числе со словами Самого Господа), так и с церковным Преданием. Кроме того, следует отчетливо понимать, что эта «великая надежда» ведет к кардинальному разрыву «делания» и «созерцания», без единства которых, как уже говорилось, религия Христова не может существовать, поскольку превратится в пустое умствование. Ибо если *все спасутся*, то отсутствует всякий смысл в христианской жизни, в соблюдении заповедей, в стяжании добродетелей и в аскетических подвигах. Поэтому даже предположение о «восстановлении всех» является потрясением фундаментальных основ христианства, а вследствие этого — одной из «архиерей» в нем. И когда Оригена пытаются оправдать тем соображением, что для него «апокатастасис не был и не мог быть богословской доктриной. Его место — в христианской надежде, а она не постыжает (Рим. 5, 3) и, по словам древних отцов, как огонь разжигает все силы души, указывая путь к милосердию Божию»¹, то здесь имеется либо фатальное непонимание сути религии Христовой, либо элементарная прелесть заблуждающегося ума.

¹ Александр Башкиров, протоиерей. Апокатастасис в Священном Писании, у раннехристианских отцов Церкви и Оригена. С. 262.

Прежде всего, христианскую надежду ни в коем случае нельзя отделять от богословской доктрины, поскольку они соединены «нераздельно и неразлучно». Кроме того, следует принимать во внимание очень существенный факт, что Ориген был церковным дидаскалом, а не «свободным философом», а это требовало от него, как и всякое церковное служение, соблюдения четких рамок в делах и поступках. И если даже всякий порядочный и разумный человек ясно осознает, что он не имеет права высказывать любое свое мнение, тем более следует осознавать это тому, кому вверено церковное служение. И далеко не всякое «частное богословское мнение» имеет право быть высказанным, поскольку *богословское целомудрие* является непременным условием всякого церковного мышления, как и просто целомудрие есть непременное условие нравственной жизни христианина.

Что же касается второго спорного аспекта эсхатологии Оригена — вопроса о тождестве наших воскресших тел телам настоящим, то здесь много неясностей, поскольку в сочинениях александрийского дидаскала имеется значительное количество противоречивых суждений на сей счет¹. Но в целом складывается впечатление, что, «отрицая возможность воскресения тел в их полном настоящем виде и составе, на основании удержанного философией Платона гераклитовского учения о непрерывной и безвозвратной текучести и изменяемости вещей, он с тем вместе утверждает возможность воскресения новых тончайших тел, на основании стоического учения о присущих всем вещам негибнущих силах (*σπερματικαί λόγοι*) жизни и развития»². Кроме того,

¹ Они тщательно собраны и проанализированы в работе: Малеванский Г., *свящ.* Указ. соч. // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. № 6. С. 498–510.

² Там же. С. 505.

«если древние отцы и учителя утверждали тождественность имеющих воскреснуть тел с телами настоящими, основываясь на примере воскресшего Господа, то пример этот решительно никакой не мог иметь силы для Оригена при том своеобразном его взгляде на телесную природу Господа»¹. Последний пункт очень важен, ибо он встает в противоречие с одной из основных интуиций святоотеческой эсхатологии². Правда, следует отметить, что современные апологеты Оригена стремятся полностью исключить все нецерковные элементы в данном аспекте его эсхатологии, стараясь изобразить александрийского дидакала верным последователем св. Апостола Павла (особенно в 1 Кор. 15)³. Но весьма настораживает тот факт, что уже в начале IV века такие святые отцы Церкви,

¹ Малеванский Г., свящ. Указ. соч. // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. № 6. С. 504.

² См. наблюдение: «Истина о том, что тела спасаемых воскреснут подобными прославленному телу Христову, для святоотеческой эсхатологии является общей и очень значимой. По мысли древних Святых Отцов, именно благодаря такому образу воскресшей телесной природы праведников она и обретет те духовные богодарованные свойства, что позволят в будущем веке христианам совоссесть со Христом одесную Бога Отца — по данному дару богоусыновления. В этом прославлении произойдет не только духовное, но и телесное преобразование человека, в котором он обретет равноангельскую жизнь и по дару благодати станет причастником тех Божественных свойств, которыми Бог извечно и неизменно обладает по Своей природе. Залогом подобного грядущего прославления, обожения тел праведников в их будущем воскресении является наша мистическая жизнь в Теле Христовом — Церкви, наше полноценное участие в Церковных Таинствах, а также личная устремленность к духовному союзу с Христом — через молитвенное общение и смиренное духовное “страстотерпчество” как жертвенное сораспятие с Господом на путях христианской жизни» (Малков П. Образ воскресения человеческих тел по учению святых отцов древней Церкви // Эсхатологическое учение Церкви. С. 289–290).

³ См.: *Crouzel H. Les fins dernières selon Origène*, VI. P. 175–200, 241–266.

как св. Мефодий и св. Петр Александрийский, очень резко критиковали в данном плане Оригена. Особенно примечательна критика его св. Мефодием, который в ряду других моментов христианского вероучения (особенно в аскетике) ценил правильные мысли александрийского дидаскала и находился под его определенным влиянием¹. Но в то же время он написал специальный трактат «О воскресении», где «основное содержание высказываний защитников оригенизма сводится к тезису, что все данные Писания о телесном воскресении должны быть поняты в переносном смысле. Речь идет, по их убеждению, не о восстановлении всех материальных элементов прежнего тела, ибо это невозможно, а о его форме (*εἶδος* — вид). Этот “вид”, эта форма восстановления в будущем воскресении образует собою “духовное” тело воскресения, в котором уже не будет места для материальных элементов, слагающих наши земные тела. Бестелесная душа облечется в воскресении в свой восстановленный “вид”»². При этом св. Мефодий отчетливо осознавал, «что подчеркнута спиритуалистические представления Оригена о будущем воскресении могут быть правильно оценены только в том случае, если будут учтены упрощенные грубо материалистические представления, распространявшиеся среди известной части христиан (и еще больше среди людей, интересовавшихся христианством), ожидавших и по воскресении продолжения всех материальных отношений и функций современного земного бытия. Можно сказать, что, борясь с этими наивно натуралистическими представлениями, Ориген впал в противоположную

¹ Это влияние ясно проявляется в диалоге «Пир» св. Мефодия. См.: Patterson L. G. *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*. Washington, 1997. P. 123–140.

² *Михаил (Чуб), архиепископ*. Святой священикомученик Мефодий и его богословие // *Богословские труды*. 1973. № X. С. 48.

крайность, приближающую его систему к гностическим построениям. В связи с этим вера в воскресение теряет в оригенизме то центральное место, которое оно занимает в традиционном церковном учении. Для Оригена воскресение — это не завершающий акт Божия дела в мире, а лишь одна из составных частей общего космического процесса очищения; завершение этого процесса последует в дальнейшем, когда мы освободимся даже от "духовных тел", полученных в воскресении, и когда наши души вновь приобретут свой чисто духовный характер»¹. Следовательно, учение Оригена о воскресении органично вписывается в его концепцию апокатастасиса, а св. Мефодий, поняв всю гибельность и еретичность главных интуиций эсхатологии александрийского дидаскала, встал на защиту церковного Предания. Иногда этого священномученика упрекают в его якобы непонимании и карикатурном изображении взглядов Оригена², но, во-первых, св. Мефодий читал те сочинения Оригена, которые не дошли до нас, а во-вторых, трезвости его видения и церковному чутью следует доверять больше, чем наивному и самоуверенному рационализму современных западных исследователей, не имеющих, как правило, и самого смутного представления о церковном Предании.

Таким образом, в двух принципиальных и кардинальных положениях эсхатологии Оригена (теории апокатастасиса и учении о телесном воскресении) наблюдается коренное расхождение ее с православным вероучением, хотя в этой эсхатологии замечается также столкновение разных, часто противоречивых и несовместимых друг с другом тезисов. Такие разнородные элементы в эсхатологии Оригена даже привели к предположению,

¹ *Михаил (Чуб), архиепископ.* Святой священномученик Мефодий и его богословие // Богословские труды. № XI. С. 48.

² *Crouzel H.* Origen. P. 149; *Patterson L. G.* Op. cit. P. 185.

что у него существовали, собственно, две эсхатологии: одна эзотерическая, для избранных, или «духовных», христиан, а другая — экзотерическая, для «плотских христиан»¹. Однако каких-либо серьезных оснований для выдвижения подобной гипотезы не имеется. Только одно место из сочинения «О началах» можно привести в пользу этой гипотезы, но и оно весьма расплывчато. Здесь говорится: «Святые Апостолы, проповедуя веру Христову, о некоторых предметах, именно то, что они признали необходимым, весьма ясно сообщили для всех, даже для тех, которые казались сравнительно менее деятельными в изыскании Божественного знания; причем основание своего учения они предоставили находить тем, которые сподобились получить от Самого Святого Духа благодать слова, премудрости и разума. О других же предметах Апостолы только сказали, что они есть, но как или почему, умолчали, — конечно, с тою целью, чтобы могли иметь упражнение и показать таким образом плод своего ума наиболее ревностные и любящие мудрость из числа их преемников, то есть тех из них, которые сделались достойными и способными к восприятию истины»². Конечно, здесь явно ощущается налет элитаризма, который, несомненно, чужд духу истинного христианства, как и всякий эзотеризм, но до построения «эзотерической» и «экзотерической» эсхатологии такое рассуждение находится на дистанции огромного размера. Единственное, на что данное рассуждение может указывать, так это на факт наличия некоего напряжения между простыми верующими христианами и их более образованными и искусными в светских науках и в толковании Священного Писания

¹ См. анонимную статью: А. С. Эсхатология Оригена (общая или экзотерическая) // Вера и разум. 1916. № 3. С. 214–235.

² Ориген. О началах. Против Цельса. С. 42.

собратьями, то есть на тот факт, который действительно имел место в истории древней Церкви¹, но значение которого совсем не следует преувеличивать.

Думается, что объяснение всех неувязок и противоречий как в эсхатологии, так и вообще в так называемой «системе» Оригена следует искать в другом направлении. На наш взгляд, здесь имеется случай *богословской шизофрении*, которая прослеживается и у некоторых других родоначальников ересей, но у Оригена выступает вполне отчетливо. Русский исследователь его творчества сделал такое верное наблюдение, что «система» Оригена не чужда «некоторой спутанности, нерешительности и в своем начале и продолжении; и здесь она могла подавать и действительно подавала повод к недоразумениям и нередко до противоположности различным толкованиям. Но в заключении своем (то есть в эсхатологии. — А. С.), в своих последних выводах она представляет такое смешение, такой разлад различных маловяжущихся друг с другом идей, что посторонний исследователь становится совершенно в тупик, не зная, какой из двух или трех мыслей, высказанных одним и тем же умом, дать преимущество перед остальными или как соединить их все воедино, как представить себе ту взаимную связь их, которую они, по всей вероятности, имели в уме творца своего. И ничего странного вследствие этого не представляет собою то явление, что эта система была и есть яблоко раздора для исследователей преимущественно последней частью своей, в которой она, можно сказать, почти с одинаковым успехом была и безусловно осуждаема как система, не имеющая ничего общего с учением Церкви, и безусловно оправдываема как истинно церковная, чисто православная система. Но причину этого

¹ History of Theology. V. I. The Patristic Period / Ed. by A. Di Berardino and B. Studer. Collegeville, 1997. P. 282–283.

алогического явления понять весьма нетрудно. Ориген принял в основание своей системы, кроме правила церковной веры, и некоторые, по его мнению несомненные, метафизические и философские начала и таким образом добровольно возложил на себя нелегкое бремя служения двум не всегда и не везде согласным между собою господам»¹. Именно поэтому столь разноречивы и противоречивы интерпретации наследия Оригена исследователями Нового времени, когда его представляли и представляют то как христианского платоника, то как «библейского богослова», то как «гностика», тяготеющего к различным мифологемам еретического гностицизма, а то и как вполне «церковного мыслителя»². Но порочность всех этих интерпретаций заключается в том, что все они исходят из понимания взглядов Оригена как некоей *системы*, управляемой своей внутренней и непротиворечивой *логикой системы*. Однако служение «двум господам» (ср. Мф. 6, 24) не может породить единой, пусть иногда и внешне противоречивой, но внутренне цельной системы. Это служение, наоборот, с неизбежностью порождает только греховный раскол духа и сознания, то есть все ту же богословскую (или шире — мировоззренческую) шизофрению. Однако, несмотря на все сказанное, необходимо констатировать, что никто не может отрицать заслуг Оригена, например, в аскетическом богословии, поскольку он в ряде существенных моментов проложил путь последующей святоотеческой аскетике³; также он внес большой вклад в разработку библейской текстологии, а кроме того, его произведения интересны

¹ Малеванский Г., свящ. Указ. соч. // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. № 6. С. 495–496.

² Подробно см.: Berner U. Origenes. Darmstadt, 1981. S. 79–94.

³ См.: Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 85–108.

освещением ряда важных аспектов мистического ведения, хотя он в этом плане больше тяготеет к традиции античной философии (особенно к платоновской ветви ее), чем к преданию христианского тайнозрительства¹. Но все эти заслуги меркнут по сравнению с тем вредом, который он нанес Церкви своими лжехристианскими «частными мнениями». Следует помнить, что богословская шизофрения — болезнь заразная, и вирус ее сохраняет свои губительные свойства на протяжении многих веков, что ясно показывает зараза оригенизма, последствия которой сохраняются и поныне.

Весьма характерно, что в V веке преп. Викентий Леринский, вернейший хранитель и толкователь Священного Предания, воздает многие похвалы Оригену. «В этом человеке весьма много столь превосходного, особенного, удивительного, что всякий легко решился бы основываться на его вере во всем, что бы он ни утверждал. Ибо если авторитет доставляется жизнью, то Ориген был весьма трудолюбив, целомудрен, снослив, терпелив... Он обладал таким сильным, глубоким, острым, превосходным умом, что почти всех далеко превосходил. Он был так богато учен и всячески образован, что немного останется в любомудрии божественном, едва ли что есть в любомудрии человеческом, чего бы не знал он в совершенстве...» Однако, воздав величайшие похвалы Оригену, преп. Викентий присовокупляет: «Сила в том, что искушение от столь знаменитого лица, учителя, пророка, не обыкновенное какое-нибудь, но, как последствия показали, чрезвычайно опасное, весьма многих отторгло от целостности веры. Великий и славный Ориген с большим надмением пользовался даром Божиим без границ, потворствовал уму своему, слишком много доверял себе, ни во что ставил

¹ См.: *Crouzel H. Origène et la «connaissance mystique»*. Paris, 1961. P. 524–530.

древнюю простоту христианской религии, воображая себя смыслящим больше всех, и, презирая предания церковные и учительства древних, толковал некоторые места Писаний на новый лад»¹. В этих словах преп. Викентия не только набросан верный психологический портрет Оригена, но и показана опасность раскола его личности и мировоззрения для цельности и единовидности религии Христовой. Церковь потому и осудила Оригена, что вирус богословской шизофрении, носителем и распространителем которого он стал, грозил смертоносными последствиями ее чадам.

Судьба Александрийской школы, после того как ее покинул Ориген (230–231 гг.), неясна во многих деталях, хотя основные черты ее развития доступны обозрению. Преемником Оригена стал Иракл: он «был старше Оригена, но по наставлению в христианской вере был его учеником, а по изучению философских наук у известного в то время Аммония — старшим его товарищем»². Сщмч. Иракл не оставил после себя никакого письменного наследия, и о его богословских взглядах нельзя составить и самого смутного впечатления. Вскоре после смерти епископа Димитрия (примерно в 231–232 гг.) он становится александрийским архиереем, но даже не делает никаких попыток возратить Оригена в его родной город, и Ориген до конца жизни остается в Кесарии Палестинской. Таких же попыток не делает и ученик Оригена — св. Дионисий (конец II века — 264/265 гг.), возглавивший Александрийскую школу после Иракла, а когда тот скончался (247/248), ставший его преемником по Александрийской кафедре. Получив прекрасное

¹ *Преподобный Викентий Леринский. О Священном Предании Церкви.* СПб., 2000. С. 61–65.

² *Лоллий (Юрьевский), архиеп. Александрия и Египет.* СПб., 2001. С. 355.

образование и обратившись в христианство уже в зрелом возрасте, св. Дионисий и по типу своего характера, и по стилю мышления сильно отличался от Оригена. Его не привлекали возвышенные умозрения, а личные симпатии св. Дионисия «тяготели не столько к теоретическим изысканиям, сколько к нравственному усовершенствованию воли, к осуществлению нравственных идеалов в сфере практической деятельности. В его глазах истинный мудрец есть тот, который исполняет все заповеди Господа и ходит путем Его»¹. Св. Дионисий был известен как весьма разносторонний писатель — апологет, толкователь Священного Писания, полемист против возродившегося в его время хилиазма и савеллианства (одной из форм монархианства), но от его многообразной деятельности сохранились, по неизвестным нам причинам, лишь фрагменты². Но и они позволяют сделать вывод, что по своим богословским воззрениям александрийский святитель явно дистанцировался от Оригена, подчеркивая, например, тезис об одновременном творении Богом души и тела человека, приводя явно антиоригенистское толкование рая и т. д.³. Таким образом, Александрийская церковь в лице своих епископов Димитрия, Иракла и св. Дионисия явно отстраняется от еретических идей Оригена, вставая в оппозицию (явную или скрытую) к ним⁴.

Впрочем, в христианском обществе Александрии эти идеи не умерли окончательно и продолжали находить

¹ Дружинин А., свящ. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. СПб., 2007. С. 200.

² См. на сей счет предисловие к русскому переводу этих фрагментов: Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского, в русском переводе / Перевод, примечания и введение свящ. А. Дружинина под редакцией э.о. проф. Л. Писарева. СПб., 2007. С. 33–35.

³ См.: *Biener W. A. Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert.* Berlin; N.Y., 1978. S. 115–133.

⁴ *Ibid.* S. 222–223.

отклик. Считается, что под определенным влиянием Оригена находился Феогност, преподававший в Александрийской школе после св. Дионисия (ок. 265–282)¹. Хотя А. Гарнак и полагает его строгим последователем Оригена², но от главного сочинения Феогноста под названием «Ипотипосы», которое представляло собой очерк систематического изложения основ христианского вероучения, сохранилось лишь четыре фрагмента и чрезмерно сжатый обзор его содержания у св. Фотия Константинопольского. Данное произведение, вероятно, касалось преимущественно учения о Святой Троице и христологии³. Высказывание Феогноста о Сыне как твари (*κτίσμα*) для III века не имело еще явно еретических ассоциаций, но суждение о том, что Сын управляет только разумными существами (*τῶν λογικῶν*), восходит, скорее всего, к Оригену. Однако других рельефно выраженных оригенистских мотивов в «Ипотипосах» не встречается. О преемнике Феогноста — Пиерии, преподававшем в Александрии примерно с 282 года до начала IV века, имеется такое сообщение блж. Иеронима: «Пиерий, пресвитер Александрийской церкви, при императорах Каре и Диоклетиане, в то время, когда этой церковью управлял епископ Феона, с великой славой учил народ и дошел до такого совершенства в составлении проповедей и разных сочинений, которые доселе существуют, что назывался младшим Оригеном. Известно, что он отличался удивительным аскетизмом и был подвижником добровольной нищеты, что был сведущ в диалектическом

¹ *Quasten J. Patrology. V. II. Westminster, 1992. P. 109.*

² «Einen Origeneshöhler strictester Observanz» (*Harnack A. Die Hypotyposen des Theognost // Texte und Untersuchungen zur Geschichte des altchristlichen Literatur. Bd. 24, 3. Leipzig, 1903. S. 92.*)

³ Подробный обзор его по сохранившимся сведениям см.: *Radford L. B. Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. Cambridge, 1908. P. 1–43.*

и ораторском искусстве и что после гонения все остальное время своей жизни провел в Риме. Есть его весьма обширное слово о пророке Осии, которое, как это само сочинение показывает, было произнесено в Навечерие Пасхи»¹. Название «младший Ориген», употребленное блж. Иеронимом, относится только к проповеднической и литературной деятельности Пиерия, но не к содержанию его мирозерцания. Но и оно, вероятно, в какой-то мере тяготело к взглядам Оригена². По крайней мере, тот же св. Фотий указывает, что Пиерий придерживался теории предсуществования души. Очень некорректен и его тезис о том, что Святой Дух уступает в славе Отцу и Сыну. Поэтому можно предполагать, что в лице Пиерия александрийское богословие «качнулось» в сторону некоторых неправомысленных идей Оригена. Скорее всего, подобные неправомысленные тенденции в Александрийской церкви и заставили св. Петра, бывшего предстоятелем этого града в 300–311 годах, а до того некоторое время преподававшего в «огласительном училище»³, подвергнуть их резкой критике. В частности, касаясь антропологии, св. Петр четко указывает, что «внутренний» и «внешний» человек наш были сотворены Богом одновременно, а поэтому решительно отмежевывается от теории предсуществования душ. По его словам, «нельзя допустить, что души согрешили на небе прежде соединения с телом. Это учение принадлежит философии греческой и чуждо тем, которые желают о Христе жить благочестиво»⁴. Кроме того, оригеновское учение

¹ Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. Киев, 1910. С. 300.

² См.: *Radford L. B.* Op. cit. P. 44–57.

³ Подробное описание жизни св. Петра см. в кн.: *Vivian T.* St. Peter of Alexandria. Bishop and Martyr. Philadelphia, 1988. P. 8–86.

⁴ *Чистосердов Е.* Св. Петр Александрийский. Его жизнь и деятельность. Харьков, 1901. С. 30–31.

о воскресении мертвых также вызывает у этого священномученика сильный отпор. Для него совершенно очевидно, что наше воскресение будет совершаться по образу Воскресения Христова, а «воскресшие тела будут не новые, чуждые нам, но наши настоящие тела», хотя они и изменятся, обретя качество нетления¹. Следует отметить, что подобный антиоригенизм св. Петра Александрийского подвергается сомнению на том основании, что его сочинения плохо сохранились и их рукописная традиция весьма смутна²; но одновременно признается, что, хотя александрийский священномученик и не был антиоригенистом, он, тем не менее, «отвергал некоторые учения Оригена»³. Но поскольку, на наш взгляд, нет никакой разницы между «антиоригенизмом» и «опровержением некоторых учений Оригена», постольку св. Петра следует считать тем богословом, который чувствовал всю порочность исходных посылок Оригена и видел их серьезную опасность для Православия. Следовательно, в Александрийской школе доникейской эпохи мы наблюдаем два различных, а часто противоположных и сталкивающихся течения богословской мысли: одно вливалось в полноводный поток Православия, а другое, отделившееся от этого потока, терялось в сухих песках еретических хитросплетений.

Обращаясь к становлению христианского богословия в западной части Римской империи, в первую очередь следует сказать несколько слов о двух выдающихся личностях — св. Иринее Лионском и св. Ипполите Римском. Их объединяет тот факт, что оба эти церковных мыслителя, живя на латинском Западе, писали на греческом

¹ *Чистосердов Е.* Св. Петр Александрийский. Его жизнь и деятельность. С. 31–38.

² *Vivian T.* Op. cit. P. 87–138.

³ *Ibid.* P. 119.

языке. Это связано с тем обстоятельством, что распространение Благой Вести как в Галлии, так и в Риме проходило первоначально в грекоязычной среде (включая иудеев диаспоры) и «латинизация», например, Римской церкви завершилась только к середине III века, но и тогда христианский Запад, используя в своем церковном обиходе латинский язык, знал и греческий¹. Что касается св. Ирины, то жизненный путь этого святителя сделал его посредником между двумя половинами христианского мира². Став, наверное, с самого детства учеником одного из апостольских мужей — св. Поликарпа Смирнского, который сам был учеником св. Апостола Иоанна Богослова, будущий Лионский архипастырь сызмальства напитался благодатными соками живого Предания³, получив в то же время весьма приличное светское образование⁴. Приблизительно в середине II века св. Ириной вместе со своим учителем прибыл в Рим, а затем перебрался в Галлию, где и провел основную часть жизни. Здесь он познакомился с представителями различных гностических сект, весьма распространенных в Галлии, в результате чего и появился его основной труд «Против ересей». Полемизируя

¹ См.: *Bardy G.* La question des langues dans l'Église Ancienne. Paris, 1958. P. 74–121.

² См. нашу статью: *Сидоров А. И.* Святой Ириной Лионский. Его жизнь, творения и богословие // *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2. М., 2011. С. 400–409.

³ Ср.: «Ириной продолжительное время был учеником епископа Смирнского, основательно усвоил от него церковное Предание, через него входит в связь с Апостолом Иоанном и в то же время воспринял дух и направление, какие отличали его великих учителей» (*Федченко С. А.* Святой Ириной Лионский. Его жизнь и литературная деятельность. СПб., 2008. С. 124).

⁴ Отмечается, что св. Ириной был хорошо знаком с античными классиками (Гомером, Гесиодом, Софоклом и пр.), хотя его и нельзя назвать блестящим ритором. См.: *Benoit A.* Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie. Paris, 1960. P. 60–65.

против них, св. Иринея оставил после себя, по выражению одного исследователя, «самую удовлетворительную попытку представить систематический опыт христианского богословия в тот формативный период, который простирается от Нового Завета до начала арианских споров»¹. В учении о Святой Троице им подчеркивается единство трех Лиц, но средоточием всего богословского мировоззрения Лионского архипастыря являлись христология и сотериология. По словам А. Спасского, у св. Иринея «Христос становится центром религиозной жизни человечества, высшим ее наполнением и выражением»². В христологии этого святого преобладает акцент на единстве Богочеловека (*εἰς καὶ αὐτός*) и, при признании двух естеств Его, такой же акцент на реальности человечества Христа³. Весьма большую роль у св. Иринея играет идея обожения, и именно ему принадлежит замечательная формула этой идеи: «Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы (человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим»⁴. В общем можно сказать, что в лице св. Иринея Лионского раннехристианская богословская мысль доникейского периода достигла одной из самых высших точек своего развития.

Что же касается св. Ипполита Римского, то его личность и творчество издавна вызывали споры, хотя и в XIX, и в XX веке предпринимались попытки свести скудные и противоречивые сведения источников к единому знаменателю, набросав таким образом некий

¹ *Lawson J.* The Biblical Theology of Saint Irenaeus. London, 1946. P. 293–294.

² *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914. С. 26.

³ См.: *Houssiau A.* La Christologie de saint Irénée. Louvain — Gembloux, 1955. P. 223–224.

⁴ *Св. Иринея Лионский.* Творения. М., 1996. С. 292–293.

единый образ святого отца¹. Но и в начале XX века усиленно подчеркивалась загадочность этой личности; особенно акцентировалась чрезвычайная запутанность агиографической традиции, говорящей по крайней мере о трех св. Ипполитах (Римском, Антиохийском и подвизавшемся в Порто)². Известная статуя со списком трудов, написанных якобы св. Ипполитом Римским, найденная в Риме в 1551 году, не столько прояснила проблему личности и творений его, сколько всерьез ее запутала³. Очень приблизительно, но выход из этого запутанного вопроса намечается в следующем направлении: было два Ипполита, живших в первой половине III века и писавших на греческом языке. Один жил на греческом Востоке и являлся епископом (кафедра неизвестна); ему принадлежат такие сочинения, как «Толкование на Книгу Пророка Даниила», «Толкование на Песнь песней», «Об Антихристе» и др. Другой же Ипполит был оппонентом папы Каллиста и зачинщиком раскола в Римской церкви, а также, наверное, первым антипапой; основным его сочинением является труд «Опровержение всех ересей», хотя ему принадлежат и другие сочинения⁴. Данная гипотеза нуждается еще в очень серьезной разработке, поэтому на сегодняшний день можно лишь говорить о «загадке двух Ипполитов», а, соответственно, выяснить их подлинное место

¹ Очень серьезная попытка такого рода была предпринята в России в конце XIX века. См. предисловие к переводу его сочинений: Творения святого Ипполита, епископа Римского. Вып. I. Казань, 1898. С. III–LVII.

² См.: *D'Alès A.* La théologie de saint Hippolyte. Paris, 1906. P. I–II; XI–XXIV.

³ См.: *Brent A.* Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Leiden; N.Y.; Köln, 1995. P. 115–367.

⁴ См.: *Moreschini C. and Norelli E.* Early Christian Greek and Latin Literature. A Literal History. Penbody, 2005. P. 232–247.

в истории раннехристианской письменности и богословия предстоит будущим исследователям.

Собственно же латинская христианская письменность возникает с переводов Священного Писания на латинский язык¹. А затем Северная Африка становится, по выражению одного ученого, средоточием (*le foyer*) западной христианской мысли вплоть до начала IV века². Именно из этой области и происходил первый христианский апологет на латинском Западе Минуций Феликс, известный лишь одним своим диалогом под названием «Октавий», написанным во II — первой половине III века. По словам русского переводчика этого диалога протоиерея П. Преображенского, «сочинение Минуция Феликса заслуживает особенного внимания не столько положительным раскрытием содержания и внутренней силы христианской истины, сколько тем, что в последовательном и живом изложении представляет все, что говорили с одной стороны образованные язычники II века против христианской веры и в защиту языческой религии, а с другой стороны образованные между христианами — в отпор обвинениям и доводам язычников»³.

Конечно, центральной фигурой в доникейской латинской христианской письменности и богословии является Тертуллиан. По характеристике С. Л. Епифановича, «основными чертами характера Тертуллиана является чисто римский реалистический склад ума и пылкая горячность пунийца. Ум Тертуллиана положительный, практичный. Никакой склонности к умозрению он не имеет. Его ум, таким образом, был более всего приспособлен к мировоззрению стоиков. Реальным бытием для Тертуллиана

¹ Фокин А. Р. Латинская патрология. Т. 1. М., 2005. С. 22–27.

² Labriolle P., de. Histoire de la littérature latine chrétiennes. Paris, 1924. P. 79.

³ Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 225.

являются не общие понятия и идеи, а внешняя ощущаемая действительность. Истинное познание для него составляют не разум, а чувства. Реализм Тертуллиана не остался без влияния на его догматические и этические воззрения. Для Тертуллиана не казалось чем-то предосудительным переносить чувственные, грубо-реальные представления в область догматики»¹. Подобный «реализм» карфагенского христианского мыслителя сочетался с тем, «что вместо всяких философских и диалектических доказательств истины церковного учения, доказательств, опирающихся на внутреннее чувство и убеждение, Тертуллиан ищет внешнего и обязательно заверения истины в авторитете Церкви»². Однако, несмотря на такой «неумозрительный» и реалистический характер личности Тертуллиана, он во многом стал создателем латинской богословской терминологии. Отличает Тертуллиана и активная литературная деятельность: из его трудов сохранилось 31 произведение, и все эти труды можно подразделить на апологетические, догматико-полемические и нравственно-аскетические³. Будучи ярким апологетом, боровшимся с греко-римским язычеством и философией и в то же время подвергавшимся их влиянию, особенно влиянию стоицизма, Тертуллиан как догматист проявился в своих полемических сочинениях, прежде всего антигностических⁴. Его опорой

¹ *Епифанович С. Л.* Лекции по патрологии (Церковная письменность I–III веков). СПб., 2010. С. 419.

² *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. I. Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 396.

³ См.: *Фокин А. Р.* Указ. соч. С. 47–63. Здесь же (с. 61) отмечается, кстати, что «сочинениям Тертуллиана присущ свой неповторимый стиль, отличающийся экспрессивностью, короткими предложениями, обилием вопросов, за которыми следуют краткие ответы, антитезами, игрой слов».

⁴ О характерных чертах полемики Тертуллиана см.: *Moingt J.* *Théologie trinitaire de Tertullien*. Т. 1. Aubier, 1964. P. 137–182.

в этом было как церковное Предание (*regula fidei*), так и Священное Писание¹. Среди антигностических произведений Тертуллиана выделяется обширный трактат «Против Маркиона», который «содержит в себе практически все основные положения христианства, служит своеобразным учебником по сектоведению и по Священному Писанию обоих Заветов»². Здесь обнаруживается характерная черта полемики карфагенского пресвитера: опровергая тезисы оппонентов, он быстро переходит к изложению положительных моментов христианского вероучения. В частности, полемизируя с начавшимся еретическим движением монархиан в сочинении «Против Праксея», он «дал изложение учения о Святой Троице настолько полное и многостороннее, в общем — отчетливое и связанное, что его труд составляет эпоху в истории этого догмата»³. И хотя субординационизм у Тертуллиана «выступает резче, чем у предшествующих писателей»⁴, тем не менее он излагает триадологию в сугубо ортодоксальных тонах, учитывая, естественно, специфику доникейской эпохи с ее еще слабо разработанной терминологией. Столь же ортодоксальный характер имеет и христология карфагенского христианского мыслителя: ему, например,

¹ Причем в отношении последнего характерен сам его подход: «Рассуждать, по словам Тертуллиана, прежде всего должно только о том, кому принадлежат Писания (*cujus sint Scripturae*), чтобы не допускать к ним того, кому они не принадлежат. Писания принадлежат только Церкви; еретиков же и допускать не нужно к состязанию о Писании; они не христиане и не имеют никакого права на христианские Писания» (*Священномученик Иларион (Троицкий)*). Творения. Т. 2. М., 2004. С. 71).

² *Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан*. Против Маркиона в пяти книгах / Перевод с латинского языка, вступительная статья и комментарии А. Ю. Братухина. СПб., 2010. С. 39.

³ *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. С. 81.

⁴ Там же. С. 101.

принадлежит классическая формула, что «во Христе — две сущности (субстанции) в одном Лице» (*duae substantiae in una persona*)¹. И вообще, очевидно, что «Тертуллиан имел самое ясное и отчетливое представление о неслитном и неизменном соединении двух естеств во Христе при ипостасном их в Нем единстве»². Следует еще присокупить, что в своем нравственном учении Тертуллиан восхваляет девство, хотя и не отрицает значимость для христиан супружеской жизни; правда, в монтанистский период для него был характерен более жесткий ригоризм в отношении нравственных норм христианской жизни³.

Примечательно, что следующий яркий представитель латинской церковной письменности, свт. Киприан Карфагенский, уже во взрослом возрасте обратившийся в христианство и мученически скончавшийся в 257 году, весьма ценил Тертуллиана. По свидетельству блж. Иеронима, он «имел обыкновение никогда ни одного дня не пропускать без чтения Тертуллиана» и часто говорил своему нотарию: «Дай учителя», подразумевая Тертуллиана⁴. Являясь прежде всего архипастырем, озабоченным духовным здоровьем своей паствы, свт. Киприан «был гений практического христианства, развившегося на Западе, христианства в его церковной организации, дисциплине»⁵. А поэтому экклесиология и стала преимущественно той областью христианского

¹ См.: *Cantalamesa R.* La cristologia di Tertulliano. Friburgo, 1962. P. 159–161.

² *Сильвестр (Малеванский), архим.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 4. СПб., 2008. С. 80.

³ См.: *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм. С. 65–67.

⁴ См.: *Блж. Иероним Стридонский.* О знаменитых мужах, 35 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. Киев, 1910. С. 289.

⁵ *Скурам К. Е.* Святые отцы и церковные писатели доникейского периода (I–III вв.). Сергиев Посад, 2005. С. 157.

вероучения, где особенно расцвел талант карфагенского священномученика. В своей же экклесиологии он особенно акцентировал таинство единства Церкви. Так, «таинственное единение Христа с Церковью св. Киприан уподобляет смешению воды и вина в Чаше Господней. Как вино и вода неразрывно и тесно соединяются между собою и не могут отделяться одно от другого, так точно никто не может отделить от Христа Церковь, то есть народа, составляющего Церковь (*plebem in ecclesia constitutam*), твердо и непоколебимо пребывающего в вере и связанного всегдашнею неразрывною любовью»¹. Таким образом, в лице св. Киприана Карфагенского учение о Церкви в доникейском богословии получило достаточно ясное оформление. «До Киприана вопрос о Церкви уже подвергался более или менее широкому обсуждению (у св. Игнатия, св. Ириней, Тертуллиана), но св. Киприан объединил добытые раннейшей догматической мыслью результаты, подробнее развил их, дополнил новыми догматическими положениями, и его учение о Церкви представляется уже в виде сравнительно цельной системы»².

Совсем иной характер носили богословские взгляды современника свт. Киприана — римского пресвитера Новациана. В историю западной Церкви он вошел как один из первых антипап, порвавший с папой Корнилием и образовавший собственную общину. Новациан занял крайне ригористическую позицию по отношению к «падшим» (*lapsi*) во время гонений на христиан, а поэтому его последователи, составившие особую секту, называли себя «чистыми», претендуя на роль единственной истинной Церкви Христовой³. Главное произведение Новациана

¹ *Иларион (Троицкий), свщмч.* Творения: В 2 т. Т. 1. М., 2004. С. 261.

² *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии. С. 513.

³ *D'Alès A.* Novatien. Étude sur la théologie Romaine au milieu du III siècle. Paris, 1924. P. 138–169.

«О Троице» представляет собою пространное толкование «правила Истины» (*regula Veritatis*), то есть крещального символа Римской церкви¹. По выражению одного исследователя, этот трактат «делает Новациана истинным первопроходцем (*pioneer*) и основателем римского латинского богословия», поскольку он не происходил, в отличие от своих предшественников, из Северной Африки². В тринитарном учении Новациана (преимущественно касающемся первых двух Лиц Троицы) явно заметен субординационизм, объясняемый, по мнению Р. де Симоне, философской погрешностью, поскольку он свойства физической сущности (*entity*) переносит на метафизическую область, где законы физического существования теряют свою ценность³. По другому объяснению, «пытаясь избежать двоебожия, Новациан впадает в субординационизм, который все равно приводит к своего рода двоебожию, в котором Сын является не таким же высшим Богом, но Богом, так сказать, второго порядка, вторичным Богом», поскольку римский христианский мыслитель путает природные и ипостасные свойства⁴. Однако, несмотря на эти «протоарианские симптомы», триадология Новациана представляет собою яркое явление в доникейском богословии. В христологии же он, полемизируя против докетизма и адопционизма, подчеркивает, что Христос есть истинный Бог и истинный человек, одновременно акцентируя теорию «взаимообщения свойств» двух естеств во Христе⁵. Поэтому заслуги

¹ D'Alès A. *Novatien. Étude sur la théologie Romaine au milieu du III siècle*. Paris, 1924. P. 84.

² См.: De Simone R.J. *The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A Study of the Text and the Doctrine*. Roma, 1970. P. 7.

³ De Simone R.J. *The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A Study of the Text and the Doctrine*. Roma, 1970. P. 181.

⁴ Фокин А. П. Указ. соч. С. 225.

⁵ De Simone R.J. *Op. cit.* P. 81–82.

Новациана в развитии латинской теологии хотя нельзя преувеличивать, но и нельзя отрицать.

Наконец, оставив в стороне таких не очень ярких писателей и мыслителей, как Викторин Петавский, Коммодиан и Арнобий¹, можно сказать несколько слов о Лактанции. Прожил он весьма богатую жизнь, родившись приблизительно в середине III века и дожив почти до Никейского Собора 325 года. Обладая широкой эрудицией, Лактанций выступает в доникейскую эпоху как один из наиболее значимых западных богословов. По характеристике русского ученого, «ум Лактанция, хотя и неглубокий, но зато способный к мышлению довольно последовательному, живой и острый, благодаря Лактанциевой профессии риторика еще более приспособившийся к тому, чтобы быстро схватывать слабые пункты в аргументации и вообще в рассуждениях сторонников взглядов, им оспариваемых, из принимаемых последними положений делать выводы, явная несообразность которых делает для всех очевидной и нелепость самых тех положений. Писатель обладал при этом редкой способностью пояснять свои мысли как нельзя более подходившими к делу примерами и излагать эти мысли так же живо, как живо появлялись они в его сознании. Эти свойства дарования, ценимые в каждом писателе, который владеет ими, особенно ценны в древнем апологете, на котором лежала нелегкая задача дать апологию христианства не только основательную, но и в литературном отношении безукоризненно составленную, написанную живо, увлекательно и остроумно»². В главном труде Лактанция «Божественные установления» прослеживается несомненный философский колорит, который

¹ О них см.: Фокин А. Р. Указ. соч. С. 238–281.

² Садов А. Древнехристианский церковный писатель Лактанций. СПб., 1895. С. 236–237.

заметен, например, в таком высказывании: «Причина пороков кроется в незнании самих себя: если кто познает истину, тот разрушит эту причину, узнав, куда следует направляться и каким образом следует проводить свою жизнь. Я кратко изложу суть этих знаний, ибо никакую религию нельзя принять без философии и никакая философия не может быть понята без религии»¹. Правда, собственно «интеллектуальная составляющая» в творчестве Лактанция не особенно впечатляет, поскольку он был больше ритором, чем мыслителем². И тем не менее он в своих произведениях затрагивает самый широкий спектр проблем христианского вероучения — от учения о Боге до эсхатологии³. В определенной степени Лактанций подводит итоги развития западной христианской мысли в доникейский период.

Безусловно, богатство и разнообразие тем, разработанных или затронутых в доникейском богословии, намного превосходит те тенденции, которые были бегло намечены нами выше. Но важно то, что именно эти тенденции, по нашему мнению, определили все последующее развитие церковного вероучения. В доникейском богословии Церковь начала выполнять ту задачу самосознания себя, о которой Н. И. Сагарда пишет так: Церковь «должна была сама сознать себя, сделать своим достоянием спасительную мысль Божию, чтобы поистине обладать ею. Божественное сокровище, вверенное Церкви, не могло оставаться мертвым сокровищем: она призывалась, в силу присущей ей внутренней потребности, сознать основания своего исповедания. Эта необходимость подкреплялась

¹ *Лактанций*. Божественные установления. Книги I–VII / Перевод с латинского, вступительная статья, комментарии и указатель В. М. Тюленева. СПб., 2007. С. 37, 22.

² *Садов А.* Указ. соч. С. 239.

³ *Фокин А. Р.* Указ. соч. С. 292–338.

еще миссией Церкви: она должна была призвать народы к подножию Креста и призванных воспитывать в вере. Но осуществление этой миссии содержало для Церкви задачу — дать содержанию своей веры определенное, живое выражение. Церковь не только должна была сказать, что она верует, но и во что она верует, каков смысл и содержание вверенных ей истин Откровения, и должна была сказать так, чтобы это было понятно, осязаемо и постижимо как для вступающих в нее, так и для ее собственных членов, — только так возможно самосозидание Церкви в направлении внутрь и вовне»¹. Дальнейшее осуществление этой задачи Церкви предстояло последующим поколениям христианских богословов.

¹ Сагарда Н. И. Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.), ее главнейшие направления и характерные особенности // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 2003. С. 645.

ЧАСТЬ I
АЛЕКСАНДРИЯ



НАЧАЛО АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ ШКОЛЫ: ПАНТЕН. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ¹

Глава I Проблема возникновения Александрийской школы

О проникновении христианства в Египет и первых шагах Церкви Христовой на египетской земле мы имеем очень скудные сведения. Вероятно, самым первым указанием на проникновение религии Христовой сюда может служить повествование «Деяний Святых Апостолов» об обращении трех тысяч в день Пятидесятницы. Среди них упоминаются жители *Египта и частей Ливии* (Деян. 2, 10), то есть иудеи диаспоры, которая в Египте была одной из самых многочисленных в Древнем мире, составляя, по подсчетам ученых, примерно восьмую часть населения этой страны. Поэтому с очень большой долей вероятности можно предполагать, что эти обратившиеся египетские иудеи и стали первыми из тех, кто бросил семена Благовествования в египетскую почву².

¹ Печатается по: Ученые записки Российского Православного Университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. (Патрология). М., 1998. С. 56–138.

² См.: Griggs C. W. Early Egyptian Christianity. From Its Origins to 451 C.E. Leiden, 1991. P. 13–17.

Но, судя по всему, данные семена, будучи разрозненными и немногочисленными, не принесли богатых всходов, ибо Евсевий Кесарийский свидетельствует (*Церк. ист.* II, 16)¹, что Евангелист Марк «был первым послан в Египет, проповедывал там Евангелие, им написанное, и основал церкви в самой Александрии. Его проповедь сразу же привлекла такое множество уверовавших мужчин и женщин, усердно упражнявшихся в любомудрии, что Филон решил написать об их занятиях...» (далее у Евсевия следует описание жизни «терапевтов», членов одной из иудейских сект, которых он ошибочно принимал за христиан). Помимо свидетельства Евсевия, есть еще сообщение анонимного автора «Псевдо-Климентин», гласящее, что у истоков египетского христианства стоит и личность Апостола Варнавы². Апостольское происхождение Египетской церкви подтверждают и «Акты св. Марка», которые, по мнению В. В. Болотова, восходят к первым десятилетиям II века³. И хотя детали исторического бытия этой церкви до конца II века покрыты весьма густым мраком неизвестности⁴, однако сомневаться в том, что в Александрии существовала преемственность православных епископов, имеющая апостольское происхождение, вряд ли

¹ Все ссылки на это сочинение Евсевия будут даваться по русскому переводу: *Евсевий Памфил*. Церковная история. М., 1993 (далее — *Церк. ист.*).

² *Trevijano R.* The Early Church of Alexandria // *Studia Patristica*. Vol. XII, pars 1. 1975. P. 471.

³ *Болотов В. В.* День и год мученической кончины св. евангелиста Марка // *Христианское чтение*. 1893. № 11–12. С. 425–431. Копты гордятся апостольским происхождением своей церкви. Написанная на арабском языке (но основывающаяся на древних коптских источниках) «История патриархов коптской Александрийской церкви» достаточно подробно останавливается на житии и деяниях своего основателя (см.: *Atiya A. S.* A History of Eastern Christianity. London, 1968. P. 25–28).

⁴ *Hardy E. R.* Christian Egypt: Church and People. N.Y., 1952. P. 11–12.

приходится¹. Находки папирусов с фрагментами текстов Нового Завета подтверждают наличие *ортодоксальной Церкви* в Египте в самое раннее время: один папирус датируется началом II века и еще четыре — рубежом II–III веков (помимо этого, около тридцати папирусов восходят к III веку)². Это показывает зыбкость гипотез тех западных ученых (в основном протестантского направления — В. Бауэра и др.), которые утверждают, будто египетское христианство первоначально было почти сплошь еретическим и что в нем до конца II века отсутствовало всякое различие между ортодоксией и ересью³. Древние александрийские манускрипты Священного Писания, дошедшие до нас, отличаются высоким профессионализмом и изящной техникой письма. Данное обстоятельство ясно свидетельствует о факте высокой культуры многих членов Александрийской церкви⁴. Другими словами, «образовательный ценз» александрийских христиан уже в доникейский период истории Церкви был достаточно высоким. Факт сей не вызывает большого удивления,

¹ Лоллий (Юрьевский), архиеп. Александрия и Египет // Богословские труды. 1980. Сб. 21. С. 186–208.

² Aland K. und Aland B. Der Text des Neuen Testament. Stuttgart, 1982. S. 67–74.

³ Этот тезис подвергается критике и со стороны ряда здравомыслящих западных исследователей. Например, К. Г. Робертс указывает, что от II века сохранилось 10 манускриптов египетского происхождения с текстом Священного Писания (семь ветхозаветных и три новозаветных) и 4 рукописи небиблейского содержания. Из них только «Евангелие от Фомы» может (причем с очень большой натяжкой) быть отнесенным к гностическо-еретическим произведениям. А поэтому экстраполировать наличие преобладающего влияния гностических сект в Египте этого периода, как считает ученый, вряд ли возможно. См.: Roberts C. H. Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt. London, 1979. P. 12–14.

⁴ Lee G. M. Eusebius on St. Mark and the Beginnings of Christianity in Egypt // Studia Patristica. Vol. XII, pars 1. 1975. P. 422–431.

если учитывать то известное обстоятельство, что Александрия с эпохи эллинизма являлась столицей образованности греко-римского мира.

Истоки Александрийской школы, как и всего египетского христианства, как было сказано выше, покрыты мраком¹. Правда, блж. Иероним (*О знамен. мужах*, 36)² роняет фразу, что в Александрии «по некоторому древнему обычаю со времен Евангелиста Марка всегда были церковные учителя (*ecclesiastici doctores*)», но никак не конкретизирует свое слишком общее и неопределенное высказывание. Поэтому делать из одной только данной фразы далеко идущие выводы вряд ли представляется целесообразным. Конечно, нельзя сказать, что совсем лишено вероятности предположение, высказанное В. Дмитриевским относительно того, что Александрийская школа «была основана ев. Марком, проповедывавшим Евангелие в Александрии около 60 года по Р. Х. ...Невероятным представляется то обстоятельство, чтобы ев. Марк, обративший в Александрии ко Христу такое

¹ Мы оставляем за рамками своего исследования личность и мирозерцание Филона Александрийского, который является отдаленным прообразом представителей христианской Александрийской школы. В частности, Филон, подобно им (хотя и в значительно большей степени), свободно общается на языке греческой философии, но выражает посредством такого языка содержание ветхозаветного Откровения, которое было чуждо эллинскому мирозерцанию. См.: *Nikiprowetzsky V. Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Lille, 1974. P. 213.* В силу этого, как замечает один современный светский исследователь, «система Филона — это не свободное творчество ума: отправной и конечной точками всех его построений является Писание» (*Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М., 1991. С. 213*). Филон, конечно, оказал определенное влияние и на Климента Александрийского, и на Оригена, но прямой генетической связи между его мирозерцанием и их богословием нет.

² Это сочинение блж. Иеронима цитируется в нашей книге по переводу: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. Киев, 1910. С. 258–314.

множество мужей и жен, что вера наполнила весь город и он вынужден был основать в Александрии отдельную самостоятельную церковь, не позаботился об устройстве христианской школы в таком городе, как Александрия, — городе, в котором уже в его время процветала ученость язычников и иудеев и в котором, следовательно, христианству угрожала наибольшая опасность»¹. В принципе, к аналогичным гипотезам склоняются и некоторые современные исследователи. Например, Ф. Периколи Ридольфини считает, что к концу I века (примерно при епископе Аниане: 62–84 гг.) в Александрии действовала катехизическая школа, по типу своему близкая к современным ей иудейским школам (ибо большинство александрийских христиан, как считает этот ученый, принадлежало к обращенным иудеям), которая во второй половине II века была лишь реформирована Пантенем, придавшим ей более «эллинский» характер². Однако подобного рода гипотезы, хотя и не лишены чисто априорной вероятности, не верифицируются данными источников. Хотя вполне возможно, что ряд памятников древнецерковной письменности был создан в Александрии («Послание Варнавы», «К Диогнету») ³ и что насыщенный «интеллектуальный климат» этого града предполагал преподавательско-миссионерскую деятельность некоторых образованных христиан⁴, но имен александрийских дидаскалов до 80-х годов

¹ *Дмитриевский В.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 9.

² *Pericoli Ridolfini F.* Le origini della scuola di Alessandrina // *Revista degli Studi Orientali*. Vol. 37. 1962. P. 211–230.

³ Об этих памятниках, как и об Афинагоре, см. нашу книгу: *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности // *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2. М., 2011. С. 148–159, 264–295, 338–356.

⁴ Р. М. Грант справедливо, на наш взгляд, проводит аналогию между ситуацией в Александрии с положением христианского образования в Риме и Антиохии, где святые Иустин и Феофил открыли частные

II века, за исключением Афинагора (учитывая, естественно, многочисленные оговорки), мы не знаем.

Некоторый свет (впрочем, очень тусклый) на духовно-просветительскую деятельность христиан в Александрии проливает одно сообщение Климента Александрийского. В начале своего сочинения «Строматы» он замечает, что его труд «не представляет собою произведения, написанного искусственно (*τεταχρασμένη*) и на показ (*εἰς ἐπίδειξιν*), но оно собирается (*ῥησαυρίζεται*) как памятные записки для меня на старость, как лекарство против забывчивости — безыскусственный образ и набросок (*σχιογραφία*) тех светлых и одушевленных слов, которые я удостоился слышать, и мужей блаженных и истине достославных. Один из них жил в Элладе, иониец; [два] других — в Великой Греции (один из них был

«философско-христианские» школы (см.: *Grant R. M. Theological Education at Alexandria // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Person and J. E. Goering. Philadelphia, 1986. P. 181*). Несомненно, что само положение Александрии, как града в высшей степени космополитического, жители которого к тому же высоко ценили умственный труд, должно было наложить и очень специфичный отпечаток на личность христианских дидаскалов здесь. По яркой характеристике Ф. В. Фаррара, «в таком городе, как Александрия, с его Музеем, его библиотеками, его лекциями, его школами философии, его блистательной синагогой, его заведомыми атеистами, его глубокомысленными восточными мистиками, Евангелие было бы бессильно, если бы оно не в состоянии было произвести учителей, которые были бы способны встречать языческих философов, иудейских платоников и восточных эклектиков на их собственной почве. Такие мыслители отказали бы в своем внимании людям, которые не могли понять их логических доводов, сочувствовать их недоуменным вопросам, опровергать их основные доводы и встречать их в духе христианской любезности. Для различных целей требовались и различные средства. Где был бы бесполезным Климент Римский, там становится глубоко влиятельным Климент Александрийский. Где Тертуллиан вызвал бы только презрение и негодование, там Ориген склонял передовых язычников к вере во Христа» (*Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви: В 2т. Т. 1. Петроград, 1902. С. 238–239*).

из Кили-Сирии, другой — из Египта); третьи — на востоке: один происходил из Ассирии, другой жил в Палестине, первоначально еврей. Встретясь же с последним (по силе он был первым), я успокоился, в Египте уловив его скрывающегося. Поистине сицилийская пчела (*Σικελική τῷ ὄντι ἦν μέλιττα*), он, собирая цветы с пророческого и апостольского луга, зародил в душах своих слушателей некое чистое сокровище ведения (*ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα*)». Далее Климент говорит о всех своих учителях: «Сохраняя же неповрежденным истинное предание блаженного учения (*τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σώζοντες διδασκαλίας παράδοσιν*), [полученное] непосредственно (*εὐθύς*) от Петра и Иакова, Иоанна и Павла, святых Апостолов... они, с Божией помощью, дожили и до нашего времени, чтобы и нам передать эти прародительские и апостольские семена»¹. Это свидетельство Климента важно в плане той роли, которую играли дидаскалы в жизни древней Церкви. Судя по нему, духовно-просветительская деятельность древнехристианских учителей охватывала многие регионы тогдашней «христианской ойкумены»; безусловно, достаточно активно она протекала и в Александрии, хотя нет никаких оснований предполагать, что она здесь приобрела церковно-институционный характер, то есть развивалась в рамках достаточно оформленного училища. Говоря о своих учителях, Климент не называет их имен, и относительно них высказываются самые различные предположения. Однако почти нет сомнений, что последний из упомянутых им учителей («сицилийская пчела») тождественен Пантену².

¹ *Clemens Alexandrinus*. Bd. II. Stromata Buch I–VI. Hrsg. von O. Stählin und L. Früchtel. Berlin, 1960. S. 8–9. Мы ориентируемся на перевод А. И. Сагарды, приведенный в его работе: *Сагарда А. И.* Пресвитеры Климента Александрийского // *Христианское чтение*. 1917. № 1–2. С. 92–93.

² *Сагарда А. И.* Пресвитеры. С. 95.

Личность Пантена

Именно с него и начинается ряд известных нам александрийских дидаскалов. Впрочем, о самом Пантене мы также обладаем весьма скудными сведениями¹. Помимо сообщения Климента, наиболее подробным свидетельством относительно него является заметка в «Церковной истории» (V, 10) Евсевия Кесарийского, где говорится, что в Александрии «обучением верующих руководил человек, известный своей образованностью», имя которого было Пантен. По словам Евсевия, прежде он был воспитан «в правилах стоической философии». Еще говорится, что «он, по рассказам, проявил такое горячее рвение к слову Божию, что явился смелым проповедником Христа Евангелия у язычников на Востоке и доходил даже до земли индийцев. Многие, да, многие возвещали тогда слово евангельское; по внушению Господню, подражали они Апостолам, распространяя слово Божие и наставляя в нем. Пантен, один из таких, доходил до земли индийцев и, говорят, нашел у местных жителей, познавших Христа, принесенное к ним еще до его прибытия Евангелие от Матфея. Христа проповедовал им Варфоломей, один из Апостолов; он оставил им Евангелие от Матфея, написанное еврейскими буквами; оно сохраняется и донныне. Пантен многое улучшил в александрийском училище; он руководил им до смерти, поясняя и письменно, и в живой беседе сокровища Божественных догматов». Из этого сообщения видно, что первый церковный историк опирался

¹ Анализ их см.: *Bardy G. Aux origines de l'école d'Alexandrie // Recherches de Science Religieuse. T. 27. 1937. P. 66–78; Harnack A. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Bd. I. Leipzig, 1893. S. 291–296. О Пантене см. также: Méhat A. Pantene // Dictionnaire de spiritualité, fasc. LXXVI–LXXVII. Paris, 1983. P. 159–161; Lilla S. Panteno // Dizionario patristico e di antichità cristiane. Vol. II. Casale Monferato, 1983. P. 2604–2606.*

преимущественно на «рассказы», то есть устное предание, которое носило очень отрывочный характер. Немногое к данному сообщению добавляет блж. Иероним (*О знамен. мужах*, 36): в Индию Пантен был послан александрийским епископом Димитрием и «по просьбе индийского народа». Далее Иероним замечает: «Хотя существует много его толкований на Священное Писание, но он более принес пользы церквам живым голосом. Он учил при императоре Севере и Антонине, по прозванию Каракалла». Наконец, и св. Фотий Константинопольский в своей знаменитой «Библиотеке» (код. 118) говорит о Пантене как о «слушателе тех, кто видел Апостолов» (τῶν τε τοὺς ἀποστόλους ἐώρακότων ἀκροάσασθαι)¹. Таковы практически все те сведения, которые мы имеем относительно Пантена².

Из этих скудных сведений можно сделать следующие выводы: Пантен, подобно некоторым греческим апологетам II века, был обращенным философом; если он действительно принадлежал к стоической школе до своего обращения, то, учитывая известный факт «симбиоза» философских школ в поздней античности³, это был, скорее всего, так называемый «стоический платонизм». Став христианином, Пантен проявил себя и в качестве проповедника слова Божия среди язычников, то есть подвизался в миссионерской деятельности. Не совсем ясно, сколь далеко простиралась его миссионерская деятельность, ибо под «Индией» в сообщении Евсевия можно предполагать и южную часть Аравии. Даты жизни его остаются покрыты мраком неизвестности, но можно предполагать, что «акме» деятельности Пантена приходится на вторую половину

¹ Photius. Bibliothèque / Ed. par R. Henry. T. II. Paris, 1960. P. 91.

² В коптских источниках упоминается еще, что Пантен был одним из первых, применивших греческий алфавит для коптского письма (см.: *Atiya A. S. Op. cit. P. 34*).

³ См.: *Gigon O. Die antike Kultur und das Christentum. Darmstadt, 1967. S. 37–38*.

II века. Хронология блж. Иеронима вызывает сомнение, ибо при Септимии Севере (193–211) и Каракалле (198–217) в Александрии уже учительствовал Климент. Можно предполагать, что к началу III века Пантен уже отошел ко Господу. В коптском мартирологе его имя причисляется к лику святых, но означает ли это, что Пантен закончил свою жизнь славным мученичеством, сказать трудно.

Сведения о писательской деятельности Пантена вызывают большие сомнения. Во всяком случае, А. И. Сагарда считает, что «сообщение Евсевия Кесарийского о *συγγράμματα* Пантена — свидетельство неавторитетное. Если бы Евсевий располагал точными указаниями на литературную деятельность Пантена, он не преминул бы дать перечень и определить предмет его произведений, а не ограничился бы этим неопределенным *συγγράμμάτων*»¹. Того же мнения придерживается и Г. Барди². Скорее всего, Пантен, как и его современник Аммоний Сакк — учитель Плотина, ограничивался лишь устным словом. Поэтому о мирозерцании Пантена мы не можем составить даже смутного представления. В свое время В. Буссет попытался реконструировать это мирозерцание, исходя из сочинений Климента Александрийского³, но данная реконструкция была столь произвольной, что подверглась суровой критике и, в принципе, полностью отвергнута⁴. Лишь с некоей долей вероятности можно предполагать, что Пантен в своих устных лекциях развивал традицию православного «гносиса», намеченную святыми Апостолами Павлом и Иоанном, а позднее развитую в творениях мужей апостольских и греческих апологетов.

¹ Сагарда А. И. Пресвитеры. С. 101.

² Bardy G. Aux origines. P. 78.

³ См.: Bousset W. Judisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. S. 155–271.

⁴ Munk J. Untersuchungen über Klemens von Alexandria. Stuttgart, 1933. S. 151–185.

Как строил свое преподавание Пантен в Александрии, остается также неясным. А. Дьяконов предполагает, что до Пантена Александрийская школа «включала в свою программу вместе с обучением вероучению и элементарные сведения из *ἐγκύκλια μαθήματα* (общеобразовательных наук. — А. С.). Включение в программу наук высшего курса (то есть философии и богословия. — А. С.) произошло лишь в конце II века, при заведовавшем школою Пантене (181 — ок. 200): по крайней мере, на него именно ссылается позднейший учитель школы Ориген в оправданиях своих занятий философией»¹. Однако это предположение русского ученого также остается не более чем предположением. Единственное, что мы можем сказать почти с уверенностью, — это следующее: в ходе своих лекций Пантен занимался преимущественно толкованием Священного Писания и был, так сказать, экзегетом *par excellence*. Климент Александрийский только один раз прямо ссылается на своего учителя в «Выдержках из пророческих книг»; эта цитата из Пантена гласит, что пророки часто употребляют прошедшее время вместо будущего. Данная ссылка предполагает, что в процессе своей учительской деятельности Пантен, вероятно, занимался и грамматическим анализом Писания. Вот практически всё, что можно сказать об этом первом из известных нам александрийском дидаскале. С духом же его учения мы можем ознакомиться, как говорит один русский ученый, через сочинения Климента, «так как богословский образ мыслей последнего и по собственному его убеждению, и по мнению древних свидетелей был тот же самый, какого держался Пантен»².

¹ Дьяконов А. Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–VI вв. // Христианское чтение. Т. 239. Ч. II. 1913. С. 500.

² Ливанов И. О Клименте Александрийском // Православное обозрение. 1867. Т. 22. С. 350.

Глава II

Жизнь и творчество Климента Александрийского

1. Жизненный путь Климента

Конкретных данных относительно жизни этого дидакакала сохранилось очень немного¹. Полное имя его — Тит Флавий Климент; родился он около 150 года в языческой семье. Местом рождения его, скорее всего, являются Афины, хотя св. Епифаний Кипрский высказывает некоторые сомнения на сей счет (в «Панарии» 32,6 он замечает, что одни говорят о Клименте, будто родом он афинянин, а другие — что александриец)². Вероятно, именно в Афинах прошли детство и юность Климента и здесь он получил первоначальное образование. Почти нет сомнений в том, что прежде сам Климент, как и его родители, был язычником. На данный факт он сам весьма прозрачно намекает в своем сочинении «Педагог» (I, 1, 1), где говорит, что благодаря Богу Слову «мы, отрекаясь от ветхих мнений, молодеем для спасения (*τὰς παλαιὰς ἀπομνήμενοι δόξας πρὸς σωτηρίαν νεάζομεν*)»³. Можно предположить, что с юных лет

¹ Эти сведения резюмируются, помимо прочих общих патрологических работ, в предисловии к изданию: *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate VI* / Ed. par P. Descourtieux // Sources chrétiennes. № 446. Paris, 1999. P. 7–11.

² Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 1. М., 1863. С. 358.

³ Текст этого сочинения (далее по тексту — *Пед.*) мы цитируем по изданию: *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. T. I–III* / Ed. par H.-I. Marrou, etc. // Sources chrétiennes. № 70, 108, 158. Paris, 1960–1970. Имеется и русский перевод: Педагог, творение учителя Церкви Климента Александрийского / Перевод Н. Корсунского. Ярославль, 1890. Однако данный перевод не всегда точен и требует проверки. Например, указанная фраза Климента здесь передается так: «побуждаемые Им (Богом Словом. — А. С.), мы отрекаемся от старых заблуждений; вследствие восприятия новых спасительных истин духовно юнеем».

Клименту были присущи жажда истины, поиски подлинной мудрости и религиозная пытливость¹. Как предполагает Г. Барди, точные детали, сообщаемые Климентом относительно элевсинских мистерий и их специфичной терминологии, позволяют думать, что в молодые годы Климент был посвящен в эти мистерии². Такая пытливость молодого искателя истины заставила его много путешествовать и обращаться к различным учителям, о чем свидетельствуют его собственные слова в приведенной выше выдержке из «Стромат». Поскольку имен своих наставников (за исключением Пантена) он, как говорилось, не называет, то относительно них остается только строить догадки. Из наиболее вероятных первое имя, приходящее на ум, есть имя Афинагора. Не случайно поэтому А. И. Сагарда с большой долей уверенности говорит, что Афинагор «был одним из учителей Климента, и именно первым из них»³. Вторым, возможно, являлся Татиан, с произведениями которого Климент был хорошо знаком⁴. Однако здесь мы не выходим за рамки чистых предположений.

Лишь о Пантене можно сказать с точностью, что он стал главным и любимым учителем молодого «любомудра» (здесь опять напрашивается аналогия с Аммонием Сакком и Плотиним). С «сицилийской пчелой» Климент познакомился около 180 года, и с этого момента Александрия стала как бы второй родиной его. Примерно с 190 года Климент становится помощником (ассистентом) Пантена

¹ См. суждение о нем К. Скворцева: «Климент Александрийский известен как самый ревностный искатель истины. Он прилежно занимался изучением наук, входивших в круг тогдашнего образования, и не прекращал своих ученых исследований до тех пор, как сам говорит, пока не успокоился на лоне Слова или вечной Истины» (*Скворцев К. Философия отцов и учителей Церкви. Период апологетов. Киев, 1868. С. 201*).

² *Bardy G. Clément d'Alexandrie. Paris, 1926. P. 8.*

³ *Sagarда А. И. Пресвитеры. С. 108–109.*

⁴ Там же. С.108–109.

в преподавании, а после смерти своего учителя (видимо, незадолго до 200 года) возглавляет Александрийскую школу. Блж. Иероним (*О знам. мужах*, 38) сообщает об этом так: «Климент, пресвитер Александрийской церкви, ученик Пантена... после его смерти управлял в Александрии церковным училищем и был в нем наставником в христианской вере для оглашенных (*magister καθηγήσεων*)». Когда был рукоположен Климент во пресвитера, остается неизвестным. Впрочем, следует заметить, что в Новое время, в связи с одним высказыванием самого Климента в «Педагоге», его пресвитерство ставится под сомнение¹. Данное сомнение возникло вследствие уточнения текста творений Климента в новом, критическом издании их. В старых изданиях спорное место «Педагога» (I, 37, 3) звучит следующим образом: «Если мы, предстоятели Церкви, состоим пастырями по примеру Доброго Пастыря (Ин. 10, 11–14), а вы — овцы, тогда...» (перевод Н. Корсунского). В новом же издании О. Штёлина смысл фразы совсем иной: «Если предводители церковей суть пастыри, по образу Доброго Пастыря, то мы — овцы (*εἰ-τε ποιμένες μὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος, τὰ δὲ πρόβατα ἡμεῖς*)». Однако подобное сомнение не представляется серьезно обоснованным: новое и более корректное прочтение текста свидетельствует лишь о том, что к моменту написания «Педагога» Климент являлся мирянином («лаиком»), а это отнюдь не исключает его рукоположения во пресвитера после написания данного сочинения. Более того, свидетельства других источников (например, послание Александра, которое будет приведено ниже) подтверждают сообщение блж. Иеронима об иерействе Климента. Во всяком случае, можно предположить, что служение иерея и служение дидаскала были для Климента

¹ *Quatember F.* Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus. Vienne, 1946. S. 15.

неотделимы друг от друга. По словам И. Ливанова, «с энтузиазмом убеждения, что звание огласительного учителя есть самое высшее служение, приближающееся к служению Самого Иисуса Христа, есть служение посредника между Богом и людьми, Климент вступил в отправление своих обязанностей. Вероятно, вместе с этим назначением соединено было и посвящение его в пресвитеры Александрийской школы; пресвитером его называют святой Александр Иерусалимский, Иероним, Никифор и Фотий, хотя ни один не указывает на время принятия этого сана. С этого времени начинается период славных трудов Климента для Церкви. Его обширная начитанность в греческой литературе, философии и Священном Писании, блестящее красноречие, высокий нравственный характер, наконец, педагогическое искусство, соединенное с авторитетом церковного сана, — все это вместе должно было производить сильное впечатление на умы александрийской публики. Преподавание обыкновенно производилось бесплатно, и не только мужчины, но и женщины — иные лишь для того, чтобы похвастаться слушанием ученого, — с утра до вечера, и даже ночью, толпились вокруг скромного жилища Климента, в котором он вел свои публичные беседы. Но слава его имени и молва об его успехах привлекали на его лекции, назначавшиеся прежде для одних оглашаемых язычников, также множество христиан, которым лестно было слушать наставника, учившего философов и ученых, юношей и старцев, колебавшего язычество, обличавшего недостатки философских учений и предлагавшего истинную и божественную философию»¹.

Детали позднейшего жизненного пути александрийского дидаскала нам почти неизвестны. Достоверно лишь, что во время гонений на христиан при Септимии Севере (202–203) он, вместе со своим учеником и другом

¹ Ливанов И. Указ. соч. С. 350–351.

Александром, вынужден был навсегда покинуть Александрию. Названный Александр стал впоследствии епископом: сначала в Каппадокии (город неизвестен), а затем в Иерусалиме. От него и сохранились последние сведения о Клименте¹. Попав в темницу за исповедание веры Христовой в 211 году, Александр направил из заключения послание к Антиохийской церкви, фрагмент которого передает Евсевий Кесарийский (*Церк. ист.* VI, 11). Данное послание заканчивается такими словами: «Эту грамотку я переслал вам, братия и господа мои, через Климента, блаженного пресвитера, человека хорошего и почтенного. Вы его знаете и познакомитесь еще больше. Он, будучи здесь по Промыслу Господа, укрепил и увеличил Его Церковь». Эти слова Александра Иерусалимского ясно свидетельствуют о том, что, во-первых, Климент в 211 году, несомненно, был иереем; во-вторых, что он, вероятно, не обрел постоянного места жительства, проповедуя, уча и окормляя христиан в Палестине, Малой Азии и Сирии². Другое письмо Александра Иерусалимского,

¹ По мнению одного ученого, Климент был «богословским советником» Александра (см.: *Ritter A. M. Klemens von Alexandrien // Gestalten der Kirchengeschichte. Bd. I. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1984. S. 121*).

² По мнению И. Ливанова, «нельзя сомневаться, что из Александрии он (Климент. — А. С.) удалился к ученику своему Александру, бывшему тогда епископом Флавиады, а когда Александр был избран в соправители престарелому епископу иерусалимскому Нарциссу, то и Климент последовал за ним в Иерусалим. Посвятил ли он себя исключительно проповедничеству или, как некоторые полагают, завел себе училище по образцу александрийского и занялся преподаванием в нем, — неизвестно; достоверно только, что пребывание его здесь содействовало утверждению Иерусалимской церкви и умножению оной новыми членами» (*Ливанов И. Указ. соч. С. 362*). Вполне возможно, что Климент, будучи состоятельным человеком, достаточно свободно чувствовал себя и в изгнании. По предположению Ф. Фаррара, «у него были частные источники жизни, и он проводил свое

адресованное Оригену и датирующееся приблизительно 215–216 годами, заставляет думать, что к этому времени Климент уже отошел ко Господу. Оригену, своему другу, иерусалимский архиерей пишет следующее (*Церк. ист.* VI, 14, 8): «Воля Божия, ты знаешь, была в том, чтобы любовь, завещанная нам старшими, пребывала нерушимой, становилась горячее и крепче. Мы считаем отцами блаженных предшественников наших — скоро мы будем вместе. Пантена, воистину блаженного мужа и учителя, святого Климента, моего учителя и благодетеля, да и других таких же. Через них познакомился и я с тобой, человеком безукоризненным, господином и братом моим».

Слова эти ясно запечатлевают тот неизгладимый след, который оставила в душах учеников светлая личность Климента. Не случайно в некоторых древних мартирологах он причисляется к лику святых (память 4 декабря). Позднейшие церковные писатели отзывались о нем с непременным уважением. Так, церковный историк Сократ причисляет Климента к мужам, «отличающимся всякой мудростью»¹; блж. Иероним называет его «мужем ученейшим из всех»²; св. Кирилл Александрийский в VII книге своего сочинения «Против Юлиана» характеризует его так: «муж славный и любознательный (*ἀνὴρ ἐλλόγιμος καὶ φιλομαθῆς*), который столь глубоко исследовал сочинения эллинов, как никто другой до него»³; наконец, и преп. Максим Исповедник отзывается о Клименте как о «любомудре из любомудров» (*τῷ ὄντι φιλοσόφῳ τῶν*

время в путешествии, научных занятиях и письменных работах» (*Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. Т. I. М., 2001. С. 247).

¹ *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996. С. 105.

² *Блж. Иероним Стридонский.* Письмо 65. К великому оратору города Рима // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 2. Киев, 1894. С. 251.

³ PG. T. 76. Col. 853.

φιλοσόφων Κλήμεντι)¹. Высокую оценку Климент заслуживает и у современных ученых. Например, Г. Барди характеризует его как «прирожденного профессора»². Примерно в том же духе выдержана и характеристика Ф. Фаррара: «Наверно, ни один из отцов Церкви не превосходил Климента широтой начитанности или увлечением испытующего ума»³. Однако не только в эрудиции и широте интеллектуального охвата заключается обаяние личности Климента. Органичное сочетание в нем тонкого и глубокого дидаскала, пытливого и глубокого мыслителя с заботливым и добрым пастырем привлекало к нему сердца многих людей. Поэтому он и стал, по словам архимандрита Киприана, «проповедником нового учения Христова среди всех разнообразных культурных слоев языческого мира»⁴.

2. Литературная деятельность Климента

В отличие от своего учителя Пантена, Климент был достаточно плодовитым писателем⁵. Блж. Иероним на сей

¹ PG. T. 91. Col. 317.

² *Bardy G. Clément d'Alexandrie*. P. 12.

³ *Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. Т. 1. С. 245.

⁴ *Киприан (Керн), архим.* Климент Александрийский // Вестник русского христианского движения. № 165. 1992. С. 108.

⁵ Критическое издание творений Климента осуществлено О. Штёлином в так называемом «Берлинском корпусе» раннехристианских писателей: *Clemens Alexandrinus*. Bd. 1–4. Berlin, 1909–1939 (недавно вышло третье, исправленное издание). Текст этого издания перепечатан в греческой серии (на которую мы часто опираемся): ΚΛΗΜΕΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. ΜΕΡΟΣ Α'–Β' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΩΝ. Т. 7–8. Αθήναι, 1956. Кроме того, мы используем и издания в серии «Христианские источники»: помимо названного издания «Педагога», см. также: *Clément d'Alexandrie*. Le Protreptique / Ed. par C. Mondésert // Sources chrétiennes. № 26 bis.

счет свидетельствует (*О знам. мужах*, 38): «Известны его замечательные творения, исполненные учености и красноречия по части как духовной, так и светской литературы». Не все они дошли до нас, но сохранившиеся подтверждают характеристику блж. Иеронима. Об исключительной эрудиции александрийского дидакала свидетельствует тот факт, что в его произведениях несколько тысяч цитат и ссылок как на Священное Писание, так и на античных авторов¹. Что же касается стиля Климента как писателя, то патриарх св. Фотий, записывая свое впечатление от прочтения «Педагога», замечает (*Библиотека*, 110): «Стиль (*φράσις*, букв.: способ речи) — блестящий (*ἀνθηρὰ* — цветущий, свежий), возвышающийся до соразмерного величия, [соединенного] с приятностью (*εἰς ὄγκον ἡρμένῃ σύμμετρον μετὰ τοῦ ἡδέος*)»². Правда, как указывает О. Барденхеве, собственно о тонком изяществе стиля Климент мало заботится, и его речь, с точки зрения строгих «аттицистов» и «пуристов», имела много изъянов³. Однако Климент сознательно выбирал подобную не очень изящную шероховатость стиля, о чем он сам говорит в «Строматах» (II, 1): «Мы не заботились и не пытаемся заботиться о правильности эллинской речи (*ἐλληνίζειν*). Ибо такая речь годна лишь для того, чтобы увести толпу от истины

Paris, 1949. Основные труды Климента имеются и в русском переводе; помимо указанного перевода «Педагога», см.: «Кто из богатых спасется» и «Увещание к эллинам», творения учителя Церкви Климента Александрийского. Ярославль, 1888; *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб., 2006; *Климент Александрийский*. Кто из богатых спасется? М., 2011; «Строматы», творение учителя Церкви Климента Александрийского. Ярославль, 1892; *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 1–3. СПб., 2003.

¹ См.: *Quasten J.* Patrology. V. II. The Ante-Nicene Literature after Irenaeus. Utrecht-Antwerp, 1975. P. 6.

² См.: *Photius*. Bibliothèque. Т. II. P. 81.

³ *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 2. Freiburg im Breisgau, 1903. S. 23–24.

(ἀποδημαγωγεῖν τῆς ἀληθείας τοὺς πολλοὺς), тогда как подлинно любомудренная мысль (τὸ δὲ τῷ ὄντι φιλοσόφημα) обязана приходить на помощь не языку (γλῶσσαν), но сознанию (γνώμην) слушающих. Я думаю, что поборнику Истины следует заботиться не об искусственности речи, но стараться по возможности точно выразить свою мысль». Эта сознательная тенденция Климента имела следствием тот отмеченный М. Поленцом факт, что в его творениях форма никогда не преобладала над содержанием¹.

Из сохранившихся сочинений Климента на первое место по значимости необходимо, безусловно, поставить трилогию «Увещание к эллинам», («Протрептик»), «Педагог», «Строматы». План этой трилогии, по всей вероятности, являлся следствием его богословских размышлений, приведших к опыту построения, на основе церковного Предания и Священного Писания, учения о Боге Слове (Логосе) и Его спасительном действии на мир человеческий. Данное учение Климент намечает в начале «Педагога» (I, 1, 1–2), где он говорит, что в «относящемся к человеку» можно выделить три вещи: «нравы» (ἡθῶν), «деяния» (πράξεις) и «страсти» (παθῶν). Область «нравов» относится к сфере «увещающего» (ὁ προτρεπτικός) Логоса, Который ведет людей к богопочитанию (θεοσεβείας) и закладывает основы веры. «Деяния» и «страсти» соотносятся с действием «Логоса-Советчика» (ὁ ὑποδευτικός), являющегося одновременно и «Целителем» (θεραπευτικός), Которого Климент называет также «Педагогом» и «Воспитующим» (προακτικός). Цель Его — «улучшение души», а не «научение» (βελτιῶσαι τὴν ψυχὴν, οὐκ διδάξαι); Он ведет к жизни целомудренной, а не к жизни, посвященной знанию (σώφρονός τε, οὐκ ἐπιστημονικοῦ καθηγήσασθαι

¹ Pohlenz M. Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum // Nachrichten von der Akademie der Wissenschaft in Göttingen. Phil.-hist. Klasse, 1943. S. 108.

βίου). «Научение» — сфера действия Логоса «обучающего» (ὁ διδασκαλικός), Который открывает и изъясняет человеку догматические истины (ἐν τοῖς δογματικαῖς θρησκευτικαῖς καὶ ἀποκαλυπτικαῖς). Впрочем, как неоднократно подчеркивает Климент, Логос при всем этом остается единым: различие Его аспектов (или как бы «функций») есть различие этапов спасительного действия Его, возводящего нас к все более полному совершенству. Поэтому «человеколюбивое Слово» сначала нас «увещевает» (προτρέπων), затем «воспитывает» (παιδαγωγῶν) и, наконец, «научает» (ἐκδιδάσκων). Данным трем этапам действия Слова, судя по замыслу Климента, и должна соответствовать трилогия, но полностью осуществить свой замысел ему, вероятно, не удалось (см. ниже). Впрочем, две части трилогии он написал так, как задумал.

Первая часть называется, как отмечалось, «Увещание к эллинам» («Протрептик»). В этом сравнительно небольшом сочинении Климент предстает как апологет par excellence, продолжая предшествующую традицию греческой апологетики. Но его апология выгодно отличается от предыдущих произведений аналогичного жанра: по словам К. Мондесера, она носит конструктивный характер, ибо в ней отсутствуют узость и резкость Татиана или Арнобия и, кроме того, эта апология более полна по своей аргументации, чем апологии Афинагора или св. Иустина¹. Характер данного произведения Климента определяется во многом его названием — оно есть не столько *обличение* язычников, сколько *увещание*, или как бы «*уговаривание*», и призыв обратиться к высочайшей и единственной Истине — Господу нашему Иисусу Христу и Его Благой Вести. К воображаемому язычнику Климент, например, обращается со следующими словами: «Почему я увещеваю

¹ См. предисловие к указанному изданию: *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique*. P. 18.

тебя? Потому что стремлюсь к твоему спасению. Этого желает Христос, а поэтому одним словом Он дарует тебе спасение. А что есть это слово (λόγος; или учение)? Узнай об этом вкратце: [Господь] есть Слово Истины, Слово Нетления, Которое возрождает человека, возводя его к Истине; Он — средоточие спасения (τὸ κέντρον τῆς σωτηρίας; или — «стрекало, побуждающее ко спасению»), изгоняющее тление, выдворяющее вон смерть, созидающее в людях храм, чтобы в этом храме воссел на престоле (ὑδρεύση) Бог. Очисти сей храм, предай огню и ветру, словно мимолетные цветы (ὡσπερ ἄνθος ἐφήμερον), наслаждение и беззаботные развлечения; наоборот, мудро (ἐμφρόνως) взрасти [в себе] плоды целомудрия. Представь себя Богу [чистым] начатком плодов (σεαυτὸν ἀκροθίνιον ἀνάστησον τῷ Θεῷ), чтобы был ты не только делом Божиим, но и благодатью (χάρις — «даром») Божией» (*Протр.* XI, 117, 4–5). В подобном духе и тоне выдержано все «Увещание» Климента. По характеристике И. Ливанова, это сочинение «есть одушевленная речь человека, который собственным опытом изведal пустоту и безнравственность языческих верований и с сердечным участием к заблуждающимся братьям настоятельно убеждает то просьбами, увещаниями и ласками, то обличениями и насмешками — оставить тьму после того, как воссияло во Христе солнце правды, и вступить в царство света, чтобы достигнуть истинных таин, величие которых изображается в заключении темным языком вдохновенных мистагогов, с постоянными намеками на символы древних мистерий. Вообще христианство рассматривается здесь в близком сопоставлении с понятиями языческих греков, потому что Климент был совершенно как дома в их религиозно-поэтическом и философском мирозерцании, и, искусно владея диалектикою, он ставит во взаимное противоречие мифологию, поэзию и философию, заставляя их говорить в пользу христианства собственными их устами... В этом сочинении

Климент только письменно изложил существенное содержание своих устных бесед с оглашаемыми»¹.

Вторая часть трилогии — «Педагог» — является органичным продолжением первой, но превосходит ее по объему (содержит 3 книги, включающие 37 глав). В отличие от первой части, она написана не для язычников, а для уже обращенных и вступивших на тесный путь христианской жизни. Привлекает само название данного произведения: как отмечает Г. И. Марру², в классическую античность термин *παιδαγωγός* (римляне давали кальку с этого слова — *paedagogus*) обычно обозначал раба, водившего детей состоятельных родителей в школу, несущего их сумки (портфели) и оберегающего их от возможных неприятностей на улице. Постепенно такая чисто служебная роль «дядьки» стала обретать и образовательные функции: «педагог» превратился в своего рода «репетитора» (*studiorum exactor*), а поэтому «надзор педагогов» (*paedagogorum custodia*) вошел органичной частью в систему античного образования. В Ветхом Завете данное слово не встречается, а в Новом Завете оно употребляется всего два раза в посланиях св. Апостола Павла. Первое место (1 Кор. 4, 15), где оно встречается, звучит так: *Ибо хотя у вас тысячи наставников (μυρίους παιδαγωγούς) во Христе, но не много отцов (οὐ πολλοὺς πατέρας); я родил вас во Христе благовествованием.* Таким образом, здесь понятие «педагог» ставится иерархически ниже термина «отец» и подчиняется последнему. Второе место (Гал. 3, 24–25) гласит: *Итак, закон был для вас детоводителем (παιδαγωγός) ко Христу, дабы нам оправдаться верою; но пришествии же веры мы уже не под руководством детоводителя.* Согласно толкованию Н. Глубоковского,

¹ Ливанов И. Указ. соч. // Православное обозрение. 1867. Т. 24. С. 98–99.

² См. предисловие: *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*. Т. 1. Р. 14–19.

«закон и был *пестуном* или “педагогом” (III, 24) для евреев, суровым дядькой, путем ограничений, запрещений и обузданий приготавливающим ко Христу, дабы, оправдавшись верою в Него и приобретши самостоятельность, они (III, 25) более совсем не нуждались в опеке и были полноправными наследниками»¹. Во всяком случае, понятие «педагог» соотносится с ветхозаветным Законом как с чем-то более низшим и уступающим Благовествованию. Климент, вероятно, был первым церковным писателем, который существенно изменил смысл данного слова. Он говорит: «Наш Педагог есть Святой Бог Иисус, Слово, ведущее всё человечество, и Сам Человеколюбивый Бог (*αὐτὸς ὁ φιλάλθρωπος Θεός*) есть [наш] Педагог» (*Πεδ.* I, 7, 55, 2). Однако при таком существенном изменении смысла понятия Климент все же намечает связь с «Посланием к Галатам»; согласно александрийскому дидаскалу, через Моисея и прочих ветхозаветных святых Господь был «Педагогом древнего (ветхого) народа» (*τοῦ λαοῦ τοῦ παλαιοῦ*), но «новым народом» Он руководит уже «лицем к лицу» (*πρόσωπον*; I, 7, 57, 4). Поэтому мы (то есть христиане) больше не находимся под руководством «того Закона», сопровождавшегося страхом (*ὅς ἦν μετὰ φόβου*), но находимся под управлением Самого Слова, Которого Климент называет «Педагогом свободного произволения» (I, 6, 31, 1). Таким образом, для Климента преемство двух Заветов сохраняется, ибо «детоводителем» и «ветхого», и «нового» народов является Один и Тот же Логос, однако при этом Закон иудейский, связанный с игом необходимости, упраздняется. Слово воспитывает «новый народ», с которым Он общается *лицем к лицу* (1 Кор. 13, 12) (а не через посредников) и от которого требуется подвиг веры, немыслимый без свободы воли.

¹ *Глубоковский Н.* Благовестие христианской свободы в Послании св. Апостола Павла к Галатам. СПб., 1902. С. 97.

Понятие «педагог», естественно, немислимо без сопряжения его с понятием «дитя». И последнее слово, в различных своих вариациях (*παῖδες* — «дети», *παῖδια* — «малые дети», *νήπια* — «младенцы»), постоянно встречается в рассматриваемом творении Климента, обычно обозначая христиан. Данное слово александрийский учитель Церкви, исходя из Евангелий (см., например, Мф. 19, 13–14 и Мк. 10, 15), понимает преимущественно в положительном смысле¹. Так, он говорит, что христианам следует подражать «детской простоте» (*τὴν ἐν παισὶν ἀπλότητα*; I, 5. 12, 4); подобного рода «простота», «незлобивость» и прочие «детские добродетели» связаны с тем, что в Таинстве Крещения христиане обретают новое рождение. Климент замечает, что до творения мира мы были познаны (*ἐγνωσμένοις*) Богом как предназначенные к вере, но лишь недавно эта воля Божия исполнилась и мы стали

¹ Ибо слова Господа в Мф. 19, 14 (*таковых есть Царство Небесное*) предполагают «подобных детям по своему настроению, но в то же время и их, то есть детей. Последние способны войти в Царствие Божие, быть его сынами; несмотря на свою незрелость, они восприимчивы к благословениям Христовым» (*Василий (Богдановский), епископ*. Евангелие от Матфея. Критико-экзегетическое исследование. Киев, 1915. С. 314). Но в «Евангелии от Иоанна» обращение Господа к ученикам «Дети!» (*τέκνια* — «чадца, дитятки») имеет несколько иной оттенок значения: «Такое обращение содержало в себе и сокровенное указание на ту еще сравнительно низкую ступень духовной зрелости их, по которой они и не могли еще в то время называться мужами совершенными (Евр. 4, 13). Но от такого сокровенного значения именованья, данного Господом Апостолам при первом обращении к ним, ничуть не потемняется и не уменьшается любовь, которая прежде всего слышится в нем. Как материнская любовь в слабости дитяти находит для себя особую силу и значение и с особою ясностью познается в отношении именно к этой слабости и немощи, так и любовь Господа к ученикам выступает с особою силою в нежном обращении Его к ним ввиду именно следующего за ним раскрытия их несовершенства, временно ставящего их даже в один ряд с иудеями» (*Сильченко К.* Прощальная беседа Спасителя с учениками. Ев. Иоанна XIII, 31 — XVI, 33 (опыт истолкования). СПб., 1897. С. 22).

«новорожденными» (*νεογνοί*) для призвания и спасения (I, 7, 59, 4). Поэтому христиане, по сравнению с «древним народом», выступают как «народ новый» и «изучают новые блага» (*τὰ νέα μαθόντες ἀγαθά*); они стяжают «нестареющую молодость» и всегда являются «юными» (I, 5, 20, 3–4). В то же время эта «нестареющая молодость» предполагает постоянное духовное преуспеяние и возрастание.

Таковы те основные идеи, которые определяют вторую часть трилогии Климента. Поскольку сфера «Логоса-Педагога» есть область «делания» («практики»), то вторая и третья книги данного сочинения посвящены конкретным проблемам христианской нравственности. Следует заметить, что Н. Барсов высказывает предположение (на наш взгляд, не лишённое вероятности) об изначальном гомилическом происхождении «Педагога» Климента. По его словам, «это не уроки богословия, преподававшегося им в школе и имевшего предметом теоретическое мирозерцание христианства, а наставления церковные, преподанные по частям в храме и потом приведенные в одну правильную систему, представляющую первый христианский “домострой”... С точки зрения евангельского учения, проповедник находит необходимым и своевременным регламентировать казуистически с церковной кафедры весь внешний быт христианина и указывать, как именно должен он поступать в частнейших случаях своей обыденной жизни». Поэтому «по обилию и полноте культурно-бытовых очерков тогдашней жизни, собранных в одну стройную картину, ни одно из позднейших произведений христианской, а может быть, и внехристианской литературы не может сравниться с тем, что находим мы в этом первом “домострое”»¹. Попутно в сочинении ведется и полемика против «лжеименных гностиков». Прежде всего Климент

¹ Барсов Н. История первобытной христианской проповеди (до IV века). СПб., 1885. С. 167–169.

обращает оружие своей критики против их претензий достичь некоего духовного совершенства помимо Церкви и ее таинств. Согласно александрийскому дидакалу, мы можем обрести подобное совершенство лишь тогда, «когда являемся Церковью» (*ὅτε ἐσμὲν ἐκκλησία*) и когда принимаем Христа — Главу Церкви. Собственно говоря, наше совершенство всегда относительно по сравнению с Ним, «единственным Мужем, совершенным в праведности» (*ἄνθρωπος ὁ μόνος ἐν δικαιοσύνῃ τέλειος*; I, 5, 18, 4). Далее Климент изобличает ложность «псевдогностического» разделения людей на «духовных» и «душевных»; здесь он подрубает сам ядовитый корень всей «псевдогностической» сотериологии, согласно которому спасение «духовных» происходит в результате «отцеживания (фильтрации) духа» (*διυλισμὸν τοῦ πνεύματος*), благодаря которому они автоматически обретают «гносис», а следовательно, и сподобляются спасения. Для Климента, как для православного мыслителя, нелепым представляется их тезис, что в Одном и Том же Боге Слове одни суть «по природе» обладающие ведением («гностики», «духовные»), а другие естественным образом занимают более низшую иерархическую ступень «душевных». В противовес данному принципу «псевдогностической» сотериологии Климент выставляет следующее положение: все христиане, подавившие в себе плотские похоти путем добродетельной жизни и нравственного подвига, равны пред Господом, а поэтому являются «духовными» (I, 6, 31, 2–32, 1). Отмежевываясь от подобного «псевдогностического элитаризма», Климент и намечает основные контуры христианской этики. Если рассматривать первую и вторую книги данного сочинения вместе, то они представляют, по образному выражению Г.-И. Марру, скорее «рецептурную книгу», чем «терапевтическое сочинение», способствующее исцелению страстей¹.

¹ См. предисловие к указанному изданию: *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*. T. I. P. 43.

Третья часть трилогии — «Строматы» (Στροματαίς — ковры, покрывала) — вызвала весьма оживленную дискуссию среди патрологов¹. Главной точкой преткновения в данной дискуссии служил тот факт, что это произведение по внешней («несистематической») форме изложения мало походило на обещанную Климентом третью часть трилогии, которая должна была именоваться «Учитель» (дидаскал). Но постепенно исследователи стали приходить к более уравновешенным суждениям: А. Пюеш назвал горячую дискуссию по поводу данного сочинения «спором о словах»²; А. Меат отметил, что основная слабость гипотез, высказанных Е. де Файем, В. Буссетом и др., заключается в том, что они исходили из представления об этом произведении как о сыром материале; сам же французский исследователь в своей монографии показал внутреннюю стройность мысли Климента, которая в «Строматах» скрывается за внешней «хаотичностью» формы³. Действительно, по своему внешнему виду «Строматы» напоминают известный в поздней античности литературный жанр «Κεστοί» (букв.: расшитые пояса или своего рода «энциклопедии» типа «всякой всячины»; в раннехристианской литературе этот жанр представлен произведением под таким названием, написанным Секстом Юлием Африканом)⁴. Полное наименование

¹ Обзор ее см. в работах: *Κυπριαν (Κερν), αρχιμανδριτ.* Александрийское богословие // Вестник Русского христианского движения. 1992. № 164. С. 105–108; *Völker W.* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin; Leipzig, 1952. S. 26–34; *Méhat A.* Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie. Paris, 1966. P. 23–35.

² *Puech A.* Histoire de la littérature grecque chrétienne. T. 2. Paris, 1928. P. 343.

³ *Méhat A.* Étude sur les «Stromates». P. 35–40.

⁴ См. характеристику этого произведения: «...по мысли их автора, “Строматы” — это не просто сборник случайных цитат и замечаний по их поводу. Точнее, они именно случайны и приходят автору на ум, “когда

произведения: «Ковры умозрительных заметок соответственно истинной философии» (*κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς*); оно содержит восемь книг, причем восьмая явно менее обработана, а поэтому создается впечатление, что сочинение не закончено Климентом. Главная тема этой части трилогии — отношение христианского вероучения к греческой философии. Она, как и первая, имеет несомненную апологетическую цель, хотя здесь апологетика Климента как бы выходит на иные, более мощные и глубинные мировоззренческие пласты¹. Сам Климент ясно говорит (II, 1) о необходимости защиты от «нападающих на нас эллинов» (*ὑπὲρ ὧν κατατρέχουσιν ἡμῶν Ἕλληνας ἀπολογήσθαι*), в том числе защиты от обвинений в «безбожии» (*ἀθεότης*). Однако в «Строматах» ставится не цель защиты пассивной, но цель защиты активной: убеждения эллинских философов в разумности и мудрости христианского учения; логическим следствием подобной активной защиты является стремление обратить греческих «любомудров». Если Климент и обличает их, то его обличения всегда пронизаны духом любви (*μετ' ἀγάπης ἔλεγχος*; I, 11). Данная тенденция «Стромат» приводит к тому, что в этом произведении Климент наиболее полно запечатлевает идеальные черты истинно христианского

они приходят», но именно это и означает, что для Климента важно, чтобы читатель, понимая, о чем речь, ухватившись за ассоциацию или метафору, сумел последовать тем путем, которым шел автор. Высказывание может ему что-нибудь напомнить, в чем-либо помочь. Даже самое малое внимательному может дать немало, поскольку умному путнику достаточно указать дорогу, а пройти он может сам, говорит Климент. Поэтому «Строматы» писались на протяжении всей жизни, и читаться они должны не подряд, а по случаю. Климент рассчитывает на то, что с подобного рода книгой можно жить, ее можно читать всю жизнь, каждый раз открывая все новое» (*Афонасин Е. В. ΑΓΝΩΣΤΟΣ ΘΕΟΣ: Учение о трансцендентном Божестве в «Строматах» Климента Александрийского // Историко-философский ежегодник — 95. М., 1996. С. 252*).

¹ См. ряд наблюдений в указанной книге: *Völker W. Op. cit. S. 7–19*.

мудреца или «гностика». Явно прослеживается при этом и стремление автора противопоставить такой идеал «лжеименному ведению». В целом же «Строматы» производят впечатление полифонического произведения, насыщенного многоплановостью тем и мелодий. По характеристике преосвященного Филарета, «богатство разнообразных мыслей догматических, нравственных, исторических соединено здесь с таким же богатством изречений философов и поэтов. Здесь говорится о всех примечательных явлениях времени Климентова: об отношениях Православной Церкви к отделившимся от нее, о философии по отношению к христианству, о вере по отношению к знанию, о различии истинного знания от ложного»¹.

Помимо трилогии, полностью сохранилось и еще несколько творений Климента. Из них прежде всего привлекает внимание небольшое произведение «*Какой богач спасется?*». Оно включает 42 главы и по литературному жанру относится к проповедям (гомилиям). Исходной точкой всех рассуждений Климента здесь является толкование известной евангельской беседы Господа с богатым юношей, желающим унаследовать жизнь вечную (Мк. 10, 17–31). Согласно Клименту, заповедь Господа *продай имение свое* нельзя понимать в узко-буквальном смысле, ибо Господь говорит лишь о том, что надо изгнать из души [ложные] учения о деньгах (*τὰ δόγματα τὰ περὶ χρημάτων ἐξορίσαι τῆς ψυχῆς*), сочувствие (*συμπάθειαν*) к ним, вожделение их и попечение (*τὰς μερίμνας*) о них (11). Сами по себе деньги и всякое имущество суть тварные вещи и уготованы Богом для использования их человеком, а поэтому являются как бы орудием (*τὸ ὄργανον*), которым можно пользоваться и искусно (*τεχνικῶς*), и, наоборот, неискусно, то есть злоупотребляя этим «орудием». Назначение

¹ Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. I. М., 1996. С. 173.

всякого имущественного состояния — служить (*ὑπερηγεῖν*), а не начальствовать (*οὐκ ἄρχειν*); поэтому кто пользуется им праведно (*δικαίως*), тот служит праведности (справедливости), а кто неправедно — тот становится служителем несправедливости (*ὑπηρέτης ἀδικίας*). Притча Господня соотносится со страстями души (*ψυχικῶν παθῶν*), а не с богатством как таковым, ибо последнее можно использовать и для благих целей — оказывать гостеприимство, помогать бедным и т. д. (13–14). Подлинное богатство — в душе человека и есть дар Божий, поскольку, по словам Климента, «истинно и славно богат тот, кто богат добродетелями (*ὁ τῶν ἀρετῶν πλοῦσιος*; 19). В подобном духе выдержано всё это произведение Климента, указывающего, что грех, а не богатство мешает по-настоящему человеку войти в Царство Небесное¹. Вообще, эта проповедь, «единственная из четырех бесед знаменитого катехета, которая сохранилась до нашего времени, дает нам возможность судить

¹ Сходное толкование известной евангельской беседы Господа с богатым юношей встречается у блж. Августина, который «приходит к заключению, что отрешение от мира не тождественно с отречением от имущества и раздачею его. “Всякий, — говорит он, — кто отрекается от мира, отрекается, конечно, и от своего богатства, если оно у него есть, или таким способом, что, не любя его, он все имущество раздаст и освободится от излишнего бремени в мире; или же так, что, любя Христа выше всего, переносит свое упование на Него со своих богатств и так ими пользуется, как говорит Апостол, всегда готовый оставить как семью свою, так и богатство свое, если может сохранить их не иначе, как оставив Христа”. Упомянув о том, что на свете много таких, которые видят в христианстве средство приумножения своих богатств, Августин заявляет, что не таковы богачи-христиане, которые хотя и удерживают свои богатства, но не одержимы ими и не предпочитают их Христу; они искренним сердцем отреклись от мира, нисколько не уповая на них». Поэтому Августин, «отстаивая обладание собственностью против аскетического ригоризма, ставил на одну доску богатых, отрекшихся от собственности, с теми, которые удержали их за собою, одинаково требуя от тех и других духовного отречения от мирских благ и земных интересов» (см.: *Герье В.* Блаженный Августин. М., 1910. С. 125–126).

относительно ораторского таланта Климента Александрийского. Строго выдержанная в своем плане, богатая глубокими мыслями, она полна неподдельного чувства, горячего воодушевления и искреннего желания убедить слушателей в том, что для проповедника сделалось частью его самого»¹. Поэтому данное произведение Климента, как никакое другое его творение, проливает свет на черты личности александрийского мыслителя. Кроме того, «по внешнему своему настроению это истинный образец гомилии экзегетической, объясняющей прочитанное анагностом² место Евангелия по порядку стихов, разделенных соответственно их содержанию на несколько отделов. Но эта гомилия не просто экзегетическая: единство предмета в прочитанном тексте Евангелия естественно объединяет в один стройный состав все содержание проповеди. Со стороны внутреннего характера это сочинение имеет все признаки гомилии, стоящей выше гомилий самого Оригена в том отношении, что в ней вовсе отсутствует герменевтический аппарат, ученые филологические изыскания, которые так нередки в гомилиях Оригена, а имеются лишь одни одушевленные нравоучительные рассуждения и наставления, соответственно содержанию текста относящиеся непосредственно к жизни, сопровождаемые очерками тогдашних общественных нравов»³. Таким образом, данное творение александрийского дидакакала имеет несомненное и высокое значение как для истории древнехристианской проповеди, так и для истории экзегезы и этики.

Два других сохранившихся сочинения Климента по своему характеру тесно примыкают друг к другу.

¹ Писарев Л. И., Сагарда А. И. Климент, Тит Флавий // Богословская энциклопедия. Т. XI. 1910. С. 127.

² Т. е. чтецом в церкви.

³ Барсов Н. Указ. соч. С. 171.

Первое из них называется «Извлечения из Феодота» (полное название «Извлечения из сочинений Феодота и так называемого восточного учения времен Валентина»)¹. Как уже говорилось, полемике с «псевдогностиками» Климент уделяет значительное место в «Строматах», где он часто цитирует их сочинения. По замечанию А. И. Сагарды, «он рисует их как людей, исполненных гордости и самодовольства, как людей, которые истину приносят в жертву своему честолюбивому стремлению блистать среди толпы и на невежестве других создают свою славу». По словам же самого Климента, эти одержимые гордыней «псевдохристиане» не изучили «тайн церковного гноса и, не вместив величия истины, по своему легкомыслию не дойдя до глубины вещей, поверхностно прочтя

¹ На русский язык его перевел и снабдил небольшим предисловием А. И. Сагарда. См.: Сагарда А. И. Климент Александрийский, «Извлечения из Феодота» и «Избранные места из пророческих книг» // Христианское чтение. 1912. № 11. С. 1286–1302. Феодот принадлежал к «восточной» школе учеников гностика Валентина. Дело в том, что после смерти этого ересарха среди валентиниан четко наметились два течения: «западная (италийская) школа», центром которой был Рим и которая своим влиянием охватывала всю Италию и Южную Галлию; основными ее представителями были такие личности, как Птолемей и Гераклион, и именно против этой школы направлял острие своей антигностической полемики св. Ириней Лионский. Сферой распространения «восточной школы» были Египет, Сирия и Малая Азия, а ее наиболее яркими представителями являлись Марк Волхв, Аксионик Антиохийский и Феодот. Главной причиной разделения валентиниан на школы был, помимо чисто географического фактора, вопрос догматический или, точнее, христологический. «Западные валентиниане» считали, что Иисус обладал телом «душевым» (но не «материальным») и лишь при крещении в это тело вошел Дух (Логос или София); «восточные» же полагали, что Иисус с момента рождения обладал «духовным» телом. Названные «школы» просуществовали вплоть до IV в. См.: Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion. Edinburgh, 1983. P. 322–325. Анализ учения Феодота см.: Sagnard F. La gnose valentinienne et la témoignage de saint Irénée. Paris, 1947. P. 521–561.

Писания, пренебрегли ими»; они также, «гордясь мнимой мудростью, проводят жизнь в спорах, очевидно заботясь более о том, чтобы казаться (философствующими), чем философствовать»¹. В русле такой антигностической полемики и написаны в основном «Извлечения из Феодота». Это произведение не приобрело законченной формы и в настоящем своем виде представляет как бы рабочие записки Климента, причем цитаты и парафразы из сочинений Феодота и других еретиков здесь бывает трудно отделить от собственных пометок александрийского дидакала. Большая критическая работа, проделанная исследователями, и в первую очередь Ф. Саньяром, позволила выделить из этих «записок» часть, принадлежащую самому Клименту². По мнению этого ученого, мысль александрийского богослова в данном произведении часто бывает неясной, неточной и иногда противоречивой, но это объясняется тем обстоятельством, что Климент находится в процессе поиска адекватных выражений и точной терминологии. Другими словами, это сочинение вводит нас как бы в «лабораторию богословского поиска» мыслителя. Однако, несмотря на свой еще очень сырой вид, произведение представляет несомненный интерес для понимания мирозерцания Климента. В частности, здесь намечаются некоторые черты христологии его (учения о двух природах Христа при единстве субъекта Его), учения о «небесной иерархии» и т. д.

Второму аналогичному сочинению — «*Избранные места из пророческих книг*» (Ἐκ τῶν Προφητικῶν ἐκλογαί) — уделялось, к сожалению, пока мало места в патрологических изысканиях. Как и «Извлечения из Феодота», оно

¹ Сагарда А. И. Климент Александрийский, «Извлечения из Феодота». С. 1287.

² См. предисловие к изданию: *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote* / Ed. par F. Sagnard // Sources chrétiennes. Paris, 1970. № 23. P. 8–21.

является рабочими набросками Климента. Однако «Избранные места» более важны, чем «Извлечения из Феодота», для понимания богословия дидаскала, и в частности для оценки подхода его к Священному Писанию. Здесь он, например, говорит о необходимости «точного исследования» Писания (*δεῖ τοίνυν τὰς γραφὰς ἀκριβῶς διερευνωμένους*): поскольку оно многое излагает в форме притч (*ἐν παραβολαῖς*), то необходимо, исходя из слов Писания (*ἀπὸ τῶν ὀνομάτων*), устремляться к «мнениям», которые «Святой Дух имеет о вещах» (*θηρᾶσθαι τὰς δόξας, ἃς τὸ ἅγιον πνεῦμα περὶ τῶν πραγμάτων ἔχον*). В этом же сочинении эскизно набрасывается и учение Климента о православном «гносисе», что тесно связывает данное произведение со «Строматами». Так, здесь говорится, что «гностическая добродетель» (*ἡ ἀρετὴ ἢ γνωστικὴ*) созидает человека в качестве «божественного изображения» (*ἄγαλμα θεῖον*) и, с помощью любви, делает его «добротолубцем» (*φιλόκαλον*). Другими словами, «Избранные места» должны привлечь к себе более пристальное внимание исследователей творчества Климента.

Прочие творения его дошли до нас лишь во фрагментарном состоянии. Из них на первое место следует поставить так называемые «Ипотипосы»¹. Само слово *ὑποτύπωσις* обозначает краткий, эскизный очерк; интересно, что Климент называет этим словом и свои «Строматы». Что же касается «Ипотипос», то они представляли собой экзегетический труд, посвященный толкованию как Ветхого, так и Нового Завета. Судя по всему, он был достаточно обширным и состоял из восьми книг, но от них дошло только незначительное количество фрагментов, сохранившихся благодаря цитатам позднейших церковных писателей (Евсевия Кесарийского, Икумения или «Псевдо-Икумения» и т. д.).

¹ Здесь мы опираемся на исследование этого памятника и перевод его на русский язык: Сагарда А. И. «Ипотипосы» Климента Александрийского // Христианское чтение. 1913. Ч. I. С. 1105–1127.

Евсевий Кесарийский замечает, что в данном сочинении Климент «дает сжатый пересказ всего Нового Завета, используя книги оспариваемые: Послание Иуды и прочие Соборные Послания, Послание Варнавы и Откровение, приписываемое Петру. Послание к Евреям он считает Павловым и говорит, что написано оно было для евреев и по-еврейски, а Лука старательно перевел его для эллинов» (*Церк. ист.* VI, 14, 1–2). Если исходить из этого и других замечаний Евсевия, то можно предполагать, что Климент в «Ипотипосах» пытался осмыслить церковное Предание и применить его для преподавания в Александрийском «огласительном училище». Патриарх свт. Фотий, читавший произведение в его цельном виде, высказывает о нем суждение достаточно суровое. Во-первых, он говорит (*Библиотека*, 109)¹, что в данном произведении Климент дает сжатое толкование и объяснение (*κεφαλαιωδῶς... ἐξηγήσιν καὶ ἐρμηνείαν*) Ветхого и Нового Завета. Но, во-вторых, патриарх отмечает, что в одних своих толкованиях Климент, «как кажется, излагает правые мысли» (*ὀρθῶς δοκεῖ λέγειν*), а в других — «увлекается в нечестивые и баснословные рассуждения» (*εἰς ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους ἐκφέρεται*). Среди последних Фотий указывает на учение Климента о «вневременной материи» (*ὑλην ἄχρονον*), о Сыне как «твари» (*κτίσμα*), «метемпсихозе» и «многих мирах, существующих до Адама» (*πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδάμ κόσμους*). Отмечает патриарх и некоторые другие неправославные, с его точки зрения, взгляды Климента, например мнение, что Ева не произошла от Адама; далее, что Ангелы совокупились с женщинами и родили от них детей; что Слово Божие воплотилось не реально, но призрачно и что у Бога Отца было два Слова (Логоса), лишь один из которых явился среди людей. В подтверждение последнего обвинения Фотий приводит такую выдержку из «Ипотипос»: «Сын также

¹ См.: *Photius. Bibliothèque*. Т. II. P. 79–81.

называется Словом по соименности с Отческим Словом (*ὀμωνύμος τῷ πατρικῷ λόγῳ*), но ни Он, ни Отческое Слово не стали плотью, а ею стала некая Сила Божия, бывшая как бы истечением (*ἀπόρροια*) Самого Слова, который стал Умом и посетил сердца человеков».

Естественно возникает вопрос: насколько прав свт. Фотий в своих суждениях и оценках этого сочинения Климента и его взглядов? Пытаясь ответить на данный вопрос, следует прежде всего констатировать, что свт. Фотий, будучи одним из наиболее просвещенных византийских архиереев, обладал несомненным критическим чутьем. Однако в то же время следует учитывать несколько моментов. Во-первых, это было чутье богослова, которого отделяла от раннехристианской эпохи толща веков, причем веков, наполненных непрерывной борьбой за чистоту церковного вероучения. Пафос и жар этой борьбы ко времени Фотия еще не остыл, и они заставляли патриарха оценивать взгляды ранних христианских мыслителей с позиции строгой догматической акривии эпохи Вселенских Соборов. Во-вторых, сам Фотий не испытывал симпатий к александрийскому стилю богословствования и экзегетическому методу, выработанному александрийскими богословами¹. И наконец, в-третьих, необходимо принимать во внимание жанр «Ипотипос»: поскольку это сочинение являлось очерками (или набросками), то, учитывая обычную манеру писать Климента, расшифровать подобные наброски было не всегда легко. Вполне возможно, что александрийский дидаскал включал в свои рассуждения взгляды и мнения тех писателей (еретического или полуеретического образа мыслей), которые он не разделял, а наоборот, с которыми он полемизировал.

¹ Собственное толкование Священного Писания у свт. Фотия было, несомненно, выдержано целиком в духе антиохийской экзегезы. См. диссертацию: *Amsler O. Die exegetische Methode des Photius. München, 1981. S. 556–560.*

В рукописной же традиции данные взгляды слились с мыслями самого Климента, а поэтому и возникло то сочетание «правых мнений» с «нечестивыми и баснословными», которое констатирует свт. Фотий (пример «Извлечений из Феодота» весьма показателен в этом плане). Совокупность этих соображений и заставляет нас сомневаться в верности вердикта, вынесенного Константинопольским патриархом относительно «Ипотипос». Во всяком случае, предполагать, например, что Климент разделял учение о метемпсихозе, не представляется возможным. Более того, в «Ипотипосах», как это видно из одного сохранившегося фрагмента, он прямо отрицает данное учение, говоря следующее: «Надлежало же, чтобы в этой жизни душа никогда не возвращалась вторично в тело, ни праведная, которая сделалась ангельской, ни злая, — чтобы снова чрез восприятие плоти не получать повода ко греху; в воскресении же та и другая в плоть возвращаются, ибо [душа и тело] соединяются между собой»¹. Таким образом, Климент, говоря о возвращении души в тело, подразумевает отнюдь не переселение душ, а христианское учение о Воскресении мертвых, согласно которому человек в целокупном составе своем предстанет на Суд Божий. Прочие сохранившиеся фрагменты «Ипотипос» также не позволяют подтвердить суровый приговор Фотия².

¹ Сагарда А. И. «Ипотипосы» Климента Александрийского. С. 1115–1116.

² Кроме того, можно еще отметить, что в этом произведении Климент толковал первые строки Книги Бытия, используя метод духовного изъяснения; в частности, он рассматривал повествование о творении мира не только как изложение о начале космоса, но и понимал его как указание на учение о происхождении души и духовной жизни (см.: Nautin P. Genèse 1, 1–2, de Justin à Origène // *In Principio*. Interprétations des premiers versets de la Genèse. Paris, 1973. P. 87–88). Это также могло оттолкнуть св. Фотия, весьма нерасположенного к таким изысканным духовно-анагогическим толкованиям, и настроить в общем пристрастно к данному сочинению Климента.

Еще одно сочинение Климента, дошедшее в небольшом количестве фрагментов, называется «О Пасхе». Об этом произведении упоминает Евсевий (*Церк. ист.* VI, 13, 9), замечая: в нем Климент «говорит, что друзья вынуждали его записать для будущих поколений все, что он своими ушами слышал от старых пресвитеров. Вспоминает он Мелитона, Иринея и других, чьи беседы и приводит». Из сохранившихся фрагментов не совсем ясно, какую позицию занимал Климент в спорном вопросе о дне празднования Пасхи, хотя известно, что в Египте, как и в Палестине, она всегда праздновалась в воскресенье, а не 14 нисана (см.: *Церк. ист.* V, 25). Поэтому можно предполагать, что и Климент придерживался этой практики, хотя признавал и уважал обычай Малоазиатской церкви (судя по ссылкам на святых Мелитона и Иринея). Ветхозаветную пасху Климент, вероятно, понимал лишь в качестве прообраза, ибо в одном фрагменте говорится, что Господь возвестил о Самом Себе как об [истинной] Пасхе (*ἐκήρυξεν αὐτὸς ὡς τὸ πάσχα*), будучи Агнцем, ведущимся на заклание; и учеников Своих он научил о «таинстве прообраза 14-го числа» (*τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῆς ἡ'*). Еще один фрагмент того же сочинения, приводимый защитником иконопочитания св. Никифором Константинопольским, интересен пониманием соотношения образа и первообраза (архетипа). Данный фрагмент Климента гласит: «Когда отсутствует первообраз (*μὴ παρόντος μὲν τοῦ ἀρχετύπου*), но присутствует его образ (*εἰκὼν*), то этому образу воздается равная с первообразом слава; а когда является истина (*παρούσης τῆς ἀληθείας* — то есть первообраз), то вследствие нее блистает (*καταλάμπεται* — или «ею озаряется») и образ, сохраняющий подобие с ней, потому что он указывает (*σημαίνειν*) на истину». Данный фрагмент показывает, что богословие образа («иконология») также входило в орбиту мирозерцания Климента, хотя, конечно, находилось на периферии его, поскольку этот аспект

православного вероучения еще не стал актуальным для церковного сознания его времени¹.

Третье из указанной категории творений Климента называется «*Церковное правило, или Против иудействующих*» (*Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς ἰουδαῖ ζῶντας*). Опять же, согласно свидетельству Евсевия (*Церк. ист.* VI, 13, 3), оно было посвящено епископу Александру Иерусалимскому. Только один фрагмент данного сочинения (в передаче св. Никифора Константинопольского) дошел до нас. Этот фрагмент, исходя из духовного понимания 3 Цар. 8, 27, гласит, что храм, построенный Соломоном, прообразовательно указывает на Воплощение Бога Слова и созидание Церкви Христовой. Возможно, данное произведение имело не только антииудейскую, но и антиеретическую направленность, то есть было полемически заострено против ереси иудеохристианства, ибо понятие «канон» у Климента обычно обозначало истинную веру Церкви в противоположность еретическим заблуждениям². Далее преп. Анастасий Синаит и преп. Максим

¹ Мысль Климента о тесном единстве образа и первообраза была воспринята (естественно, в измененном виде) и развита позднейшими защитниками иконопочитания. В частности, отголоски ее можно найти у преп. Феодора Студита, который «поклонение иконе основывает на том положении, что отобраз (*παράγωγον*) неотделим от первообраза, от оригинала. «Каждый человек есть прототип своей иконы, и не может быть такого человека, который не имел своего *παράγωγον* в собственном отображении. Без всякого сомнения, и Христос, как уподобившийся нам во всем, есть прототип своей иконы, хотя об этом точно и не написано. Поэтому, если ты спрашиваешь, где написано поклоняться иконе Христа, то вот тебе ответ: там, где написано поклоняться Христу, потому что образ производный неотделим от первообраза (*ἀχώριστος ἐστὶ τοῦ πρωτοτύπου τὸ παράγωγον*)» (*Гроссу Н. Преподобный Феодор Студит: его время, жизнь и творения*. Киев, 1907. С. 182–183. См. также: *Преп. Феодор Студит*. Творения. Т. 2. М., 2011. С. 716).

² См.: *Osborn E. F. Reason and the Rule of Faith in the Second Century A. D. // The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*. Cambridge, 1989. P. 43, 51–53.

Исповедник приводят несколько выдержек и из еще одного сочинения Климента под названием «*О Промысле*». Те фрагменты, которые сохранились, представляют собой богословско-философские определения. Например, один из них гласит: «Божественная сущность (*θεία οὐσία*) является вечной, безначальной, нетелесной, неопишуемой (*ἀπερίγραπτον*) и причиной [всех] сущих (*τῶν ὄντων αἴτιον*)». В таком же духе выдержаны и другие фрагменты; в частности, приводится следующее определение Бога: Он есть Дух (ср. Ин. 4, 24), а Дух есть «сущность нетелесная и неопишуемая». Если исходить из немногих сохранившихся выдержек, то создается впечатление, что в данном сочинении Климент трактовал преимущественно проблему отношения Бога к миру в нескольких ее аспектах: аспекте творения, аспекте Промысла Божиего о мире и т. д. Пятое произведение той же категории известно под названием «*Увещание к терпению, или К недавно крещенным*». В одной рукописи XIV века сохранился достаточно обширный фрагмент его. Он начинается так: «Упражняйся в безмолвии (*ἡσυχίαν* — внутреннем покое) и с помощью слов (*λόγους*), и с помощью дел (*ἔργους*); [упражняйся в нем] и когда ведешь разговор, и когда совершаешь путь пешком; избегай поспешной горячности. Таким образом ум [твой] всегда будет пребывать твердым и не впадет в немощ, вызванную беспокойным нетерпением». Если исходить из этого обширного фрагмента, то указанное произведение Климента можно охарактеризовать как трактат по нравственному богословию. Оно еще показательно в том аспекте, что учение об «исихии», столь существенное для православной аскетики, было намечено здесь, хотя, естественно, в самых беглых чертах. Завершая обзор литературной деятельности Климента, можно еще отметить, что в древности был известен и сборник «*Посланий*» этого учителя Церкви. Во всяком случае, в «*Sacra Parallela*», приписываемых св. Иоанну

Дамаскину, сохранились три коротких фрагмента из писем Климента. Один из них представляет определенный интерес; здесь говорится: «В нетленном Царстве нет желания (*ἐπιθυμίαν*), но [Оно преисполнено] всяческих благ (*παρουσίαν πάντων τῶν ἀγαθῶν* — «есть наличие всяческих благ»). Поэтому [и христианину здесь] не следует испытывать [какого-либо] желания, поскольку это желание возникает из [чувства] лишенности (*ἐκ τοῦ ὑστερεῖν*), а когда имеешь всё, то ничего и не желаешь». Наконец, можно еще отметить, что сохранились выдержки (числом 20) из неизвестных творений Климента, идентифицировать которые не представляется возможным. Св. Палладий сообщает о сочинении его «На пророка Амоса», а Евсевий — о произведении под названием «Диалоги о посте и злоречии», но что представляли собой данные творения, остается неизвестным.

Следовательно, Климент Александрийский был достаточно разносторонним писателем и пробовал себя в самых разнообразных литературных жанрах: в богословских и этических трактатах, в «летучих думках» философа, в толкованиях на Священное Писание и пр. Такое многообразие литературной деятельности отражает многогранность его личности как богослова и мыслителя. Кроме того, «самые сочинения Климента показывают, что Климент имел необыкновенно обширные сведения и дарования; при сердечной любви ко Христу и уважении к христианству глубоко проникал он в дух христианства и в потребности времени»¹. Поэтому «его значение в истории христианского просвещения тесно связано с процветанием александрийской школы, которую он именно, вместе со своим талантливым учеником — Оригеном, поставил на такую высоту ученой славы, при которой школа долгое время служила путеводною звездой для последующих

¹ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Указ. соч. Т. I. С. 176.

христианских поколений»¹. Охватить все грани мирозерцания Климента в беглом очерке достаточно сложно, а поэтому своей задачей мы поставляем наметить лишь основные темы и ведущие богословские интуиции александрийского дидакала. Как и большинство древнецерковных писателей, он не был систематиком, но можно констатировать, что, при внешнем часто несколько хаотичном течении его мысли, логика и структурность мышления, несомненно, присущи Клименту. Это и не удивительно, ибо он был учеником Бога Слова (Логоса), а мир мысли человека, внимающего Логосу, необходимо запечатлевается «логосностью». Задачей исследователя является только уловить и вычлнить данную «логосность».

Глава III

Мирозерцание Климента Александрийского

1. Отношение Климента к греческой философии

Довольно обычно Климента характеризуют в качестве «христианского любомудра». Так, Д. Миртов говорит о нем следующее: «Климент Александрийский занимает особенное место в церковной литературе: он — христианский философ. Уже в древности, у последующих за ним писателей, которые называют его “превосходнейшим учителем христианской философии”, “философом”, “поистине философом из философов”, утвердилась за Климентом слава философа. И по справедливости. Едва ли из учителей Церкви найдется более горячий защитник философии,

¹ Писарев Л., Сагарда А. Климент Тит Флавий. С. 131.

чем Климент»¹. В связи с такой характеристикой этого древнецерковного писателя естественно возникает вопрос об отношении его к предшествующей и современной ему античной философии. И здесь необходимо сразу констатировать, что оно было далеко не однозначным: в решении вопроса об отношении христианства к языческой философии у Климента наблюдается несколько тенденций, которые на первый взгляд не всегда органично сочетаются друг с другом².

Прежде всего, Климент исходит из того тезиса, что «и философия есть в некотором роде дело Божественного Промысла» (*πῆ θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφία*»; *Стром.* I, 1); сама по себе она не приносит вреда человеку, не является «творящей причиной» (*δημιουργόν*) ложных мнений и дурных дел, как считают некоторые [из христиан], но есть «явный образ истины» (*ἀληθείας οὐσαν εἰκόνα ἐναργῆ*) и «Божий дар эллинам» (*Стром.* I, 2). Таким образом, Климент определенно придерживается теории Божественного происхождения греческой философии. Согласно его мнению, эллинские мудрецы обладали в некоторой степени и Боговедением благодаря «естественной мысли» (*φυσικὴ ἔννοια*) или «общему (присущему всем людям) уму» (*κοινὸς νοῦς*). Говоря о «естественной мысли» или «общем уме», Климент предполагает, что разум (ум) человека есть дар Божий и связан с Божественным Разумом (Логосом). Исходя из такой посылки, александрийский учитель порой даже склонен сопоставлять эллинскую мудрость с Ветхим Заветом. В частности, он замечает, что единый и единственный Бог (*ἓνα καὶ μόνον*

¹ *Миртов Д.* Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 1.

² Достаточно подробный анализ данной проблемы (однако, по нашему мнению, далеко не всегда с правильной расстановкой акцентов) см. в кн.: *Lilla S. R. C. Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism.* Oxford, 1971. P. 9–59. См. также: *Molland E. Opuscula patristica.* Oslo, 1970. P. 117–140.

Θεὸν) познавался эллинами «на языческий лад» (ἑθνικῶς), иудеями — «на иудейский манер» (ἰουδαϊκῶς); христианами же он познается по-новому (καινῶς), то есть духовным образом (πνευματικῶς). Высказываясь об эллинах, иудеях и христианах как о «трех народах» (τῶν τριῶν λαῶν), Климент замечает, что единым Господом они воспитывались с помощью различных заветов (διαφόροις δὲ παιδευομένων διαθήκαις τοῦ ἑνός Κυρίου). Поэтому чем являлись ветхозаветные пророки для иудеев, тем же были и философы для эллинов (*Стром.* VI, 5). Однако, сопоставляя Ветхий Завет и греческую философию, Климент в то же время подчеркивает, что познание Бога у эллинов было «тусклым и слабым» (εἰδησίς τις ἀμυρὰ τοῦ Θεοῦ). Их философия характеризуется как элементарная, лишь только подготавливающая к Истине (στοιχειωτικὴν τινα οὖσα καὶ προπαιδείαν τῆς ἀληθείας), подобно тому как и Ветхий Завет был лишь «приуготовлением» к христианскому Благовествованию (*Стром.* VI, 8). И в общем, эллины не знали, Кто есть Бог, а также каким образом Он является Господом, Отцом и Создателем, не ведая и остального «Домостроительства Истины» (οἰκονομίαν τῆς ἀληθείας), поскольку не были научены [Самим Богом] относительно этого Домостроительства (*Стром.* V, 14).

В этой же связи Климент ссылается, подобно Ермию Философу, на представление, восходящее к «Книге Еноха», о «похищении» философии падшими ангелами. Данное представление Климент интерпретирует в том плане, что философия не была непосредственно послана Господом, но пришла в мир, «яко тать», или, иначе, была «дарована вором» (κλαπέισα ἢ παρὰ κλέπτου δοθείσα). Однако при подобной констатации Климент подчеркивает, что данное «хищение» имело промыслительный смысл: Господь ведал о «краже», но не стал препятствовать ей. Ведь Божественной Премудрости, Добродетели и Силе свойственно не только благодетельствовать, но и «задуманное ради зла» (τὸ διὰ κακῶν ἐπινοηθέντων) приводить к благой

и полезной цели. Поэтому и философия уподобляется Климентом «малому огню», похищенному Прометеем: она обладала способностью разгореться и стать светом, поскольку являлась своего рода «неким следом Премудрости», будучи «движением окрест Бога» (*ἶχνος τι σοφίας καὶ κίνησις περὶ Θεοῦ*). Вместе с тем Климент не боится называть эллинских философов «ворами и разбойниками» (ср. Ин. 10, 8), ибо они, заимствовав до Пришествия (то есть до Воплощения) Господа у еврейских пророков «части Истины» (*μέρη τῆς ἀληθείας*), не признались в этом, но присвоили их себе, выдавая за собственные учения. Согласно александрийскому дидаскалу, такой проступок греческих философов имел следствием то, что одни из заимствованных ими ветхозаветных учений они извратили, другие, не поняв, облекли в форму «суетной софистики» (*τὰ δὲ ὑπὸ περιεργίας ἀμαθῶς σοφισάμενοι*), а третьи вообще измыслили сами (*Стром.* I,17). Поэтому философия, хотя и является «исканием (исследованием) истины» (*ζήτησις οὐσα ἀληθείας*), не есть «причина постижения [этой истины]», будучи лишь «способствующей (вспомогательной) причиной» (*τὸ συναίτιον αἴτιον*) такого постижения. Исходя из этой мысли, Климент подчеркивает принципиальное различие эллинской мудрости и христианского вероучения: эллинская истина отличается от Истины христианской (*χωρίζεται ἡ ἑλληνικὴ ἀλήθεια τῆς καθ' ἡμᾶς*), хотя она и причастна тому же самому названию истины; христианская Истина превосходит эллинскую и величиим ведения (*μεγέθει γνώσεως*), и весомостью доказательств (*ἀποδείξει κυριώτερα*), и силой Божией, поскольку христиане научены Самим Богом (*θεοδίδακτοι*) и наставлены (воспитаны — *παιδευόμενοι*) в Священных Писаниях Самим Сыном Божиим. Учение о Боге они обрели через веру, помимо «общего образования» (*ἅνευ τῆς ἐγκυκλίου παιδείας*) и изучения эллинской философии; некоторые из них были и совсем безграмотными, но это не препятствовало им постичь высший смысл бытия, ибо

движителем их была «божественная и варварская философия» (*τῆ θεία καὶ βαρβάρω κινήθεντες φιλοσοφία*). Учение Спасителя, будучи самодостаточным (*αὐτοτελής*), в принципе не нуждается в дополнении его греческой философией, ибо оно не в чем не нуждается (*Стром.* I, 20).

Приведенных выдержек из творений Климента вполне достаточно, чтобы сделать некоторые выводы. Прежде всего, как уже указывалось, в его оценке значения греческой философии наблюдается несколько не совсем согласующихся между собой тенденций, из которых выделяются две, вступающие даже в видимое противоречие друг с другом. С одной стороны, Климент как бы уравнивает эллинскую философию с ветхозаветным Откровением, а с другой — эллинские мудрецы предстают у него в качестве «воров и разбойников», похитивших Божественное достояние¹. Обе эти тенденции явно восходят к предшествующей греческой апологетике: к св. Иустину с одной стороны и к Татиану и Ермию — с другой². Наличие обеих тенденций

¹ Данная идея плагиата развивалась не только древнехристианскими апологетами, но в некоторой степени она была намечена и неопифагорейцем (родом из Апамеи Сирийской) II века Нумением, который рассматривал «варварскую философию» (в которую он включал и Ветхий Завет) как источник греческой философии. См.: *Waszink J. H. Some Observation on the Appreciation of the «Philosophy of the Barbarians» in the Early Christian Literature // Mélanges C. Mohrmann. Utrecht / Anvers, 1963. P. 52–56.* Такая идея плагиата предполагает довольно стройную теорию развития идей, которая рассматривает различные учения как некие части единого целого; считая эти учения происходящими друг от друга, данная теория возводит их к единому Божественному истоку. И чем ближе какое-либо учение к этому истоку, тем более оно истинно и ярче отражает в себе Божию Премудрость. См. предисловие к изданию: *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V. T. I / Ed. par A. Le Bouluc // Sources chrétiennes. № 278. Paris, 1981. P. 15.*

² В определенной степени прообразом Климента был Филон Александрийский, который «все, что есть лучшего у греческих философов... привлекает в свою систему и все пытается объединить на общем фоне Моисеева законодательства. Правда, достигнуть этого Филону не удастся; то

у Климента объясняется во многом тем, что ему одновременно приходилось вести борьбу по крайней мере «на два фронта»¹. С одной стороны, ему противостояла оппозиция апологетов эллинской мудрости, считавших христианскую веру «тщетной» («пустой» — *κενή*) и «варварской» (*Стром.* II, 2). С этой оппозицией, исходящей от «внешних», то есть язычников, тесно смыкались и «псевдогностики», разрушающие церковное веросознание изнутри, ибо они рассматривали православную веру в качестве «утешения» малообразованных и «темных» христиан, выделяя себя как «интеллектуальную элиту». С другой стороны, внутри ортодоксальной Церкви наметилась еще и оппозиция «ученому богословию» (вероятно, бывшая реакцией на «интеллектуальные мечтания псевдогностиков») со стороны простых верующих, сыгравшая определенную роль в истории древней Церкви². Сам Климент говорит об этом

обилие разнообразных, а часто и противоречивых философских учений, которые Филон пытается объединить, как бы подавляет его мысль. Он не в состоянии разобраться в массе представившихся ему идей, не в состоянии чужие идеи сделать своими настолько, чтобы создать цельную и стройную собственную систему. В различное время, в различных местах преобладающее значение у него получают то те, то другие элементы, но никогда не сливаются они внутренне один с другим» (*Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности.* Киев, 1911. С. 513). Правда, другие исследователи считают, что мирозерцанию Филона присуща несомненная философская оригинальность, ибо он стремился реформировать греческую философию так, чтобы привести ее в соответствие со словом Божиим. См.: *Daniélou J. Philon d'Alexandrie.* Paris, 1958. P. 20. Климент Александрийский, безусловно, пошел дальше в этой тенденции к преобразению эллинского любомудрия, и ему удалось достичь определенного *синтеза* (хотя полностью избавиться от элементов *синкретизма* Климент не сумел).

¹ См.: *Van Den Eynde D. Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles.* Gembloux; Paris, 1933. P. 144–150.

² См.: *Lebreton J. Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savant dans l'Église chrétienne du III-e siècle // Revue d'Histoire Ecclesiastique,* 1924. T. 20. P. 5–37.

так: «...есть многие [из христиан], которые боятся эллинской философии, как дети страшатся пугал (*τὰ μοχλοῦχαιά*), опасаясь, как бы она не ввела их в заблуждение. Если вера их (я уже не говорю о ведении) такова, что может быть поколебленной [человеческим] внушением, то не следует им быть и исповедниками Истины. Ведь Истина непобедима (*ἀνίκητος*); лишь ложные мнения (*ψευδοδοξία*) [человеческие] разрушаются» (*Стром.* VI, 10).

Поэтому Климент, избегая крайностей псевдогностиком и *simpliciores*, пытается найти «средний (царский) путь» в отношении к эллинской культуре вообще и философии в частности. Не всегда это ему удается, но в целом он все же добивается определенного успеха здесь. Ибо, несмотря на высокую оценку греческой философии, он, по словам Г. Чадвика, «никогда не теряет своего христианства в море эллинизма»¹. И хотя у него наблюдаются некоторые ошибочные мнения, возникшие в результате воздействия греческих философов, которые были почти неизбежны «в эпоху младенчества богословской науки», они «в значительной степени искупаются его бесспорными достоинствами как мыслителя. Ему нельзя отказать в широком полете мысли, умеющей примирять по-видимому несоединимые идеи христианской религии и греческой философии, в замечательной глубине взгляда, пытающегося проникнуть в глубочайшие тайны Откровения с целью раскрыть их внутреннее содержание и связь, в благородной философской терпимости, с какой он отдает справедливость даже наиболее антипатичным для глубоко верующего христианина представителям философствующей мысли»². Следует акцентировать тот

¹ Chadwick H. Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen. Oxford, 1966. P. 42.

² Плотников В. В. История христианского просвещения в его отношении к древней греко-римской образованности. От начала христианства до Константина Великого. М., 2011. С. 205.

существенный момент в подходе Климента к решению указанной проблемы, что для него греческая философия никоим образом не может сопоставляться на одном уровне с христианским Благовествованием, ибо она имеет чисто пропедевтическое значение и играет лишь вспомогательную роль, отнюдь не насущно необходимую. Иначе говоря, эллинское любомудрие, согласно александрийскому учителю Церкви, не является «спасительным знанием» (Heilswissen), а поэтому возвращаться к нему после Света христианской Истины означает противление безупречной логике Божественного Домостроительства¹. Вследствие этого христианский богослов может (и обязан) только включать отдельные полезные элементы греческой философии в органичное единство церковного любомудрия, не нарушая никоим образом органичной стройности последнего. Исходя из данной установки, Климент среди прочего включает в свое мирозерцание и элементы античной логики (в частности, аристотелевской), о чем свидетельствует, например, его седьмая книга «Стромат»². Кроме того, он является решительным сторонником необходимости и пользы для христиан эллинского образования. «Умственные силы всякого лица, — говорит он, — даже самого даровитого, требуют многого и долгого образования, чтобы наконец ему стал доступен мир религиозного ведения. Они бывают сначала грубы, склонны к чувственной деятельности: предварительные науки очищают их от чувственности, утончают. Науки, предшествующие покою во Христе, упражняя ум, возбуждают понятливость, рождают быстроту ума, которая так много

¹ См.: *Apostolopoulou G.* Die Dialektik bei Klemens von Alexandria. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Methoden. Frankfurt am Main, 1977. S. 25.

² См.: *Pépin J.* De la philosophie ancienne à la théologie patristique. London, 1986; IV. P. 271–284.

помогает видеть, что должно, дают остроту, способную к отысканию истинной философии, которую таинники имеют от самой истины. Многосторонняя ученость делает человека опытным исследователем истины и глубоко сообразительным, — который без труда отличает поддельное золото от подлинного, ереси и толки от самой истины, как отличает софистику от философии, искусство наряжаться от гимнастики, красноречие от диалектики и поваренное искусство от медицины». Особо подчеркивает Климент пользу философии, ибо, по его мнению, «философией мы не отвлекаемся от веры, как будто какими чарами, а, напротив, ограждаемся твердейшею оградой и получаем себе в союзники упражнение, посредством которого вера получает полнейшее доказательство»¹.

В результате и сама философия обретает у него совсем иной смысл и значение, преображаясь в христианское любомудрие. Для Климента, как раньше для некоторых греческих апологетов II века и позднее для святых каппадокийских отцов, «философия была совсем не тем, чем для языческих и неверующих современных мудрецов, и путь к ней тоже стал новый и неожиданный — чудесный. Философия для христианского православного “гностика” — употребляю выражение Климента Александрийского — стала заключаться в чистом житии, в очищении себя при помощи благодати Божией от страстей и приобретении добродетелей — одним словом, сделалась *подвигом*»². Одновременно *христианская философия* у Климента, как впоследствии и у святых каппадокийских отцов, стала, при снятии различия между «теорией» и «практикой»,

¹ *Троицкий М. М.* Суждения св. отцов и учителей второго и третьего века об отношении греческого образования к христианству // Труды Киевской Духовной Академии. 1860. Ч. 3. С. 91–96.

² *Епископ Варнава (Беляев).* Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. Т. 1. Нижний Новгород, 1995. С. 19.

то есть между умозрительным созерцанием и духовно-нравственным деланием, синонимом *богословия*, то есть благодатного Богомыслия, практически полностью растворившись в нем¹. Таким образом, сам термин «философия» существенным образом трансформируется и преобразуется в мировоззрении Климента. И в данном случае он является несомненным преемником священных авторов Нового Завета и более ранних отцов и учителей Церкви. Ибо, «явившись на земле новой религией, христианство не принесло с собой нового языка, а должно было усвоить все богатство греческого языка и мыслевыражения. Но последний не только сам по себе, но и в типе LXX не представлял всех необходимых слов и выражений, не мог во всецелости удовлетворить великому духовному богатству христианства или соответствовать внутреннему содержанию возвышенных христианских идей. Поэтому всеобъемлющая и всеобразующая сила христианства должна была коснуться и языка, сообщать новый жизненный дух и содержание греческим словам и образу выражения мыслей. Могучим первоначальным деятелям на ниве христианского просвещения выпал весьма значительный труд бороться с самим языком, которым они должны были выражать новые понятия, христианские истины веры и нравственности. Апостолы должны были как бы создавать богословский язык не как особый, несродный господствовавшему тогда литературному и разговорному, что не соответствовало бы самым интересам общедоступности и назидательности, но, из последнего заимствовав основные стихии с их вокабулярным запасом и грамматически

¹ Достаточно точные наблюдения относительно подобного же отождествления «философии» и «богословия» у каппадокийцев см. в кн.: *Pelikan J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism.* Bingham, 1993. P. 181–182.

синтаксическим строем (проф. Глубоковский), выделять или приискивать такие слова и выражения, которые при всей ясности и обыденности своего значения могли бы совместить всю силу и полноту христианского учения и не повредить самому духу его. Для выражения новых и возвышенных христианских представлений и богословских понятий представлялось необходимым в готовые языковые формы влить новое содержание — христианское, потребовалось многим ранее известным словам и выражениям сообщать особый смысл или оттенок, придать специально христианское содержание, которое чуждо было не только обыденному употреблению, но и отлично от употребления их у LXX»¹.

2. Подход Климента к Священному Писанию и церковному Преданию

Истина, которой обладают христиане, запечатлена в первую очередь, согласно Клименту, в Священном Писании. Его Климент называет (используя множественное число) «Священными Писаниями, делающими и [человека] святым и божественным (τὰ ἱεροποιούντα καὶ θεοποιούτα)»; состоят эти Писания из «священных букв и слогов» (*Протр.* 9). Будучи Богодухновенным, Священное Писание в глазах дидаскала являет Собой высшее Таинство². В своем сочинении «Какой богач спасется» (гл. 5) Климент говорит об этом так: «Спаситель научает Своих учеников не [просто] по-человечески (ἀνθρώπινως),

¹ Баженов И. Характеристика четвертого Евангелия со стороны содержания и языка в связи с вопросом о происхождении Евангелия. Казань, 1907. С. 276–277.

² См.: *Mondésert C. Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture.* Aubier, 1944. P. 81–96.

но изрекает всё посредством Божественной и таинственной Премудрости (*Θεία σοφία καὶ μυστικῆ*); поэтому и внимать сказанному Им следует не плотским образом (*μη σαρκίνως*), но путем достойного [словам Господа] исследования и разумения необходимо стремиться проникнуть в сокрытый смысл (*τὸ ἐπιχεκρυμμένον νοῦν*) и понять его». Данная фраза показывает, что подход Климента к Священному Писанию определялся стремлением постичь духовный смысл слова Божиего. Поэтому не случайно Климента иногда называют одним из первых теоретиков духовного толкования Писания¹. Необходимость подобного подхода определяется еще тем, что в Писании, как это подчеркивает Климент, многое сказано «загадочно» («символически» — *δι' αἰνιγμάτων*) или «приточно»

¹ См. серьезную энциклопедическую статью: *Moingt J. Écriture Sainte et vie spirituelle // Dictionnaire de spiritualité. Т. 4. Paris, 1960. P. 146.* О характере и смысле употребления этого духовного толкования (не совсем точно называемого часто аллегорическим) в древней Церкви см. наблюдение священномученика Илариона (В. Троицкого): «...при толковании Свящ. Писания церковные писатели пользовались общенаучным методом своего времени, но это только потому, что *научного изучения Свящ. Писания они вовсе не считали высшим, тем менее единственным способом постижения Христовой истины*, не думали они вообще, что живая истина достигается научными методами. Принципиально Тертуллиан даже отказывается вести с еретиками научный спор на основании Писаний. В этом споре или совсем не может быть победы, или она маловероятна. Если спорить от Писания, то только повредишь мозгам да желудку, потеряешь голос и дойдешь до бешенства от богохульства еретиков. Да и вообще, нужно помнить, что вера спасает, а не изучение Писания... Где истинная вера, там истинное Писание, там и истинное толкование его. Но истинная вера только в Церкви, а потому познания истины нельзя отделять от церковной жизни. Истина не достигается в изучении Писаний рассудком отдельной личности. Истинное понимание Писаний не отделяется от общей церковной жизни» (*Троицкий В. Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету // Отд. оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1911. С. 24–25*). Климент в общем и целом разделял такой подход к Священному Писанию.

(в форме притч — *διὰ παραβολῶν*; Педаг. III, 12)¹. Однако проникновение в этот сокрытый смысл слова Божиего и разгадка того, что здесь изречено «загадочно», отнюдь не является делом чисто интеллектуальных усилий человека. Согласно Клименту, человека вразумляет и наставляет относительно этого Сам Логос, как непосредственный «Автор» Священного Писания, как «Педагог» и «Учитель». Впрочем, умственных усилий человека и его интеллектуальных навыков в области понимания Писания Климент отнюдь не отвергает: эти «навыки» («ремесло» — *τὰς τέχνας*), в том числе и философия (а также более узкая область ее — диалектика), могут способствовать более глубокому проникновению в Божии глаголы. Но они являются лишь, так сказать, сопутствующими факторами, поскольку Пророки и Апостолы спокойно обходились и без знания этих «навыков» (см.: *Стром.* I, 9).

В своих сочинениях Климент постоянно обращается к Священному Писанию, ссылки на которое наполняют его творения. Э. Осборн констатирует, что у этого учителя Церкви имеется около 3200 ссылок на Ветхий Завет (из них Быт. — 260, Ис. — 240, Притч. — 320, Пс. — 300) и примерно 5000 ссылок на Новый Завет (из них Мф. — 700, Лк. и Ин. — по 400, 1 Кор. — 400, Рим. — 300). Иначе говоря, примерно на 1000 страниц текста творений Климента приходится более 8000 ссылок. На первый взгляд даже создается впечатление, что Климен скорее компилятор, чем самостоятельный писатель, но подобное впечатление явно обманчиво, ибо цитаты из Писания органично вписываются в ход мышления Климента, не нарушая его логики.

¹ При этом Климент (кстати, как и Филон Александрийский) исходит из того убеждения, что Писание не содержит ничего банального, но каждое слово в нем преисполнено глубоким смыслом. См.: *Simonetti M. Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis. Edinburgh, 1994. P. 35.*

Его можно назвать богословом, не просто использующим «библейские категории» мысли, но постоянно пребывающим и как бы живущим «внутри Священного Писания»¹. Следует подчеркнуть, что в своем подходе к Священному Писанию Климент исходит из убеждения в единстве Ветхого и Нового Заветов. Это единство зиждется на том, что «Бог обоих Заветов Один и Тот же» (*Стром.* II, 6). Более того, Климент, подчеркивая такое единство, иногда даже говорит об «одном спасительном Завете» (*μία... διαθήκη ἢ σωτήριος*), который от сотворения мира дошел до нас, хотя и был он различным в разных поколениях и эпохах, поскольку этот Завет даровался «от Единого Бога через Единого Господа» (*Стром.* VI, 13). При подобном акценте на единстве двух Заветов Климент в то же время говорит, что «вера во Христа и ведение Евангелия (*ἡ τοῦ εὐαγγελίου γνώσις*) есть истолкование (*ἐξήγησις*) и исполнение (*πλήρωσις*) Закона» (*Стром.* VI, 21). Этими словами Климент ясно выражает важнейший святоотеческий экзегетический принцип, что Ветхий Завет может быть понятым и объясненным лишь в свете Нового Завета².

¹ *Osborn E.* La Bible inspiratrice d'une morale chrétienne d'après Clément d'Alexandrie // *Le monde grec ancien et la Bible* / Ed. par C. Mondésert. Paris, 1984. P. 127–128.

² Это показывает уже тот факт, что ссылки на Новый Завет в трудах Климента в два раза превышают ссылки на Ветхий Завет. Причем он цитирует почти все книги Нового Завета, за исключением Послания к Филимону, Послания Иакова, второго и третьего Посланий Иоанна. Цитаты из четырех канонических Евангелий преобладают (1575 цитат), за ними следуют ссылки на Послания св. Апостола Павла (1375). Использует Климент и изустное предание, посредством которого передавались некоторые изречения Господа (так называемые *ἄγραφα*); три таких изречения, например, встречаются в его «Строматах». Наконец, можно отметить, что в 1958 году в монастыре Мар Саввы (Палестина) М. Смитом был найден фрагмент одного послания Климента, где говорится о существовании трех редакций Евангелия от Марка: первая, общераспространенная, была создана, согласно этому посланию,

Из данного принципа проистекает и основной святоотеческий метод толкования Писания — типология, который активно применяется также и Климентом¹. Здесь он исходит из идеи последовательности («преемства» — *ἀκολουθία*) двух Заветов (*Стром.* VII, 16). Ее Климент, например, выражает следующим образом: «Только у христиан (“у нас”) есть единственная Премудрость, дарованная Божиим Откровением (*θεοδίδαχτὸς ἐστὶ σοφία*), и из Нее текут все [прочие] источники мудрости, которые устремляются к Истине. Для того чтобы Господь пришел к людям и научил нас, должны были прийти [до этого] многие провозглашатели и возвещатели, подготовители и предтечи, предшествующие Ему изначала, от сотворения мира, заранее объявившие о Нем словами и делами; пророчествующие о Его приходе и о том, где и когда Пришествие это случится и какими знамениями будет сопровождаться». Поэтому Закон и Пророки заранее подготовили (*προμελετᾶ*) все это (*Стром.* VI, 18). Среди таких «провозвестников» Спасителя Климент, в частности, указывает на Исаака. По мнению дидаскала, он есть «прообраз Господа» (*τύπος τοῦ Κυρίου*): он был сыном Авраама, как Христос — Сын Бога Отца и как Господь — жертва (*букв.*: жертвенное животное, овца — *ἱερεῖον*), но только не погиб. Как Господь нес Крест, так и Исаак — дрова для

Евангелистом в Риме на основе свидетельств св. Апостола Петра; вторая возникла, когда св. Марк после мученичества первоверховного Апостола перебрался в Александрию, где он написал «более духовное Евангелие» для преуспевших в боговедении; наконец, третья редакция — еретическая и представляет собой извращение второй редакции, переработанной гностиком Карпократом. См.: *Metzger B. M. The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance. Oxford, 1992. P. 130–135.* Эта находка (при условии, конечно, подлинной принадлежности Клименту данного послания) показывает, что александрийский дидаскал весьма живо интересовался и проблемами, так сказать, «новозаветной науки».

¹ *Daniélou J. Message évangélique et culture hellénistique aux II-e et III-e siècles. Paris, 1961. P. 217–233.*

жертвоприношения. Исаак тайно (или: таинственным образом) смеялся (*ἐγέλα δὲ μυστικῶς*), пророчествуя о том, что Господь наполнит радостью нас, искупленных от тления Его кровью. Однако Исаак не пострадал, оставляя Слову «начатки страдания» (*τὰ πρωτεία τοῦ πάθους*); не будучи закланным, он символически указал (*букв.: наметнул — αἰνίττεται*) на божество Господа. Ибо после погребения Иисус воскрес, не претерпев [ничего от Своих страданий], и, подобно Исааку, расторгнув (или: простив) жертвоприношение (*ἱερουργίας ἀφεμιένος; Пед. I, 5*)¹. Подобные прообразовательные толкования постоянно встречаются на страницах произведений Климента. Можно вообще констатировать, что типология является одной из главных черт его экзегезы, являясь частью более общей тенденции к духовному пониманию текста Священного Писания². Иногда

¹ Это прообразовательно-символическое толкование личности Исаака и его жертвоприношения Климентом органично вписывается в общую святоотеческую традицию. В ней особенно подчеркивается, что «ввиду тесного прообразовательного соотношения между жертвоприношением Исаака и голгофскою Жертвою... Авраам из всего времени пребывания на земле Христа во плоти видел главным образом крестную смерть Спасителя; спасительность же этой смерти Богочеловека для всех людей привела Авраама в восторг радости» (*Александров Н. История еврейских патриархов (Авраама, Исаака и Иакова) по творениям святых отцов и древних церковных писателей. Казань, 1901. С. 141*).

² Подобная тесная связь типологии и духовного толкования ясно устанавливается уже в новозаветном толковании Ветхого Завета, где выделяются два основных вида экзегезы: «1) *буквальный* или исторический и 2) *аллегорический* или таинственный, духовный, который, собственно, есть *типологический, прообразовательный*. Св. Иоанн Златоуст, толкуя изречение св. апостола Павла в Гал. 4:24: *в этом есть иносказание (ἄλλα ἐστὶ ἀλληγορούμενα)*, говорит: “Апостол назвал иносказанием (*ἀλληγορία*) образ (*τύπον*). Сим он хотел сказать, что история сия (толкуемая Апостолом в ст. 23–31 означенной главы) изображает не только то, что представляется в ней с первого взгляда, но выражает также и другое нечто, почему и назвал ее иносказанием”. Буквальное толкование в Новом Завете простирается на Ветхий постольку, поскольку оно раскрывает

некоторые ученые характеризуют его экзегезу следующим образом: «все конкретное и историческое в Ветхом Завете мало-помалу ускользнуло в его толковании; все получило смысл таинственный, все перешло в символ, прообраз и приточное обозначение высшего и духовного»¹. Однако необходимо отметить, что подобное «невнимание» (очень относительное) Климента к историческому и буквальному, характерное вообще для александрийской традиции богословствования, во-первых, не было абсолютным, а во-вторых, служило отражением той внутренней «иерархии ценностей», которая являлась остовом всего христианского мирозерцания, всегда отдававшего предпочтение «духовному» сравнительно с «телесным»².

или выясняет собственный, самую буквою Писания указываемый смысл последнего и потому очевидно распространяется не только на законоположительные, исторические и учительные, но и на пророческие книги Ветхого Завета. Но и *типологическое* толкование, имеющее в Новом Завете самое обширное употребление, раскрывает, согласно вышесказанному, собственный смысл Ветхого Завета, только не по букве, а по духу его, именно насколько Ветхий Завет был прообразом Нового, сохраняя в то же время свою историческую действительность» (*Корсунский И.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. С. 22–24).

¹ *Соколов П.* История Ветхозаветных Писаний в христианской Церкви. От начала христианства до Оригена включительно. М., 1886. С. 195–196. Епископ Михаил находит «следы неумеренного аллегоризма» у Климента, замечая относительно общего характера александрийского толкования Священного Писания: «Много сделано здесь для выяснения таинственного смысла Писания, — и труды ученых здешних — драгоценное достояние Церкви и науки. Но много явилось и крайностей неумеренного аллегоризма, которые не имеют цены, как крайность, хотя эта крайность и полезна и необходима была для выяснения дела. То есть имеет свою хорошую историческую сторону» (*Епископ Михаил (Лузин).* Библейская наука. Книга первая. Очерк истории толкования Библии. Тула, 1898. С. 14).

² Эта же иерархия ценностей отражается и в экзегезе многих отцов Церкви. См., например, у св. Кирилла Александрийского: *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский. Его жизнь, церковное служение и творения // Творения святителя Кирилла, епископа

Необходимо еще подчеркнуть и такой наиважнейший момент в подходе Климента к Священному Писанию, как глубокую и искреннюю церковность его толкований. Здесь экзегеза александрийского учителя тесно смыкается с его учением о Предании и экклесиологией¹. Вынужденный полемизировать с «псевдогностиками», Климент постоянно подчеркивает, что только в Православной Церкви возможно истинное понимание Священного Писания. Например, в одном из своих полемических экскурсов он замечает, что указанные псевдогностики пользуются Божественными глаголами (*λογοῖς τοῖς θεοῖς*) «погрешительно» (*ἐξήμαρτημένως*), а поэтому и сами не входят в Царство Небесное, и обманутым им людям не позволяют достичь Истины. Ибо нет у них «ключа от входной двери» этой Истины, вследствие чего не пользуются они «парадным входом» (*τὴν αἰθείαν*), как православные христиане, но взламывают «заднюю дверь» (*παράθυρον*) или тайком, как воры, подкапывают «ограду Церкви», пытаясь похитить Истину

Александрийского. Кн. 1. М., 2000. С. 63–64 // А. И. Сидоров. Свято-отеческое наследие и церковные древности. Т. 3. С. 371–372.

¹ Непониманием церковного характера экзегезы Климента и ее связи с экклесиологией можно объяснить такую, например, неверную характеристику его как толкователя Священного Писания: «Писатель, проникнутый идеей универсализма, увидевший во всех культурах общую истину, скрытую покровом иносказаний, вводивший в богословский язык эллинский способ выражения, не мог не обогатить и само христианское толкование Библии» (*Миллер Т. В.* Византийская экзегеза 2: Отцы Церкви II–III вв. // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. 1994. № 3. С. 73). Для Климента «общей истины» не было и не могло быть, ибо все его мирозерцание исходит из глубокого убеждения в существовании *одной и единственной* Истины. Эта Истина не могла и обогащаться извне, поскольку все содержала в Себе Самой. Поэтому Климент, используя некоторые методы толкования текстов, выработанные языческими филологами и представителями иудейской диаспоры, стремился лишь извлечь эти богатства из неисчерпаемой сокровищницы Откровения, руководствуясь преимущественно церковным Преданием.

(Стром. VII, 17). Согласно Клименту, именно церковное Предание и является тем «ключом», который открывает Истину, содержащуюся в Священном Писании. Этот «ключ» он называет «канонем веры», «канонем Истины» или «церковным канонем». Например, ссылаясь на Притч. 8, 9 («Все слова Мои для разумных совершенно ясны»), Климент замечает, что под «разумными» здесь подразумеваются христиане, которые, восприняв от Господа ясное толкование Писаний, сохраняют его «в соответствии с церковным канонем» (*κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα*). А суть этого «канона» заключается в согласии и созвучии (*ἡ συνῶδια καὶ ἡ συμφωνία*) Закона и Пророков с Заветом, переданным (*παράδομένη διαθήκη*) нам Господом при Его Пришествии, то есть при Воплощении (Стром. VI, 15). Таким образом, для Климента Писание и церковное Предание немыслимы друг без друга. Вне Церкви и ее Предания невозможна никакая экзегеза, ибо всякое нецерковное толкование Священного Писания с неумолимой логикой превращается в толкование «погрешительное», то есть одновременно и «ошибочное», и «греховное»¹. Поэтому он вполне разделял общеправославное убеждение в том, что «Священное Писание — одно из проявлений общей благодатной жизни Церкви. Оно — имущество церковное, драгоценное и бесценное, но имущество именно церковное. Священное Писание нельзя отрывать от общей жизни церковной. Только Церковь

¹ Для Климента «слово Священного Писания» являлось критерием Истины, и Откровение, даруемое этим словом членам Церкви, он сравнивает с непорочным зачатием и рождением Господа от Пречистой Богородицы; еретики же, по его мнению, рассматривают Священное Писание как еще «не зачавшее» и «не родившее» Откровение, а поэтому они применяют насилие, чтобы заставить Писание «родить». В основе их спекулятивных толкований Писания лежат гордыня и тщеславие, а поэтому все еретические объяснения слова Божия не содержат в себе даже намека на Истину. См.: *Le Boulluc A. La notion d'hérésie dans la littérature grecque II–III siècles*. Т. 2. Paris, 1985. P. 391–416.

дает смысл существованию Писания. Священное Писание не есть самостоятельная величина; его нельзя считать совне данным для Церкви законом, который она может исполнять и от которого она может отступать. Священное Писание явилось в недрах Церкви и ради Церкви. Церковь владеет Писанием и употребляет его на пользу своих членов»¹.

В связи с этим естественно возникает вопрос о понимании Климентом Предания². Сам термин *παράδοσις* довольно часто встречается в его творениях, имея различные смысловые оттенки и соотносясь иногда со сферой языческого мирозерцания³. Обычно этот термин предполагает значение «учения, передаваемого учителем (или учителями)»; в применении к христианскому вероучению понятие *παράδοσις* противопоставлялось «мнениям еретическим или человеческим», называясь «Божественным Преданием» (*ἡ θεία παράδοσις*; *Стром.* I, 11) и «церковным Преданием» (*ἡ ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις*; *Стром.* VII, 16). Весьма часто Климент прилагает указанное понятие и в контексте учения о «православном гносисе», которое, с его точки зрения, передается от самых истоков христианства. Поэтому он говорит

¹ Иларион (Троицкий), архим. Священное Писание и Церковь. М., 1914. С. 9.

² Подробно этот вопрос разбирается в работе: *Van Den Eynde D.* *Op. cit.* P. 216–227.

³ См. наблюдение П. П. Пономарева: «Разумея под преданием (*ἡ παράδοσις*) сообщение истин неписанных, Климент в свою очередь различает в нем предание общее между всеми людьми и Предание собственно христианское. В качестве примера предания первого вида он указывает на понятие об истинном Боге у «славнейших из еллинов». По Клименту, это понятие об истинном Боге они имели «на основании общего между всеми людьми предания о сем возвышенном предмете», и заблуждение их о Боге касалось не понятия о Нем, но совершенного познания и служения Ему. Источным началом этого общего предания служит Логос — Сын Божий (*παράδοσις δι' Υἱοῦ*)» (*Пономарев П. П.* Священное Предание как источник христианского ведения. Учение о Св. Предании в древней, преимущественно восточной, Церкви. Казань, 1908. С. 63).

о «церковном и истинном ведении» (*τὴν ἐκκλησιαστικὴν καὶ ἀληθῆ γῶσιν*; *Стром.* VI, 16), тождественном церковному Преданию, от которого отпали еретики. Однако в таком отождествлении Предания и «гносиса» таилась некоторая двусмысленность, поскольку иногда у александрийского дидакакала наблюдается тенденция к поглощению «гносисом» всей совокупности Предания. Вообще, согласно Клименту, начало христианского «гносиса» восходит к Самому Спасителю, и на сей счет он замечает: «Мы называем Премудростью Самого Христа и Его действие через пророков (*τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν διὰ τῶν προφητῶν*); посредством такого действия Он сделал возможным постижение гностического Предания (*δι' ἧς ἐστὶ τὴν γνωστικὴν παράδοσιν*), которому Он научил и святых Апостолов во время Своего Пришествия (Воплощения). Поэтому ведение есть мудрость, будучи знанием (*ἐπιστήμη*) и постижением (*κατάληψις*) вещей настоящих, будущих и прошедших; такое ведение — твердо и незыблемо, поскольку открыто и передано Сыном Божиим» (*Стром.* VI, 7). Следовательно, «гностическое Предание», тождественное ведению и мудрости, восходит к Сыну Божиему; оно составляет сокрытое ядро («тайну») Ветхого Завета, а в полноте своей было открыто Апостолам при Воплощении Логоса¹.

¹ Можно отметить, что в данном случае Климент опять был достаточно традиционен. Ибо, как указывает М. Поснов, «гносис не представляет собою понятия, чуждого христианству», и это прослеживается начиная с самых истоков религии Христовой. «Значение Иоанна Крестителя как Предтечи Спасителя указывается в том, чтобы народу *δοῦναι γῶσιν σωτηρίας* (Лк. 1, 77). Иисус Христос говорил своим ученикам: «вам дано есть *γῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*» (Мф. 13, 11) — в противоположность простым, не уверовавшим слушателям, которым приходится излагать учение в притчах (*ἐν παραβολαῖς*). У Апостола Павла очень часто идет речь о гносисе также в связи с *μυστήριον*, под чем понимается тайна Божественного Домостроительства. Следовательно, в существе христианства лежало стремление от веры к знанию, от простого усвоения переданного к ясному, сознательному проникновению

Данное «гностическое Предание» Климент мыслит преимущественно как устное (*ἄγραφον* — «незаписанное»); оно же является и сутью Писания, и одновременно как бы ключом к этому Писанию. Поэтому, как говорит Климент, «гносис», переданный в устной форме начиная от Апостолов, достиг по преемству сравнительно немногих (*κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους... κατελήλυθεν*; *Стром.* VI, 7). Отсюда становится понятной одна фраза в «Ипотипосах» Климента, сохраненная Евсевием (*Церк. ист.* II, 1, 4) и гласящая: «Иакову Праведному, Иоанну и Петру Господь по Воскресении передал гносис; эти же передали его остальным Апостолам, а остальные Апостолы — семьдесят, одним из которых был Варнава». Вследствие чего можно предполагать, что церковное Предание, в понимании Климента, почти растворяется в «тайном гностическом Предании», обретающем несомненные черты эзотеризма: Господь передал Божественные тайны (*μεταδοῦναι δὲ τῶν θεῶν μυστηρίων*) немногим (*ὀλίγους*) — тем, которые могли вместить их. Такими немногими были Апостолы, передавшие эти тайны также немногим — «пресвитерам». Под последними Климент подразумевает, вероятно, не только «иереев», но и дидаскалов, считая в числе этих «пресвитеров» и своего учителя Пантена. Следуя им, и сам Климент считал своей задачей «рассеивать искры учений истинного ведения» (*τὰ ζώπυρα τῶν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως ἐγκатаσπείραντες δογμάτων*) таким образом, чтобы «святые Предания» не были открыты случайно «непосвященным» (*τῶν ἀμνήτων*; *Стром.* VII, 18). Трудно сказать, кого подразумевает Климент под «непосвященными»: ими могли быть и язычники, и еще только проходящие оглашение. Чтобы понять данные рассуждения александрийского учителя, необходимо учитывать исторический контекст

в учение о Домостроительстве Божиим» (*Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917. С. 764*).

их, поскольку «для успеха евангельской проповеди было делом настоятельной необходимости *постепенно* раскрывать возвышенное учение Господа — начиная с предметов более легких и доступных для понимания, переходя к более трудным и заканчивая высочайшими истинами христианского умозрения». Это привело, с одной стороны, к возникновению в Церкви катехумената, а с другой — к появлению в Ней «тайной практики» (*disciplina arcana*). «Оба явления... имеют свою общую причину одну и ту же мудрую педагогику древней христианской Церкви, с одной стороны, предварительного приготовления к восприятию высоких христианских истин от лиц, желавших последовать Христу, и исключавшую, с другой стороны, самую возможность сообщения этих истин врагам Сына Божия и Его Церкви, пока они остаются таковыми»¹. Эти конкретные обстоятельства, вызванные историческими условиями бытия Церкви во враждебной ей среде, во многом объясняют «эзотеризм» Климента.

Следует отметить, что в своем учении о Предании он практически умалчивает о церковной иерархии как хранительнице церковного Предания, обладающей апостольской преемственностью. Здесь Климент весьма существенным образом отличается от таких своих современников, как, например, св. Ириней Лионский и Тертуллиан, хотя И. Филевский и указывает на «полное сходство» в учении о Предании этих церковных писателей². Более правомерной представляется точка зрения М. Скабаллановича, который констатирует: «Климент несколько отступает от общего отеческого учения о Предании допущением особого тайного Предания в Церкви (*παράδοσις ἡ ἑνωτική*),

¹ Покровский В. *Disciplina arcana* в древней христианской Церкви // Вера и разум. 1895. Т. 1, ч. 2. С. 22–23.

² Филевский И. Учение Православной Церкви о Священном Предании. Апологетическое исследование. Харьков, 1902. С. 200.

которым пользовались церковные учителя при изъяснении Св. Писания по примеру Спасителя, открывшего апостолам особый сокрытый смысл Писания»¹. Впрочем, и подобное «отклонение» нельзя мыслить в качестве резкого разрыва Климента с православной традицией. Особенно необходимо учитывать тот факт, что «гностическое Предание» александрийского дидаскала коренным образом отличалось от «псевдогностических преданий» еретиков², ибо для него данное Предание являлось своего рода стержнем общецерковного Предания, тогда как «псевдогностики» выводили свои «предания» за пределы Предания церковного и обычно резко противопоставляли их ему. И вообще, в личности и мирозерцании Климента определяющим являлось глубокое чувство церковности, не позволяющее ему отклониться либо вправо, либо влево от данной традиции. Учение о Церкви Климента подтверждает это.

3. Эклесиология Климента³

Исходя из того убеждения, что вне Православной Церкви нет спасения, александрийский дидаскал

¹ *Скабалланович М.* Хранение догмата в Церкви // Труды Киевской Духовной Академии. 1910. Т. 3. С. 41.

² См. верные замечания на сей счет Я. Пеликана, который аргументированно возражает против тенденции некоторых западных исследователей помещать Климента (как и Оригена) скорее «на правом фланге» еретического гностицизма, чем «на левом фланге» древнехристианской ортодоксии: *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. V. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). Chicago; London, 1971. P. 96; см. рус. пер.: *Пеликан Ярослав.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1. Возникновение католической традиции (100–600). М., 2007. С. 91.

³ На русском языке ряд существенных черт эклесиологии Климента представлен в кн.: *Архиепископ Иларий (Троицкий).* Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. С. 247–252, 338–342. Хороший

отказывается называть собрания еретиков «церковью», усваяя им обычно наименование «синагоги» («сборища»), ибо пребывающие в таких «синагогах», по его словам, покинули «истинного Бога» (*Стром.* I, 19). Далее, для Климента само собой разумеется, что Православие невозможно без единства Церкви, а это единство (*μία ἐκκλησία*) зиждется на вере, что Бог — один и един «Педагог», то есть Слово Божие (*Пед.* I, 4). Признаком истинной Церкви, именуемой «древней и католической Церковью» (*τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν*), является как раз данное единство, причем Климент выделяет несколько аспектов его: единство «по ипостаси» (*κατὰ ὑπόστασιν* — или «по сущности»), единство «по [Божественному] замыслу» (так мы понимаем выражение *κατὰ ἐπίνοιαν*) о Церкви, единство «по происхождению» («по началу» — *κατὰ ἀρχὴν*) и единство «по превосходству» (*κατὰ ἔξοχὴν* — возможно, подразумевается преизобилие даров Святого Духа в Православной Церкви). Такая единая Церковь соединяет людей единством веры, единством учения и единством Предания (*Стром.* VII, 17); она сама сплочена единомыслием и как бы дышит «единым дыханием» (*Стром.* VII, 6), тогда как у еретиков господствует дух раздора (*Стром.* VII, 16). По словам владыки Илариона, для Климента «хранительница истины есть видимая, древняя, католическая Церковь, имеющая начало от Апостолов»¹. Эту-то Церковь он и называет Матерью. В поэтической форме данную мысль Климент изрекает следующим образом: «О удивительное таинство! Один Отец всяческих, одно Слово всяческих (*ὁ τῶν ὅλων λόγος*), один Дух Святой, всюду Тот же Самый (*τὸ αὐτὸ πανταχοῦ*); одна и едина Дева, ставшая Матерью,

очерк этой экклесиологии дается также в работе: *Bardy G. La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée.* Paris, 1947. P. 111–128.

¹ *Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата о Церкви. С. 250.

и мне нравится называть этим именем Церковь. У Нее одной нет [вещественного] молока, потому что Она одна не стала женщиной; Она — одновременно и Дева, и Мать; чистая, как Дева, и любящая, как Мать; Она призывает к Себе чад и питает их святым Млеком — Словом насыщающим» (*Пед.* I, 6). Эта Церковь утешает Своих малых чад, и мы постоянно «взыскуем» Ее, как малые дети всегда ищут свою мать (*Пед.* I, 5). Данный образ «Церкви-Матери» довольно часто встречается у Климента¹, который здесь, как и во многих других случаях, заимствует его из живого церковного Предания². Впрочем, следует отметить, что указанному образу Климент не придает четких и застывших форм, что отличает его от позднейшей западной схоластики (идея *Mater Ecclesia* в ней)³.

¹ См.: *Plumpe J. J. Mater Ecclesia*. Washington, 1943. P. 63–69.

² Подобное обозначение Церкви (как *Девы-Матери*) встречается уже, например, в послании галльских церквей, которое цитирует Евсевий (*Церк. ист.* V, 1, 45) и которое датируется примерно 177 годом. Здесь говорится: «Живые оживили мертвых, мученики простили отрекшихся, и великая радость была у Девы-Матери, принявшей живыми мертвых выкидышей». Позднее это обозначение встречается у многих отцов Церкви и церковных писателей. См.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1978. P. 868–869.

³ Ср. рассуждение на сей счет современного католического богослова А. де Любака: «Прежде всего, девственное материнство Марии, плод этой духовной восприимчивости Церкви, являет собой прототип восприимчивости Церкви, принимающей христиан. “Ибо в тайне Церкви, которая по праву называется также матерью и Девой, первой является Преподобная Дева Мария, давая возвышеннейший и исключительнейший пример Девы и Матери”... Более всех здесь вспоминается святой Амвросий. До него святой Иустин и святой Ириной видели в святой Деве явление новой Евы; Тертуллиан и Мефодий видели саму Церковь исшедшей из раны на боку Спасителя, умершего на кресте, подобно Еве, исшедшей из ребра Адама. Сближая обе эти темы, Амвросий увидел в Марии *typus Ecclesiae*, и за ним последовал Августин. Это выражение встречается у святого Ефрема, а святой Климент Александрийский скажет еще энергичнее: Мария — значит святая Церковь» (*Де Любак А. Парадокс и тайна Церкви*. Милан, 1988. С. 80–81).

Неотъемлемой частью Церкви, согласно Клименту, является иерархия; безусловно разделяет александрийский учитель и общецерковное убеждение в апостольском происхождении епископата. Так, в «Ипотипосах», как приводит это место Евсевий Кесарийский (*Церк. ист.* II, 1, 3), он замечает: «Петр, Иаков и Иоанн, по вознесении Спасителя, хотя и были от Него предпочтены, тем не менее не домогались себе славы, но избрали епископом Иерусалимским Иакова Праведного». Еще более показательно одно место из проповеди «Какой богач спасется» (гл. 42), где Климент пересказывает «подлинное повествование» (*ὄντα λόγον*) об Апостоле Иоанне, сохраненное, как он говорит, «памятью [Церкви] и [устным] Преданием» (*παράδεδομένον καὶ μνήμη πεφυλαγμένον*)¹. Согласно данному Преданию, Апостол, после возвращения из ссылки (на о. Патмос), миссионерствовал вблизи Ефеса в среде язычников. Среди новообращенных он поставлял епископов (*ἐπισκόπους καταστήσων*), сплывал все церкви (*ὅλας ἐκκλησίας ἀρμόσων*) и определял в клир кого-либо из отмеченных [Святым] Духом (*κλήρον ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σηματομενῶν*). В некоем городе Апостол обратил внимание на одного юношу и вручил его попечению местного епископа, как бы беря в свидетели при этом Церковь и Христа (*ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῦ Χριστοῦ μάρτυρος*). Епископ (он на этот раз называется *ὁ πρεσβύτερος*)

¹ Древнецерковная письменность сохранила несколько таких повествований, восходящих к устному Преданию. Помимо повествования Климента, имеется, например, рассказ блж. Иеронима о том, «что Иоанн, будучи в глубокой старости и не имея уже сил проповедовать и увещевать, повторял постоянно одно только поучение: “Дети, любите друг друга”. Когда же приближенные спросили его: “Отец наш, почему ты постоянно повторяешь одно только это поучение?”, Иоанн отвечал: “Это Господне повеление, и если одно это исполнить, то довольно”» (*Властов Г. Опыт изучения Евангелия св. Иоанна Богослова. Т. 1. СПб., 1887. С. 20*).

первоначально добросовестно выполнял поручение Апостола, но затем не уследил за юношей — тот сбился с пути праведного, стал вести беспутную жизнь и в конце концов сделался предводителем шайки разбойников. Спустя некоторое время св. Иоанн вернулся в этот город и потребовал от епископа: «Епископ! Верни нам залог (τὴν παραθήκην), который я и Христос доверили тебе при свидетельстве [всей] церкви, возглавляемой тобой (ἧς προκαθέζῃ)». Когда же епископ не смог представить юношу, объяснив Апостолу суть дела, то св. Иоанн сказал с горечью: «Хорошего же стража души брата я оставил». Из этого повествования, передаваемого Климентом, ясно видно, что апостольское происхождение и преемство церковной иерархии были для него само собой разумеющимся фактом. Таким же очевидным фактом являлась для него и основная обязанность епископов, поставляемых Апостолами и Самим Господом, — быть «пастырями словесного стада» и «стражами человеческих душ». То, что епископа Климент называет также «пресвитером», позволяет высказать предположение, что в числе «пресвитеров», на Предание которых он постоянно ссылается и учеником которых он себя считает, были и епископы, являющиеся, как и дидаскалы, хранителями «тайного (гностического) Предания». Но их функции были шире функций дидаскалов, поскольку епископ, по словам Климента, есть «предстоятель всей Церкви» (τῆς ἐκκλησίας ἀπάσης προϊστάσθαι; Стром. III, 12) и «вождь Церкви» (τῆς ἐκκλησίας ἀφηγείσθαι), то есть «научение» верующих было лишь одной из обязанностей епископа¹. Знает Климент

¹ В Деяниях и Посланиях святых Апостолов термин «пресвитеры» встречается довольно часто и обозначает «таких лиц, которые проходили определенные должности в церкви, имели высший надзор и известную власть над христианским обществом... Круг деятельности пресвитеров, апостольских помощников, состоял в следующем. Они занимали предстоятельские места в отдельных церковных

и прочие чины церковной иерархии. Так, в «Педагоге» (III, 12) он замечает: «Бесчисленны наставления (назидания, предписания, заповеди — *ὑποθήκαι*) относительно избранных лиц (*εἰς πρόσωπα ἐκλεκτὰ*), которые содержатся в Священных Книгах: одни из них касаются пресвитеров, другие — епископов и диаконов, а третьи — вдов» (под *χήρας*, возможно, подразумеваются диакониссы). Примечательно, что слово *ἐκλεκτὰ*, скорее всего, имеет двойной смысл: «выбранные верующим народом» и «избранные Богом». Таким образом, для Климента все чины церковной иерархии являются существенной и неотъемлемой частью Тела Христова, которое немислимо без них.

Естественно возникает вопрос: как мыслил Климент смысл и значение церковного служения этих иерархических «чинов»? Одно место «Стромат» дает частичный ответ на данный вопрос. Здесь речь идет об идеальном христианине, который, подвизаясь в добродетели, достигает бесстрастия и становится «равным Ангелу» (*ἰσάγγελος*); через «праведное ведение» (*τῇ γνώσει τῇ δικαίᾳ*) и посредством любви к Богу он восходит «в жилище святое» наподобие Апостолов. И далее Климент говорит: «Ведь Апостолы стали Апостолами не потому, что были избранными вследствие исключительного своеобразия [своей] природы (*κατὰ τι φύσεως ἐξαιρέτων ἰδίωμα*), поскольку и Иуда был избран вместе с ними, но они стали Апостолами, будучи избранными ради Прозревающего наперед конечные цели [всего бытия] (*πρὸς τοῦ καὶ τὰ τέλη προοριμένου*)». Вследствие этого и Иуда был заменен Матфием. Далее Климент продолжает: «Поэтому и ныне подвигающимся в заповедях

обществах... затем на их обязанности лежало следить за чистотою учения, совершать молитвы и священнодействия и вместе с Апостолами участвовать в общих делах Церкви» (*Троицкий М.* Послания св. Апостола Павла к Тимофею и Титу. Казань, 1884. С. 134–136). Этот первохристианский смысл пресвитерского служения отчасти сохранился и во времена Климента.

Господних, живущим в совершенстве (*τελείως*) и духовным образом (*γνωστικῶς*) в соответствии с Евангелием, можно быть причисленными к избранному сонму Апостолов (*εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφεῖναι*). И тот есть подлинный пресвитер Церкви и истинный служитель (*διάκονος*) воли Божией, кто творит дела Господни и научает им: не от людей рукополагается он (*οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος*) и не потому считается он праведным, что является пресвитером, но причисляется к священству (*ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος*) потому, что является праведным. И если даже здесь, на земле, не удостоивается чести восседать на первом месте (*πρωτοκαθεδρία μὴ τιμητῆ*), то воссядет он на одном из двадцати четырех престолов и будет судить народ, как гласит “Откровение Иоанна” (Откр. 4, 4)... Из этого следует, что дар спасения один и неизменен (*μίαν ἀμετάθετον σωτηρίας δόσιν*), хотя и предоставлен он единым Богом через единого Господа многообразным образом (*πολυτρόπως* — “многообразно”; ср. Евр. 1, 1). По этой причине снимается *средостение* (Еф. 2, 14), отделяющее эллина от иудея, и нет уже народа, обладающего преимуществом перед другим (*περιούσιον λαόν* — подразумевается прекращение богоизбранничества иудеев. — А. С.). Оба [народа] приходят в *единство веры* (Еф. 4, 13), и из обоих составляется одно избрание (*ἡ ἐξ ἀμφοῖν ἐκλογὴ μία*). А избраннейшие из избранных (*τῶν ἐκλεκτῶν ἐκλεκτότεροι*), как говорит [Апостол], суть те, которые собраны, словно мед с цветов, самой Церковью вследствие их совершенного ведения и почтены ею высочайшей славой; они суть судьи и управители, избранные равным образом и из иудеев, и из эллинов, поскольку благодать удвоилась (*διπλασιασθείσης τῆς χάριτος* — подразумевается, видимо, удвоение силы благодати в Новом Завете по сравнению с Ветхим. — А. С.). Что же касается степеней епископов, пресвитеров и диаконов в здешней (земной) Церкви (*αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων,*

διακόνων), то я думаю, что они суть подражания (μιμήματα) ангельской славы горнего Домостроительства (κακείνης τῆς οἰκονομίας); и это Домостроительство, по глаголам Писаний, ожидает тех, которые, следуя Апостолам, жили по Евангелию, в праведности и совершенстве. Вознесенные на облака, как пишет Апостол (1 Фес. 4, 17), они будут сначала исполнять служение диаконов (διακονήσεν), затем будут приняты в пресвитерский сан (ἐγκαταταγήναι τῷ πρεσβυτερίῳ), соответственно преуспеянию в славе (ибо слава от славы отличается), до тех пор, пока не возрастут в мужа совершенного (Еф. 4, 13)» (Стром. VI, 13).

Этот большой отрывок из «Стромат» являет многие сущностные черты экклесиологии Климента. Главная из них — различие «Церкви земной» и «Церкви небесной», хотя в то же время подчеркивается, что они не являются двумя «Церквями», но есть единая Церковь Божия. Для обозначения этого единства и осмысления его Климент использует идею «Первообраза — образа»: земная Церковь есть образ небесной Церкви (εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἢ ἐπίγειος); она, по мысли Климента, лишь стремится к совершенству, почему мы и молимся, чтобы воля Божия была и на земле, и на небе (Стром. IV, 8). Естественно, что Климентом подразумевается отсутствие полноты в «образе» по сравнению с «Первообразом», ибо «образ» всегда несколько «ущербен» в отношении к «Первообразу». Эта мысль сообщает экклесиологии Климента динамичный характер¹. Сам он выражает следующее желание: «Я хотел бы молиться, чтобы Дух Христов вознес меня на крыльях (πτερώσαι με) в мой Иерусалим» (Стром. IV, 26). Под «моим Иерусалимом» понимается

¹ Подобный динамичный характер экклесиологии Климента вряд ли позволяет говорить о сильном влиянии на нее платонических воззрений (статичных по своей сути), как это акцентируется в работе: Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 201–202.

дидаскалом горний Иерусалим, или тот Град Небесный, смутные черты которого уловили стоики и Платон, изображающие идеальное государство по «небесному образцу» (*παράδειγμα ἐν οὐρανῷ*); данный «образец» (то есть «Первообраз») Климент называет «Церковью Слова [Божиего]» (*Стром.* IV, 26). Поскольку же в отношении него «образ» обладает некой недостаточностью, то и иерархия земной Церкви не вполне адекватна «духовной иерархии» небесной Церкви. Говоря о «хиротонии от человек», Климент, однако, не отрицает Божественного происхождения священноначалия земной Церкви, но лишь подчеркивает, что подобное рукоположение не сообщает автоматически святости. Эта мысль александрийского учителя вполне верифицируется опытом, ибо история Церкви знает немало примеров как иерархов, впавших в ереси или совершивших тяжкие преступления, так и простых мирян, достигших высот святости (яркий пример последнему Христу ради юродивые). Поэтому в приведенном выше большом отрывке из «Стромат» Климент, в частности, говорит, что эти миряне, достигшие высот святости, займут высшие иерархические ступени в небесной Церкви, а согрешившие и впавшие в ересь иерархи будут извергнуты из нее, как был извергнут предатель Иуда. Г. Барди среди наиболее характерных черт экклесиологии Климента выделяет идеализм ее, называя александрийского учителя «аристократом мысли» (*un aristocrate de la pensée*)¹. В данном случае следует откорректировать суждение этого исследователя, поскольку идеалистические черты учения о Церкви Климента определяются не его «элитаризмом» (связанным обычно с интеллектуальным высокомерием), а неизбывным «томлением» по Церкви небесной, которое во многом определяет и сущностные

¹ *Bardy G.* La Théologie de l'Église de saint Irenée au concile de Nicée. P. 127.

черты всей православной духовности. Кроме того, Климент пытается решить и проблему святости Церкви, столь занимавшую умы его современников в связи с расколом монотанистов. По словам архимандрита Сильвестра, решение им данной проблемы «довольно простое и ясное, хотя к нему он пришел путем косвенным. Полную святость, под образом которой представляется в Откровении новозаветная Церковь, он перенес на Церковь небесную, по отношению к которой земная составляет только слабое подобие, но этим самым Климент на вопрос о святости земной Церкви давал тот ответ, что здесь напрасно было бы искать полной безусловной святости, к которой только стремится и которой более или менее достигает земная Церковь. Отсюда легко объясняется у Климента Александрийского необходимое и высокое значение на земле видимой Церкви с ее воспитывающими и освящающими людей средствами»¹.

Безусловно, в экклесиологии Климента далеко не всё выдержано в предельно корректных тонах православной акривии. В частности, здесь делается излишне сильный акцент на церковном служении «гностиков», то есть духовно умудренных христиан, о чем свидетельствует, например, одно место «Стромат». По словам Климента, служением Богу (*θεραπεία τοῦ Θεοῦ*) «гностика» является постоянное попечение о душе и занятие (*ἀσχολία*) вещами божественными «в непрестанной любви к Богу». Впрочем, Климент говорит не только о служении Богу, но и о «служении человеческом» (*περὶ τοὺς ἀνθρώπους θεραπείας*), в котором выделяются два вида: высшее — служение «улучшающее» («совершенствующее» — *βελτιωτική*) и низшее — служение «помогающее» (*ὑπηρετική*). Примером первого служит философия, улучшающая душу, а примером

¹ Сильвестр (Малеванский), архим. Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев, 1872. С. 235–236.

второго — медицина, исцеляющая тело. Подобным образом и в Церкви пресвитеры «хранят образ улучшающего [служения]», а диаконы — «помогающего». И по словам Климента, «обоими этими служениями (*διακονίας*) прислуживают Богу (*ὑπηρετοῦνται Θεῷ*) Ангелы соответственно Домостроительству, касающемуся земных вещей (*κατὰ τὴν τῶν περιγεύων οἰκονομίαν*); и сам гностик, служащий Богу, являет людям улучшающее [их] созерцание (*τὴν βελτιωτικὴν ἐνδεικνύμενος θεωρίαν*), поскольку он поставлен (*τεταγμένος*) для улучшения людей» (*Стром.* VII, 1). Это несколько загадочное место «Стромат» показывает, что для Климента «гностик» несет такое же церковное служение, как пресвитеры и диаконы. Более того, соположение «гностика» с Ангелами, совмещающими два вида служения Богу, позволяет предполагать, что Климент рассматривал гностика как существо «равноангельское», обладающее даром (харизмой), даже превышающим харизмы пресвитеров и диаконов. Точка зрения, представляющаяся, с позиции современных церковных реалий, несколько парадоксальной. Однако если поглубже вдуматься в эту несколько необычную еклесиологическую идею Климента, то можно высказать предположение, что он в своем образе идеального «гностика» пророчески прозрел феномен старчества, сыгравший (и играющий) великую роль в истории Церкви. Когда преп. Иоанн Лествичник «выразительно называет истинного старца “Ангелом, или по крайней мере равноангельным”, имея в виду, что “такой старец не только человек превосходной нравственной доблести, сверх того, он существо *богоизбранное и богоодаренное*»¹, то этот образ старца, выпестованный православным монашеством, представляется прямым развитием идей Климента об идеальном «гностике».

¹ *Смирнов С.* Духовный отец в древней восточной Церкви. Сергиев Посад, 1906. С. 38.

Подводя итоги рассмотрению эkkлесиологии Климента, можно сказать, что она обладает несомненным своеобразием. Придерживаясь уже достаточно сложившейся христианской традиции, александрийский дидаскал видит в Церкви прежде всего «Организм (Тело Христово), возрастающий от земли к небу». Для него Церковь есть в первую очередь идеальный «Град Небесный», почему он и называет ее «собором святых» (*Стром.* VII, 5: τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκκληστῶν ἐκκλησία καλῶ). Другими словами, для Климента Церковь предстает преимущественно в качестве «эсхатологической реальности». Однако в то же время это та реальность, которая присутствует и в настоящем, Церковь небесная живет в Церкви земной и начинается в ней, «Первообраз» тесно сопрягается с «образом». Противопоставляя христианство грубому язычеству, Климент говорит, что «у нас земным алтарем (θυσιαστήριον ἐνταῦθα τὸ ἐπίγειον) служит собрание посвящающих себя молитвам (τὸ ἄθροισμα τῶν ταῖς εὐχαῖς ἀνακειμένων), как бы имеющих единый общий глас и единое сознание (μίαν γνώμην или — “единую волю”»». Поэтому Церковь называется «единым дыханием» (ἢ σύμπνοια) верующих и «жертвоприношением Церкви» является «слово (λόγος), воспаряющее, как курение фимиама, от святых душ» (*Стром.* VII, 6). В эkkлесиологии Климента, безусловно, преобладают идеалистические черты, а сакраментальный характер Церкви несколько отступает на задний план. Подобное пренебрежение к «сакраментальному реализму» в учении о Церкви несколько уводит Климента от столбовой дороги Православия¹.

¹ Впрочем, такое уклонение Климента от этой столбовой дороги Православия не следует преувеличивать. Например, его учение об Евхаристии далеко от того «символизма», который ему приписывают некоторые протестантские ученые. В частности, когда он определяет Евхаристию как «смешение влаги и [Бога] Слова» (ἢ κρασις ποτοῦ τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται), то лишь указывает на аналогию между Евхаристией и Воплощением Бога Слова. Для него верующий, «пьющий кровь

Но вместе с тем нельзя не признать, что его искренняя приверженность к духовному пониманию Церкви содержала в себе мощную потенцию развития многих важных аспектов православной экклесиологии. Если учение о Церкви Климента и имело несколько размытые грани, то это объясняется тем, что взгляд его пытался объять всю целокупность Церкви, в ее земном и небесном аспектах, а подобное тайнозрительное созерцание могло осуществляться в рамках дольного бытия, согласно мнению александрийского учителя, лишь сквозь «мутное стекло». Но главное он узрел: единая Церковь, или «вся Церковь» (*πάσα ἐκκλησία*), обладает и целостностью, и многообразием; в ней существуют «многообразные обители», соответствующие духовному достоинству верующих (*μοναὶ ποικίλαι κατ' ἀξίαν τῶν πιστευσάντων*), одни из них — лежащие внизу, а другие — вышние, в которых обитает и Сам Господь (*Стром.* VI, 14). Поскольку же главное желание Господа состоит в том, чтобы все люди спаслись, то это желание (*τὸ βούλημα*) осуществляется в Церкви (*Пед.* I, 6), задачей которой является духовное воспитание людей и приведение их к совершенству (*Пед.* I, 5). Поэтому для Климента само собою разумелось, что вне Церкви нет спасения. Ибо для него с очевидностью полагалось, что «Христос приходил на землю вовсе не для того, чтобы сообщить людям

Христа», становится причастником нетления Господа; он причаствует не какой-то абстрактной «силе» или добродетели (*ισχύς*), но субстанциальному началу, то есть «Духу», которое неотделимо от Слова, и этот Божественный Дух смешивается с человеческим существом причастника, как вода смешивается с вином. См.: *Batiffol P. Études d'histoire et de théologie positive.* Paris, 1930. P. 260–261. Кроме того, большое значение имеет свидетельство Климента, что «вопреки правилу церковному, находятся христиане, которые совершают Евхаристию на чистой воде». Сам Климент решительно отстраняется от такой еретической практики, характерной для энкратитов и маркионитов. См.: *Κιπριαν (Κερν), архим.* Евхаристия. Париж, 1947. С. 56.

несколько новых истин; нет, Он приходил, чтобы создать совершенно новую жизнь человечества, то есть Церковь»¹.

4. Проблема веры и знания у Климента²

Все рассмотренные части учения Климента не только взаимодействуют друг с другом, но и находятся в теснейшей связи с решением им проблемы веры и знания. В целом он, с одной стороны, различает эти две величины, а с другой — постоянно указывает на их внутреннее единство. Согласно К. Скворцеву, в миросозерцании Климента вера и знание, несмотря на свое различие, «не только не противоречат друг другу, но тесно между собою соединены, так что служат как бы двумя ветвями одного и того же дерева»³. Учитывая эту диалектику «различия — единства», целесообразно первоначально наметить содержание понятий «вера» и «знание» («гносис») у Климента, а затем проследить внутренние нити, связывающие их. Впрочем, сразу следует отметить, что эти два момента трудно четко разграничить, ибо ход размышлений Климента постоянно их сопрягает. В его творениях встречается чрезвычайно большое количество экскурсов в указанную проблему, обозреть которые все в совокупности не представляется возможным. Поэтому мы ограничимся сравнительно небольшим количеством их, выбирая из писаний Климента наиболее характерные места.

¹ *Иларион (Троицкий), архим.* Христианства нет без Церкви. М., 1992. С. 16.

² См.: *Попов К. Д.* Вера и ее отношение к христианскому знанию, по учению Климента Александрийского // Труды Киевской Духовной Академии. 1887. № 12. С. 577–616; *Camelot P.Th.* Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1945. P. 23–67; *Lilla S. R. C.* Op. cit. P. 118–189.

³ *Скворцев К.* Философия отцев и учителей Церкви. С. 217.

Что касается веры, то он прежде всего определяет ее как «первое тяготение (склонение) ко спасению» (*Стром.* II, 6 — *ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεύσις*), указывая тем самым на ее преимущественно религиозный характер. Одно из наиболее ярких определений веры у Климента звучит так: она есть «добровольное предвосхищение» (или «упреждение» — *προληψις ἐκούσιος*) и «внутреннее согласие на богочитание» (*θεοσεβείας συγκατάθεσις*), а поэтому без веры нельзя благоугодить Богу (ср. Евр. 11, 6). Еще Климент обозначает веру в качестве «внутреннего согласия, соединяющего [нас] с незримым бытием» (*ἀφανοῦς πράγματος ἐνωτικὴν συγκατάθεσιν*); вера тесно сопрягается со свободным произволением («выбором» — *προαίρεσις*) и является «стремящейся к чему-либо» («желающей чего-либо» — *ὀρεκτικὴ τινος*), причем такое желание есть «разумное желание» (или «мыслящее желание» — *ὄρεξις διανοητικὴ*). Поскольку же «свободное произволение» есть «начало действия», то и вера также есть «начало делания» (*ἀρχὴ πράξεως*), являясь «благоразумным основанием (*θεμέλιος ἔμφορονος*) произволения» (*Стром.* II, 2). В этом определении намечаются несколько характерных черт учения Климента о вере. Прежде всего привлекает внимание термин *προληψις*: он обрел первоначально своеобразное значение в эпикурейской философии, где обозначал эмпирическое общее понятие, возникающее на основе чувственного опыта, а затем как бы упреждающее этот опыт. Позднее указанный термин был усвоен стоиками, обозначающими им врожденное общее понятие, актуализирующееся в опыте (стоики связывали данный термин с выражением *κοῖναι ἔνοιαι* — «общие мысли; понятия, общие всем людям»). Климент, используя указанный термин в определении веры, подчеркивал, что она первичнее всякой «работы ума», являясь в то же время необходимой основой этой работы¹.

¹ Эти мысли Климента позднее нашли подкрепление и развитие у блж. Феодорита Кирского в его апологетическом труде «О врачевании

Однако, не будучи продуктом мысли, вера, согласно Клименту, есть акт воли; в подобном качестве она является как бы предваряющим всякое размышление «внутренним соизволением», приятием и признанием факта бытия Бога и мира духовного, которое и побуждает нас к соответствующему действию¹.

эллинских недугов». Согласно блж. Феодориту, «вера... есть свободное сочувствие души или открытие вещей непостижимых, приближение к истинно сущему. Предшествуя знанию, она, однако же, неотделима от него. Во всех отраслях человеческого искусства и знания она привходит, как необходимый элемент, без которого обойтись невозможно. Кто хочет учиться читать, тот должен верить на слово учителям, что такая буква называется так, другая так и т. п. Кто хочет учиться геометрии, тот должен необходимо верить учителю, что точка есть нечто недоказуемое, что в действительности нет никакой точки без известного протяжения и никакой линии без известной широты. Больной, не знающий врачебной науки, без рассуждения доверяется знанию и искусству врача. Между тем как искусство принадлежит немногим, вера обща всем и необходима во всем; она есть первоначальная основа знания. Не явная ли несправедливость, признавая веру необходимую в делах человеческих, отрицать ее нужду в делах религии? В познании вещей божественных, которые не могут быть познаваемы чувствами, особенно необходима вера; в познании сих вещей она то же, что глаз для рассмотрения вещей видимых; ею одною мы можем узреть Бога» (Цветков П. Апологетический труд Феодорита Кирсакого // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1875. Ч. 1. С. 324–325).

¹ В данном случае Климент, несомненно, был более близок к библейскому пониманию веры, чем к эллинскому, ибо «вера греков была по преимуществу интеллектуальным актом и чужда момента личной, беззаветной преданности Божеству, упования на такую любовь, которая оправдывала бы нечестивого». Наоборот, в иудейском круге представлений эпохи Рождества Христова «вера является не только интеллектуальным, но и нравственным актом и представляет собою соединение обоих греческих понятий веры, как признания и как верности». В христианстве с самого его возникновения появляется существенно новое понимание веры: тесное сопряжение и часто слияние ее с любовью. Например, у св. Апостола Павла «вера, как и любовь, имеет своими существенными чертами самопожертвование и самопреданность. Это дает основание думать, что оправдывающая вера по своей

Тем не менее, предваряя всякое размышление, вера не есть нечто антиразумное. Человек в силу богоподобной природы своей имеет врожденное чувство истины и стремление к ней; убежденность в достоверности истины, внеположенной нам, и есть вера, которую Климент еще называет «естественным искусством» (*τέχνη τις φυσική*); *Стром.* II, 6), — благодаря такому «искусству» мы способны воспринять находящуюся вне нас истину. Органическая и неразрывная связь веры с истиной обнаруживается в частом сочетании этих двух понятий в творениях Климента; например, он называет веру «силой (*ἰσχύς*) истины» (*Стром.* II, 11), «путем, ведущим к истине» (*Стром.* II, 2) и «основанием (*κρηπίς*) истины» (*Стром.* II, 6). А так как истина не может быть антиразумной, то и вера, естественно, не является антиразумной. Согласно Клименту, как в любой науке все содержание ее выводится из некоторых недоказуемых аксиом, так и из веры

сущности сродна с любовью и имеет существенно то же содержание, что и любовь». См.: *Мышцын В.* Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад, 1894. С. 160–164. Климент, оставаясь в целом верным библейско-христианскому пониманию веры, воспринял и умозрительный оттенок этого понятия (подчеркивание у него теснейшей связи ее с гносисом), характерный для эллинского мироощущения, идя и в данном случае своим обычным путем воцерковления лучших элементов греческого мирозерцания. Такое воцерковление этих элементов принесло свои плоды и завершилось в последующей святоотеческой традиции; это можно отчетливо видеть на примере постижения веры у преп. Максима Исповедника, согласно учению которого «обращение человека к Богу начинается верою. Из созерцания природы и законов, действующих в ней, человек научается веровать в бытие Божие. Вера есть истинное знание, утверждающееся на недоказуемых началах, потому что она есть уверенность в том, что выше ума и слова. От веры является страх наказания и воздержание от страстей и греха» (*Епископ Алексей.* Преподобный Максим Исповедник как представитель древнехристианской мистики // *Вера и разум.* 1905. № 3. С. 132). Синтез эллинского и библейско-христианского понимания веры здесь очевиден.

развивается все содержание христианской религии. Отсюда вера определяется александрийским учителем в качестве «сокращенного ведения необходимого» (*σύντομος... τῶν κατεπειγόντων γνώσις*; *Стром.* VII, 10). В силу этого вера не может быть «бездеятельной и только одной» (*ἀεργὴ καὶ μόνη*), но должна идти рука об руку с «исследованием» («взысканием» — *σύν ζητήσει*; *Стром.* V, 1). Другими словами, по мысли Климента, вера постоянно «открыта» знанию (ведению, «гносису») и неразрывно связана с ним. Поэтому она является «ведущей» (*γνώστη*; *Стром.* II, 4), но одновременно и ведение невозможно без веры (*οὐδ' ἄνευ πίστεως γνώσιν*; *Стром.* II, 6). По словам Д. Миртова, Климент, высказывая эти мысли, исходит из глубокого убеждения в том, что «кто верую воспринял начальные истины христианские, у того является уже естественно потребность углубиться в их смысл, понять их во внутренней связи и уразуметь их полную приспособленность к душе человеческой»¹.

Соответственно, такое углубление невозможно без прочного и постоянного союза веры и знания². Союз этот, согласно Клименту, выражается в том, что не только вера является «ведущей», но и истинное знание есть «ведение верующее» (*πιστὴ ἢ γνώσις*; *Стром.* II, 11). Иногда дидакал даже объединяет веру и знание в единое целое, видя в них лишь элементы и этапы развития этого единого целого. Так, толкуя Рим. 1, 17 (*открывается правда Божия от веры в веру*), Климент замечает, что Апостол признает здесь «двоякость веры» (*διττὴν ... πίστιν*), или, как уточняет

¹ Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 181.

² Как подчеркивает один комментатор текстов Климента, этот постоянно акцентируемый у него момент союза и связи веры и знания предполагает и их внутреннее непрерывное взаимодействие (*ἀνταποδοσία*). См.: *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V. T. 2 / Ed. par A. Le Bouluc // Sources chrétiennes. № 279. Paris, 1981. P. 12–13.*

Климент, вера — едина (*μίαν*), но способна возрастать и совершенствоваться (*αὐξήσιν καὶ τελείωσιν ἐπιδεχομένην*). Поэтому один аспект этой единой веры есть «вера общая» (*κοινή πίστις*), полагаемая в качестве фундамента христианской религии; другой аспект — «вера отборная» («лучшая, особая» — *ἡ δὲ ἐξαίρετος*), которая возводится на фундаменте «веры общей», являясь ее завершением в человеке верующем и делаясь совершенной вследствие научения (*ἐκ μαθήσεως*) и исполнения заповедей. Такой совершенной верой (практически тождественной «гносису») обладали, по мнению Климента, святые Апостолы (*Стром.* V, 1). Следовательно, для Климента вера и знания суть как бы две различные ступени единого процесса Богопознания¹.

¹ Ср. учение Тертуллиана, согласно которому вера «занимает такое же центральное положение в религиозно-теоретической и практической деятельности человека, какое ей усваивается Ап. Павлом. Это положение ее вытекает из того значения, какое ей приписывается Тертуллианом по отношению к нашему спасению как результату совокупной деятельности всех сил нашей души, направляемых верою, а не разумом, как полагали гностики: ибо вера, по Тертуллиану, служит непоколебимым основанием нашего спасения, направляя разум к приобретению истинного знания, сердце и волю — к нравственно-добродетельной жизни, подавая нам спасение и содейлая нас сынами Божиими. Если без веры невозможны ни знание, ни добродетельная жизнь, ни оправдание, то невозможно без нее и спасение. Со стороны своего *происхождения* вера есть свободное дело человека и дело Божие. В первом случае вера есть результат известной настроенности нашей души, ищущей единения с Богом, свободно, без принуждения каких-либо объективных оснований, стремящейся к общению с Ним. Здесь вера, основывающаяся на внутреннем чувстве божественного, имеет совершенно субъективный характер и практический. “Человек, — говорит Тертуллиан словами Ап. Павла, — оправдывается из свободы веры, а не из рабства закону: ибо праведный от веры жив будет”. Во втором случае вера опирается на объективные основания и имеет уже теоретический характер. Здесь вера не есть только чувство, стремление нашей души к Богу, но есть некоторая убежденность или свободное признание Бога в фактах и явлениях, которыми Он желает поселить

Для обозначения второго этапа этого единого процесса Богопознания Климент использует преимущественно термин *γῶσις*; впрочем, следует отметить, что его понятийная палитра в данном плане является достаточно разнообразной¹. Довольно часто Климент использует понятие *σοφία* («мудрость»), иногда полностью отождествляя его с термином «гносис», а иногда рассматривая первое понятие как более широкое (например, он говорит: «где ведение, там и мудрость, но где мудрость — не всегда ведение»). Термин *ἐπιστήμη* («знание» в собственном смысле этого слова) также часто встречается в творениях Климента, который иногда сопоставляет этот термин с двумя предыдущими (*γῶσις τε καὶ σοφία καὶ ἐπιστήμη*), но иногда соотносит с «мирским знанием», которое играет лишь вспомогательную роль в процессе религиозного познания. Наконец, и слово *θεωρία* («созерцание») включается в эту цепь понятий, причем порой Климент выделяет в созерцании низшую ступень, называемую им «естественным созерцанием» (*θεωρία φυσική* — данное выражение также используется и для обозначения иносказательного толкования Священного Писания), и ступень высшую, именуемую «тайнозрительным созерцанием» (*θεωρία ἑποπτική*). Вообще, указанное слово встречается в произведениях Климента в весьма различных сочетаниях: «знающее созерцание» (*ἐπιστημονική θεωρία*), «постигающее созерцание» (*καταληπτική θεωρία*) и т. д., которые часто подчеркивают неразрывную связь созерцания с процессом

в нас веру в Него. Эта вера противопоставляется Тертуллианом неразумной вере — *temeraria fides, monstruosissima fides*, а не простой вере, как поступали представители умозрительного направления; этой последней противопоставляется у Тертуллиана *fides frivola et frigida*. Разумную веру Тертуллиан горячо защищает» (Попов К. Тертуллиан. Его теория христианского знания и основные начала его богословия. Киев, 1880. С. 56–57).

¹ См.: *Völker W.* Op. cit. S. 304–321.

мышления и интуитивного видения ума. Примечательно, что термин *φιλοσοφία* у Климента, в отличие, например, от св. Иустина и Татиана, не используется для обозначения высшего религиозного знания. Данный факт объясняется, скорее всего, тем, что, по мнению александрийского учителя, в иерархии различных видов человеческого познания философия «должна быть госпожой наук и вместе — служительницей богословия»¹. Поэтому «философия» есть термин, пригодный для обозначения лишь «мирского знания», в противоположность «гносису», то есть понятию, определяющему по преимуществу знание религиозное.

Что же касается непосредственно самого этого понятия («гносиса»), то оно определяется Климентом как «своеобразное (характерное) свойство разумной души» (*ἡ γνώσις ἰδίωμα ψυχῆς τυγχάνει λογικῆς*), понимаемое также в качестве «действия» (*ἐνέργεια*) этой души. Поэтому «гносис» является «началом и творцом всякого разумного деяния». В первую очередь «гносис» для Климента неразрывно сопряжен с любым нравственным деянием (доброделанием), а поэтому есть прежде всего «этическое знание», то есть процесс религиозного (и вообще любого) познания немислим без «практики» и необходимо является *нравственным процессом*. По верной характеристике А. Мартынова, «гносис, который так превозносит Климент, не есть только сухое, рассудочное знание, — как плод деятельности исключительно одного ума. Нет,

¹ *Скворцов К.* Философия Климента Александрийского // Труды Киевской Духовной Академии, 1866. Т. 3. С. 73. Идея философии как служанки богословия восходит к Филону Александрийскому; однако под философией у Климента понимается не просто «философский дискурс», как это констатирует П. Адо (*Адо П.* Что такое античная философия? М., 1999. С. 269–270), но «дискурс языческий», который, согласно Клименту, принципиально отличается от христианского любомудрия.

по представлению учителя александрийского, это целый образ поведения человека, синтез теоретического и практического. Познание божественных предметов невозможно без жизни в них; знание и жизнь должны непременно совпадать. Совершенству знания в истинном гностике должно соответствовать и совершенство добродетели. Это отождествление теоретического и практического, это признание неразрывной связи между познаваемым предметом и духовным состоянием познающего субъекта (“подобное познается подобным”) вытекало у Климента столько же из его христианского сознания, из искренности и силы его духовных стремлений, сколько из положительной евангельской заповеди: *блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8), где высочайшая степень познания — лицезрение Бога — поставлена в прямую зависимость от высшей ступени морального совершенства — чистоты сердечной¹. И здесь, как и во многих других случаях, Климент в своем мирозерцании

¹ *Мартынов А.* Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1889. Ч. 43. С. 119. Поэтому не совсем адекватным представляется суждение А. Доброклонского об общем настрое мирозерцания представителей Александрийской школы: «...дух спекуляции одинаково присущ александрийцу — и иудею, и язычнику, и христианину. Правда, в христианской школе не забыты окончательно практические интересы; но такое смягчение спекуляции требовалось самой сущностью христианской религии как религии жизни, а не ума только; притом же христианская Александрийская школа дала сравнительно мало практических сочинений, и они отличаются стремлением к аскетизму, как и многие практические учения александрийцев — язычников и иудеев» (*Доброклонский А.* Александрийская образованность как сфера, благоприятствующая происхождению христианской Александрийской школы // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1880. Ч. 1. С. 249). Относительно представителей христианского александрийского богословия речь может идти не столько о «смягчении спекуляции», сколько о гармоничном единстве ее с «практикой».

полностью созвучен и со Священным Писанием, и со всем благодатным хором святых отцов¹.

Суть «гносиса», как его понимает Климент, достаточно четко намечается в одном месте «Стромат». Здесь говорится, что «ведение есть некое совершенство человека как человека (*τελείωσις τις ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου*), достигаемое через знание [вещей] божественных (*διὰ τῆς τῶν θεῶν ἐπιστήμης συμπληρουμένη*) в соответствии с образом [благочестивого поведения], жизнью [добродетельной] и словом [верным, то есть ведение], созвучное и согласное с самим собой и Божиим Словом. Благодаря этому ведению и вера становится совершенной, ибо только через него верующий достигает совершенства. Ведь вера есть некое внутреннее благо (*ἐνδιαθετόν τί ἐστὶν ἀγαθόν*), и она, без исследования Бога (*ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν Θεόν*), исповедует, что Он есть, и прославляет Его как Сущего. Поэтому необходимо, восходя от этой веры и возрастая в ней благодаря благодати Божией, иметь и попечение о ведении Бога». Далее Климент делает замечание относительно различия «ведения» и «мудрости», связывая последнюю с «произнесенным словом» (*τοῦ προφορικοῦ λόγου*) и «научением». Основой же «гносиса» является вера, во многом тождественная отсутствию сомнения в бытии Божиим (*τὸ μὴ διστάσαι περὶ Θεοῦ*); вера и ведение едины, поскольку Христос есть и «основание», и «здание», возводимое на этом «фундаменте» (*ἄμφω δὲ ὁ Χριστός, ὁ τε θεμέλιος ἢ τε ἐποικοδομή*), будучи Началом и Концом [всего], то есть Верой и Любовью. Ведение, сообщаемое по благодати Божией Преданием (*ἐκ παραδόσεως διαδιδόμενη κατὰ χάριν Θεοῦ*) тем, которые являют себя достойными научения,

¹ Ср., например, учение св. Афанасия Александрийского, для которого подобная чистота сердечная позволяет человеку отражать в своей душе Бога, а тем самым видеть и познавать Его в этом отражении. См.: Petersen A. Athanasius. London, 1985. P. 42.

вручается им, как некая сдаваемая на хранение ценная вещь (*παρακαταθήκη*). Благодаря такому залогу «достоинство любви сияет от света в свет» (*τὸ τῆς ἀγάπης ἀξίωμα ἐκλάμπει ἐκ φωτὸς εἰς φῶς*). Поэтому за верой следует ведение, за ведением — любовь, за любовью — наследие [Царства Божиего]. И если вера есть «сокращенное ведение», то ведение Климент определяет как «сильное и крепкое доказательство истин, воспринятых верой»; через «научение Господа» оно возводится на фундаменте веры, приводя христианина к тому, что является «незыблемым и постижимым» (*Стром.* VII, 10).

Таким образом, «гносис», согласно Клименту Александрийскому, есть дар Божий, но тот дар, который стяжается непрерывным усилием воли и мысли человека¹. По сути своей, вера и ведение — едины, ибо одно содержание их и один, так сказать, «объект» их, то есть Бог. Поэтому, подводя черту под обзором решения проблемы «веры и знания» у Климента, можно сказать словами К. Попова:

¹ Поэтому весьма некорректным представляется такое суждение об этом аспекте богословия Климента: «Богословские странности еще не составляют самого слабого места в творениях Климента. Можно сделать ему, так же как Оригену и, без сомнения, их предшественникам, существенный упрек в том, что они придают знанию, и именно религиозному знанию, чрезмерную ценность. Верующий гностик, то есть богослов, по их понятиям, в религиозном отношении стоит выше простого верующего. Правда, что такое представление очень разнится от еретического различия между психиками и пневматиками, — различия, основанного на природном свойстве душ. Однако, как там, оно исходит из философии Платона, согласно которой научное образование, вместо того чтобы увеличивать ответственность человека, составляет придаток к его нравственной ценности. Александрийское училище имело притязание выпускать не только образованных, но и качественно лучших христиан. Такое притязание было трудно согласить с общими принципами церковной организации» (*Дюшен Л. История древней Церкви. Т. 1. М., 1912. С. 228*). Для Климента, как и для других представителей Александрийской школы, научное образование было абсолютно невысказимо без нравственной ценности, а последняя — без церковной веры.

«...отчетливое усвоение содержания веры, приобретаемое долгим учением и твердое настолько, что не может быть поколеблено другим разумом, разумное исполнение воли Божией, достигаемое непрерывным упражнением человеческой воли, и есть знание. Это — основное воззрение Климента на христианский гносис, раскрываемое им в разнообразных выражениях и определениях»¹. Несомненно, что данный аспект богословия Климента находится в явной оппозиции к «лжеименному ведению», ибо еретический гностицизм становился «под одно знамя с христианством, выражал даже претензию на более глубокое понимание христианства, на единственно истинное объяснение его догматов. Между тем под этим стремлением прикрыться христианскими терминами развивалось учение, совершенно несходное с христианством; гностицизм грозил обратить все богооткровенное учение в целый ряд фантастических построений, опираясь будто бы на высшее ведение, *гносис*»². Раскрывая православное учение об истинном Боговедении, Климент ясно показал, что чистые лучи «Солнца правды» (Мал. 4, 2) без труда развеивают и разгоняют смрадный туман псевдогностических фантазмагорий. Здесь александрийский дидакал является верным Преданию того православного «гносиса», которое ясно было запечатлено в Новом Завете и, в частности, в Писаниях св. Иоанна Богослова. Ибо для св. Апостола «верное соблюдение заповедей Его (Бога. — А. С.) есть явный признак того, что мы познали Бога — *ἐγνώκαμεν*. Первоначальное значение этого глагола — приходить к познанию, воспринимать, замечать, уразумевать; посему глагол употребляется для обозначения прогрессивного познания, достигаемого

¹ Попов К. Д. Вера и ее отношение к христианскому знанию. С. 600.

² Хитров М. Климент и Ориген — учителя александрийские и их век // Странник. 1878. № 3. С. 344.

опытом и подтверждаемого в каждом данном случае действительным течением жизни, в отличие от знания умозрительного, по крайней мере не зависящего от опыта и обозначаемого глаголом *οἶδα*. У Апостола Иоанна *γινώσκειν* получает особое значение. Он всегда берет духовную жизнь человека во всей ее совокупности, и истинное познание, по его воззрению, обнимает все духовное существо человека, а следовательно, и волю; он не допускает раздвоения между теоретическим познанием и практической деятельностью и обнаруживающееся раздвоение рассматривает как полнейшее противоречие, которое поκειται на самообмане или лжи. Поэтому и *γινώσκειν* у Апостола Иоанна указывает на тесное внутреннее отношение между познающим и познаваемым: добытое опытным путем познание о предмете влияет на самого познающего и заставляет его определять свои отношения к предмету познания соответственно с составленным понятием о нем. Отсюда *γινώσκειν* заключает в себе указание как на познание предмета, так вместе с тем и на отношение к нему познающего, — отношение при этом, строго отвечающее значению и характеру объекта познания. Таким взглядом на сущность познания объясняется, что у Апостола Иоанна весь строй христианской жизни является результатом познания Бога, обозначаемого посредством *γινώσκειν τὸν Θεόν* (III, 6; IV, 7. 8). И в данном месте (1 Ин. 2, 3. — А. С.) Апостол Иоанн понимает не только теоретическое познание, которое есть дело одного разума, но познание живое, в котором предмет воспринимается во внутреннюю жизнь; это есть внутреннее живое общение с познанным. И так как объект познания есть Бог, то Он должен наполнять и определять все духовное существо человека»¹.

¹ Сагарда Н. И. Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903. С. 360.

5. Учение о Боге. Триадология¹

Постоянно рассуждая о «гносисе», Климент подразумевает под ним в первую очередь ведение Бога, а затем уже «знание вещей Божественных и человеческих». Он говорит, что «исследование относительно Бога» (τὸ... ζῆτεῖν περὶ Θεοῦ), если оно производится «не ради спора», но ради обретения Его, спасительно (σωτήριόν ἐστὶ). Поэтому «взыскующим Его истинным взысканием» (οἱ γὰρ ζητοῦντες κατὰ τὴν ζήτησιν τὴν ἀληθῆ) этот «гносис» даруется Богом, и «душа их будет жить» (Стром. V, 1). Подчеркивая сотериологический аспект ведения Бога, Климент в то же время указывает на трудность обретения «гносиса». Ибо, по словам александрийского учителя, большинство людей, словно улитки, укрывшиеся в раковины, облачают себя покровом смертным (τὸ θνητὸν ἐνδύμενοι καθάπερ οἱ κοχλῖαι) и, словно ежи, катаются мячами в нечистотах своих похотей. Естественно, что о «блаженном и нетленном Боге они думают так же, как о самих себе». Поэтому от них скрыто, что Бог даровал нам множество вещей, которым Он Сам непричастен (ὡν αὐτὸς ἀμέτοχος). Например, будучи невозникшим, Он даровал нам бытие (γένεσιν μὲν ἀγένητος ὢν); Сам не нуждаясь в чем-либо (ἀνευδής ὢν), Он даровал нам пропитание; всегда пребывая равным Себе, Он даровал нам [способность] роста (αὔξησιν); будучи бессмертным и нестареющим, Он даровал нам благую старость и благую смерть (εὐγηρίαν τε καὶ εὐθανασίαν; Стром. IV, 25); (последняя фраза предполагает, вероятно, добродетельную жизнь людей благочестивых, которые заслужили столь великую милость. — А. С.). Следовательно, Климент в традиционном христианском духе подчеркивает кардинальное различие между Богом как Творцом и человеком как тварью.

¹ См.: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице // Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. М., 1999. С. 73–80; Osborn E. F. The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. P. 25–37.

Результатом этого является акцент на апофатическом богословии в творениях александрийского дидаскала. Он указывает, что Бога нельзя постигнуть средствами научного познания, ибо Бог, как говорит Климент, «недоказуем» (*ἀναπόδεικτος ὢν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός*; *Стром.* IV, 25). Если вообще начало всякой вещи с трудом поддается обнаружению (*δυσεύρετος*), то тем более трудно постижим (*δύσδεικος*) Бог, являющийся «первым и самым старшим Началом» (*ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχή*), поскольку не существовало ничего прежде Нерожденного (*Стром.* V, 12). Бог превышает все категории человеческого мышления: Он выше места (*ὑπεράνω καὶ τόπου*), времени (*χρόνου*), имени (*ὀνόματος*) и самого мышления (*Стром.* V, 11). Бога нельзя подвести под категорию «рода» (*γένος*), «вида» (*εἶδος*) или «индивидуума» (*ἄτομον*); к Нему также неприменимы категории «различия», «числа» и т. д. (*Стром.* V, 11). Человек, правда, иногда определяет Бога в качестве «Блага», «Ума», «Самосущего» (*αὐτὸ τὸ ὄν*), «Отца», «Господа» и пр., но эти понятия не обозначают Бога в собственном смысле слова (*οὐ κυρίως*), а лишь указывают на «силу Вседержителя» (*τῆς τοῦ παντοκράτορος δυνάμεως*), обнаруживая ее нашему уму (*Стром.* V, 12). Таким образом, развивая традиции предшествующей греческой апологетики, Климент акцентирует апофатический момент христианской теологии¹. Для него «отрицательное богопознание»

¹ В данном случае Климент служит важным посредствующим звеном между апофатическим богословием Филона Александрийского и последующей святоотеческой традицией, особенно мирозерцанием св. Григория Нисского и Дионисия Ареопагита. Однако подобный апофатизм имеет пределы, ибо Климент ясно подчеркивает различие между непостижимым бытием Бога Самого в Себе (Божественной сущностью) и Его «Силой», которая, открывая Бога миру, служит своего рода мостом между тварным бытием и Нетварным (*ὁ ἀγέννητος*). См.: *Hieromonk Alexander (Golitzin)*. ET INTROIBO AD ALTARE DEI. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its

возможно лишь путем «анализа» (*ἀναλύσει*), суть которого состоит в «очищении» и удалении человеческого ума от всех чувственных форм бытия¹. Данный «анализ» приближает нас к постижению Вседержителя, но при этом мы познаем не *что Он есть*, а лишь *что Он не есть* (*οὐχ ὅ ἐστιν, ὁ δὲ μὴ ἐστὶ γνωρίσαντες*; *Стром.* V, 11). Другими словами, согласно Клименту, Бог Сам в Себе непознаваем; Он открывается лишь через Свои действия. В таком Своем «энергийном» аспекте Бог, по мысли Климента, постигается прежде всего верой. Кроме того, Бог Отец открывает Себя через Сына. «В характеристике Слова есть одна черта, которую Климент, по-видимому, пытается объяснить, почему Оно может быть предметом познания, тогда как Бог непознаваем: в Слове нет той безусловной простоты,

Predecessors in the Eastern Christian Tradition. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1994. P. 261–262.

¹ См. характеристику этого аспекта теологии Климента у В. Несмелова: «Сколько бы человек ни смотрел на природу, сколько бы ни прислушивался к ее голосу, сколько бы ни стремился выступить за ее пределы, — все равно он ничего не узнает о Боге, кроме того лишь, что в Боге нет ничего такого, что усматривается в природе. Чем более Климент возвышал Бога над природою, тем более он унижал значение природы в деле богопознания и тем сильнее выдвигал специально-христианский способ богопознания в Откровении и благодати воплотившегося Сына Божия. Не постигаемый собственной силою человеческого разума, Бог Сам нисходит к человеку и открывается ему в Своем Божественном Логосе, чрез Которого только и можно знать Бога. Но и в этом пути к познанию Бога человек приобретает не особенно много, впрочем, виновато в этом уже не Откровение, которое полно и совершенно, а человеческое ничтожество, которое не в состоянии достойным образом даже и помыслить о Боге, а потому может только понимать силу и дела Божии. Таковы были воззрения Климента Александрийского, имевшего громадное влияние на последующее развитие вопроса о богопознании. Эти воззрения в большей или меньшей степени были усвоены целым рядом знаменитых отцов ученого александрийского направления» (*Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисскаго. Казань, 1887. С. 126–127).

какою характеризуется Отец. В Сыне приводятся к единству все силы духа человеческого или Духа Божиего»¹.

Что же касается собственно учения о Святой Троице, то дидакал, воспринимая это учение как существенную и необходимую часть церковного вероучения, особенно не акцентирует на нем внимания. Поэтому в общей перспективе богословской системы Климента триадология отступает на второй план, хотя это не означает, что она вовсе отсутствует. Например, у него встречается словословие «единому Отцу и Сыну, Сыну и Отцу, Воспитателю и Учителю Сыну со Святым Духом. Все в едином [Боге], в Котором все (*πάντα τῷ ἐνί, ἐν ᾧ τὰ πάντα*), через Которого всё едино и через Которого — вечность» (*Пед.* III, 12). Этими словами Климентом ясно выражается убежденность в единстве всех Лиц Святой Троицы, хотя такое единство предполагает и Их различие. На сей счет александрийский учитель высказывается так: «Один Отец всяческих, одно Слово всяческих, один Святой Дух и одна Матерь Дева» (*μόνη γὰρ μήτηρ παρθένος; Пед.* I, 6). В этой фразе соположение Пречистой Матери Девы с Лицами Святой Троицы явно указывает на глубокое почитание Богородицы, которое Климент разделял с родной ему Александрийской церковью², хотя само наименование «Богородица»

¹ Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 75.

² В данном случае Климент запечатлевает тот живой церковный опыт, о котором В. Н. Лосский говорит: «...христологический догмат о Богоматери, понимаемый отвлеченно, вне живой связи с тем почитанием, которое оказывает Матери Божией Церковь, недостаточен для обоснования того исключительного места — превыше всей твари, — которое отводится Царице Небесной православным богослужением, приписывающим Ей “боголепную славу” (*θεοπρεπής δόξα*). Таким образом, в богословском труде о Богоматери невозможно отделить строго догматические данные от данных благочестия. Догмат здесь должен освещать жизнь, ставя ее в связь с основными истинами нашей веры, а жизнь должна питать догмат живым опытом Церкви. Этот союз “догмата” и “живого опыта Церкви” позволяет утверждать, что, если Богоматерь

в сохранившихся сочинениях Климента не встречается; оно констатируется чуть позднее у его преемника Оригена¹. Характерным моментом мирозозерцания Климента является и его мысль, что эллинские мудрецы, хотя и очень смутно, уловили некоторые черты учения о Святой Троице. Следуя за Афинагором, он находит намек на это учение во втором послании Платона, где, как считает дидаскал, под «Царем всех» подразумевается Бог Отец, вторым за Ним следует Бог Сын, а третьим — Святой Дух (*Стром.* V, 14).

6. Учение о Логосе, христология и сотериология

Учение о Логосе, как Сыне и Слове Божиим, у Климента, естественно, тесно связано с триадологией. Характерно, что александрийский учитель также сопрягает

смогла действительно достигнуть в Своей человеческой тварной личности святости, которая соответствовала Ее исключительной роли, Она не могла не достигнуть здесь, на земле, по благодати, всего того, чем Сын Ее обладал по Своей Божественной природе. А если это так, то историческое становление Церкви и мира уже завершилось не только в нетварной Личности Сына Божия, но и в тварной личности Его Матери. Потому святой Григорий Палама и называет Богоматерь “пределом между тварным и нетварным”. Рядом с нетварной Божественной Ипостасью стоит обоженная человеческая ипостась» (*Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995. С. 173, 181–182). Поэтому преп. Феодор Студит воспевает Пречистую: «Ты превосходишь, несравненно превышаешь величием всякую высочайшую часть неба, сиянием святости — свет солнца, заслугами — достоинство Ангелов и бесплотное существо всех разумных и умопостигаемых Сил» (*Преп. Феодор Студит.* Похвальное слово на Успение Святой Владычицы нашей Богородицы, 5 // *Преп. Феодор Студит.* Творения. Т. 2. М., 2011. С. 390–391).

¹ *Алексий (Ржаницын), архим.* О преблагословенной Деве, Матери Господа нашего Иисуса Христа // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сборник работ. М., 2001. С. 32–33.

«логологию» с решением проблемы веры и знания. Например, говоря о взаимоотношении первых двух Лиц Троицы, он замечает: «Как нет ведения без веры и веры без ведения, так и Отец [не существует] без Сына, ибо, [высказываясь] об Отце, [мы подразумеваем, что Он есть] Отец Сына; Сын же есть истинный Учитель, [наставляющий] относительно Отца (*υἱὸς δὲ περὶ πατρὸς ἀληθῆς διδάσκαλος*). Чтобы верить в Сына, надо знать Отца, с которым Сын. И наоборот, чтобы нам познать Отца, надо верить в Сына, поскольку [только] Сын научает об Отце. Отец через Сына [приводит нас] от веры к ведению» (*Стром.* V, 1). Это высказывание Климента подчеркивает связь триадологии и гносеологии, поскольку, согласно его мнению, единство Отца и Сына является единством веры и знания. Само собой подразумевается, что Сын есть такой же Бог, как и Отец: Сын рождается от Отца вне времени и безначально (*ἀνάρχως*); Он — бесстрастен, и Ему чуждо неведение; Сын есть также «Господь всяческих» и исполняет волю Отца — благого Вседержителя; Он есть «Сила» (*δύναμις*) и «Премудрость» Отца (*Стром.* VII, 2). Поскольку же Бог Отец, как трансцендентное Начало бытия, непознаваем, то Он познается лишь через Сына, то есть Слово, сущее в Его недрах (*Стром.* V, 12)¹. Это Слово есть та Истина, которую Платон отождествлял с «идеей», а поэтому Климент называет Сына еще «Идеей» или «Мыслью» Бога (*ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ Θεοῦ*; или как бы «Идея, мыслимая Отцом»), подразумевая под этим, видимо, что в Сыне содержится весь «мысленный план» мироздания, который задумал привести

¹ Ср. учение св. Илария Пиктавийского: «Абсолютная полнота Божества, заключающаяся в Ипостаси Отца, не является непосредственно миру, — представляется ведомою лишь единому Сыну и уже в Нем и через Него открывается твари» (*Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908. С. 318*).

в бытие Отец (*Стром.* V, 3)¹; одновременно Сын является и как бы «единообразующим Принципом» этого тварного бытия, созданного по такому мыслимому плану². Более того, через Сына Отец и осуществляет этот план, то есть творит мир из ничего и в одно мгновение (*Протр.* 5). Но не только: Слово управляет, по воле Отца, миром и промышляет о тварном мире (*Стром.* VII, 2). В первую очередь Промысл Сына распространяется на род человеческий, а поэтому учение о Логосе Климента органично перерастает в христологию и сотериологию.

В общем и целом это учение александрийского дидакакала восходит, безусловно, к Новому Завету, особенно к «логологии» св. Иоанна Богослова³. Прежде всего необходимо отметить, что эта логология, как и вообще все христианское учение о Слове Божиим, кардинальным образом отличается от всех прежних умозрительных спекуляций о Логосе, например от логологии Филона Александрийского, где Логос «не есть личное Божеское Существо, а есть высшая после Бога космическая сила, как отвлеченное понятие, идея идей, проникающая все части мироздания и проявляющаяся в мире как мысль, ум, Премудрость Божия в миротворении и мироуправлении. По Филону, Бог есть только “один на небеси горé и на земли низу, и нет другого Бога, кроме Его”. Поэтому-то в отношении к Богу Логос есть только “тень Бога”. Даже и в отношении к миру, в строгом смысле слова, Бог же Сам есть

¹ Однако Климентом отчетливо не высказывается идея, что первоначально Бог сотворил мир духовный (ангельский), а потом уже материальный: идея, присущая мировоззрению ряда отцов Церкви. См.: *Tsirpanlis C.N. Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology. Collegeville, 1991. P. 32.*

² См. комментарий к *Стром.* V, 1: *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V. T. 2. P. 84.*

³ Краткий обзор учения о Логосе св. Апостола Иоанна см. в кн.: *Schnakenburg R. The Gospel according to St. John. V. 1. London, 1990. P. 483–484.*

и “Творец всего”. Потому же Филон нигде не называет своего Логоса Богом. Правда, иногда Филон, изображая черты этого Логоса, доходит до олицетворения его в виде Ангела и т. п. Но все-таки же это есть олицетворение, а не признание особого личного Божеского Существа — личного Бога, каким представляется Бог Слово (*Λόγος*) у Евангелиста Иоанна Богослова»¹. Для последнего же «между наименованиями Спасителя “Логос” и “Сын Божий” существенной разницы нет. Как Личное Слово Бога Отца, Логос есть предмет не только разума, но и любви Божественной, Единородный Сын, — в отличие от безличного человеческого слова, которое может быть объектом для проявления только одной стороны духовного существа говорящего, т. е. человека, — его теоретического разума; и потому в Логосе, как в изреченном Слове Своего разума и Единородном Сыне Своей любви, Божество действительно открывает и осуществляет от вечности всю бесконечную полноту Своей внутренней природы»². Поэтому у св. Иоанна Богослова «Бог открывается главным образом, хотя не исключительно, поскольку свойства и действия Бога нераздельны, — как Отец, по любви рождающий Единородного Сына и посылающий Его на землю для спасения мира и людей, — это соответствует сердцеуповательной стороне веры в Богочеловека-Спасителя»³.

Следуя этому евангельскому учению, Климент говорит, что, происходя (*προεγένετο* — это слово указывает на «первое рождение» Сына)⁴ от Отца и будучи

¹ Корсунский И. Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. С. 194–195.

² Знаменский Д. Учение Св. Апостола Иоанна Богослова в четвертом Евангелии о Лице Иисуса Христа. Киев, 1907. С. 113–114.

³ Муретов М. Д. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. Сергиев Посад, 1915. С. 24–25.

⁴ Данное слово в подобном смысловом контексте часто употреблялось апологетами II века (Татианом, Афинагором и т. д.) для

«Виновником» создания мира (*δημιουργίας αἴτιος*), Логос затем «родил Сам Себя» (*ἑαυτὸν γεννᾷ*) [по человечеству], чтобы быть зримым (*ἵνα καὶ δεαδῆ*) нами (*Стром.* V, 3). Необходимо отметить, что к теме Воплощения Бога Слова Климент постоянно обращается в своих произведениях. Например, в проповеди «Какой богач спасется» (гл. 37) он так объясняет причину Воплощения: Бог Отец, будучи Любовью, из Любви произвел «Плод-Любовь» (*ὁ τεχθεὶς ἐξ ἀγάπης καρπὸς ἀγάπῃ*), то есть Сына, Который, в Свою очередь, из любви к нам «сошел» (*κατήλθε*), «облекся в человека» и «добровольно претерпел человеческое» (*τὰ ἀνθρώπων ἑκὼν ἔπαθεν*). Можно предполагать, что Воплощение Бога Слова, согласно александрийскому дидакалу, содержалось в Божественном замысле изначала. Вероятно, в данном плане и следует понимать довольно загадочную фразу Климента, который, толкуя Ин. 1, 14 (*Слово стало плотью*), замечает, что Оно стало Человеком не только при Своем Пришествии (*οὐ κατὰ τὴν παρουσίαν μόνον ἀνθρώπος γενόμενος*), но и «в Начале», когда Слово, будучи тождественно Самому Себе (*ἐν ταύτῳ λόγος*), стало Сыном не по сущности, а «по описанию» (*κατὰ περιγραφὴν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γενόμενος ὁ Υἱός*), то есть стало самостоятельным Лицом Святой Троицы (*Извл. из Феод.* 16)¹. Для Климента само собой разумеющимся фактом является, что Христос, то есть воплотившееся Слово Божие, обладает двумя природами — Божественной и человеческой. Как он говорит, «ныне среди людей

обозначения бытия Слова как самостоятельного Лица Святой Троицы. См.: *Wolfson H. A. The Philosophy of the Church Fathers. Cambridge (Mass.), 1956. P. 208.*

¹ Ф. Саньяр в своем комментарии констатирует, что понятие «описание» в данном случае практически совпадает с понятиями «лицо» и «ипостась», обозначая, при тождестве сущности Отца и Сына, Их самостоятельное личное бытие. См.: *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote. P. 93.*

явилось Само это Слово, Которое Одно только есть оба — и Бог, и Человек» (*ὁ μόνος ἄμφω, Θεὸς τε καὶ ἄνθρωπος; Протр. 1*). В другом своем сочинении Климент, толкуя одно изречение «темного» Гераклита («люди — боги, боги — люди»: *ἄνθρωποι θεοί, θεοί ἄνθρωποι*), высказывается схожим образом: Сам Логос являет это таинство, смутно угаданное древнегреческим философом, поскольку Логос есть «Бог в Человеке и Богочеловек» (*Θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ καὶ ὁ ἄνθρωπος Θεός*); как Посредник (*ὁ μεσίτης*), Он исполняет волю Отца. Ибо Слово есть Посредник, «общий обоим» (*ὁ κοινὸς ἀμφὸν*; то есть миру Божественному и миру человеческому); Он — Сын Отца и Спаситель людей, Слуга (*διάκονος*) Отца и наш Воспитатель (*Πεδ. III, 1*). Таким образом, христология Климента является органичной частью учения о Домостроительстве спасения; а это учение в свою очередь связано с учением о творении мира и человека, поскольку единым «Субъектом» их является один и тот же Логос. Ибо Словом Своим Бог Отец творит мир «из ничего»; это же Слово являет Истину людям в ветхозаветных «теофаниях» и в греческой философии, хотя являет Ее «смутно» («в тенях»). Оно же, исполняя волю Отца, «рождает для Себя плоть» и становится «Посредником» в деле спасения людей, воспитывая и уча их. Поэтому, вследствие Боговоплощения, уже нет нужды посещать Афины и Элладу в поисках Истины (*Протр. 11*). Необходимо подчеркнуть, что, говоря о многообразных аспектах Логоса, Климент постоянно акцентирует Его единство и как бы «тождество Самому Себе» (*ἐν ταὐτότητι*): Он — и Единородный Сын Отца, Он — и Спаситель, Он — и «Свет Церкви» (*Извл. из Февод. 8*). Так же постоянно подчеркивается александрийским дидакалом и единство двух природ Христа.

Необходимо отметить, что порой исследователи обнаруживают существенные изъяны в христологии Климента, указывая на черты сходства его богословия

с мировоззрением «псевдогностиков»¹. У Климента даже обнаруживают, ссылаясь на некоторые места его произведений, следы докетизма. Однако, при более внимательном рассмотрении этих мест, подобные суждения представляются обыкновенным недоразумением. Например, в «Строматах» говорится, что Слово, «восприняв плоть по природе являющейся страстной (τὴν σάρκα τὴν ἐμπαδῆ φύσει γενομένην), воспитало ее в навыке бесстрастия» (εἰς ἕξιν ἀπαθείας ἐπαίδευσεν; *Стром.* VII, 2). Однако эту фразу никак нельзя понимать в докетическом смысле, ибо она свидетельствует лишь о том, что в ней высказывается мысль, характерная для всего святоотеческого богословия: Господь, по человечеству Своему, явил нам образец совершенной жизни, то есть тот образец, которому все христиане должны стремиться подражать; и вообще, Христос-Богочеловек есть идеальная «Парадигма» человека, его высший Образец и конечная Цель². Более серьезным основанием для подозрения Климента в докетизме служит другое место того же сочинения. Здесь говорится, что было бы смешным заблуждаться относительно «тела Спасителя» и считать, будто оно, «как [обычное человеческое] тело», требовало для своего функционирования

¹ *Sellers R. V. Two Ancient Christologies. A Study in Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine.* London, 1940. P. 19.

² Возможно, Климентом здесь заложен зародыш той мысли, которую в наше время блестяще сформулировал преп. Иустин (Попович): «Естество человеческое приходит к своей определенной ипостасности только в Богочеловеке, в том, что это — последняя, заключительная стадия человеческой природы. С вознесенным Христом — вознесение человека: вечное присутствие в Святой Троице — единение со Святой Троицей и причащение Ей и осмысление человеческого: последнее оправдание человека в ипостасном единстве с Богочеловеком» (*Преподобный Иустин (Попович)*. На Богочеловеческом пути. СПб., 1999. С. 104).

необходимых забот. Спаситель ел, например, «не ради тела» (*οὐ διὰ τὸ σῶμα*), поскольку жизнь Его тела «поддерживалась Святой силой» (*δυνάμει συνεχόμενην ἁγία*), но для того, чтобы общающиеся с Ним люди не подумали бы, как это случилось с позднейшими еретиками, что воспринял Он тело призрачное (*δοκῆσει*). Сам Спаситель «был вообще бесстрастным» (*ἅπαξ ἀπλῶς ἀπαθῆς ἦν*) и не подвержен никакому «страстному движению», будь то наслаждение или горе (*Стром.* VI, 9). Этот пассаж Климента на первый взгляд производит довольно сомнительное впечатление. Однако если попытаться вникнуть в смысл сего рассуждения александрийского учителя, то прежде всего привлекает внимание его сознательное отстранение от еретического докетизма¹. Далее следует обратить внимание на тот факт, что контекст всего развития мыслей Климента, в который включена приведенная фраза, выдержан в аскетическо-нравственном ключе: перед ней говорится об идеале истинного гностика, который должен стремиться к бесстрастию, а после указанной фразы речь идет об Апостолах, которые явили всем верующим осуществление такого идеала. Поэтому названное рассуждение Климента следует понимать как один из вариантов обычной святоотеческой темы «подражания Христу», ставшему для нас Образцом совершенного человечества. При этом Климент только более подчеркивает отличие Господа от всех прочих людей, ибо Он был не просто человеком, но *Богочеловеком*. Вероятно, основная мысль дидакалы состоит в том, что Господь воспринял «безукоризненную человеческую природу» («кроме греха»), а поэтому был чужд «достойным укоризны страстям» (как позднее

¹ Кстати сказать, Климент был первым из церковных писателей, кто говорил о докетах как о специфичной ереси, отличающейся от прочих древнехристианских ересей. См. примеч. к изданию: *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate VI. P. 204.*

говорил об этом преп. Максим Исповедник)¹. Правда, следует признать, что эта мысль высказывается Климентом недостаточно точно и внятно. Ориентируется при этом он, скорее всего, на известную идею святого Апостола Павла о Христе как «втором Адаме», предполагающую не столько «параллелизм двух Адамов», сколько их контрастное противопоставление². Подобное же контрастное

¹ Для сравнения можно привести еще учение св. Илария, по смыслу христологических воззрений которого «плоть Христа уже в самом акте своего соединения с Логосом является плотью небесной, чуждой естественно-человеческих немощей, и поэтому была уже по природе как бы прославленной плотию. Но во время Своей земной жизни, от рождения от Девы и до крестных страданий включительно, Он должен был, по воле Отца, ради нашего спасения нести почти непрерывный подвиг уничижения, сверхъестественного, но подлинного восприятия немощей и страданий обыкновенного человеческого тела. Так как подвиг уничижения Христа свое высшее выражение, свое завершение должен был получить в крестных страданиях Спасителя, то Христос пред наступлением этого времени и просил Отца прославить Его божественною славою, дабы божественная сила Его человеческой плоти так же ясно выступала во очию всех, как божественная слава Отца выражалась в чудотворениях Христа. Воскресение Христа, когда осуществилось это моление Сына, по Иларию, есть день третьего рождения Логоса, пророчески возвещенный псалмопевцем в словах Божиих: *Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя* (Пс. 2, 8), поскольку в этот день воскресения человеческая плоть Господа отложила Свою тленность, способность к смерти, и Логос вновь возродился в Свою довременную, чисто божественную славу, и Сын человеческий возродился “в живого и уже не имеющего умереть Сына Божия” (Орлов А. Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений II–IV вв. Сергиев Посад, 1909. С. 177–178). Климент в указанных рассуждениях своих подчеркивает, как кажется, именно «прославленность по природе» плоти Господа.

² См.: *Prat F. La théologie de saint Paul. Paris, 1908. P. 202–205.* Эта контрастность нашла своеобразное преломление и развитие в учении св. Иринея Лионского, который, правда, значительно смягчил резкость подобного контраста. Ибо, согласно этому отцу Церкви, «Христос был второй Адам, воспроизведший в Себе все подробности жизни первого Адама, обычное течение жизни каждого из его потомков и ставший как бы итогом всей прошлой истории человечества... Соединяя конец

противопоставление прослеживается и у Климента. При этом он еще акцентирует тот момент, что «бесстрастие» Господа являет не просто «бесстрастие» первозданного человеческого естества, сотворенного Богом не нуждающимся в «грубой пище» и лишенным тех «дебелых свойств», которые появились в результате грехопадения, а оно было «бесстрастием иного порядка», уникального и неповторимого, поскольку человеческое естество Господа вошло в нераздельное и неслиянное единение с Божественной природой. В силу всех этих приведенных соображений более корректным представляется суждение А. Гриллмайера, считающего, что христологию Климента нельзя отождествлять и путать с еретическими спекуляциями, возникшими в древней Церкви под мощным влиянием гностицизма и философии¹.

Христология александрийского дидакала, подобно христологии всех отцов и учителей Церкви, немислима без сотериологии (собственно говоря, обе эти грани христианского вероучения всегда должны рассматриваться как некое единство, поскольку Воплощение Бога Слова имело одну цель — спасение людей). В своей сотериологии Климент исходит из того, что первый человек «был чадом Божиим» (*παιδίον ἦν τοῦ Θεοῦ*) и «резвился в раю, как ребенок, отпущенный на свободу» (*ἐν παραδείσῳ ἔπαιζε λελυμένος*);

с началом, Он в Самом Себе восстановил все народы, от Адама распространившиеся, и все языки (*linguas*), и весь род людей вместе с самим Адамом. Он все восстановил в Себе, так что как в пренебесном духовном и невидимом мире начальствует Логос Божий, так и в видимом и телесном Он имеет начальство и первенство во всем» (*Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). М., 1995. С. 20–21). «Восстановление» человеческой природы во Христе у св. Ириней касалось и свойств плоти, ибо Он вернул ей изначальную чистоту.

¹ *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. V. 1. London; Oxford, 1975. P. 138.

но затем он подпал под власть наслаждения (по словам Климента, «змей иносказательно толкуется как наслаждение» — ὄφις ἀλληγορεῖται ἡδονή) и соблазнился похотями, преслушанием своим оскорбив Бога Отца. Поэтому человек оказался «опутанным грехами»¹, и Господь возжелал освободить его от этих уз: Слово облеклось в плоть, победило змия и поработило тирана — смерть. Это Климент называет «божественным таинством» (μυστήριον θεῖον) и «таинственным чудом», ибо «погребен был Господь, воскрес человек»; результатом данного таинства было то, что «павший из рая» в награду за послушание обретает небо (Протр. 11). Центральной сотериологической идеей Климента является идея обожения, которая весьма четко высказывается им². В частности, дидаскал говорит: «Слово

¹ Русский патролог И. И. Адамов верно подмечает характерную черту понимания греха у Климента: «Христианские александрийцы констатировали главным образом самый факт греховности, моральной испорченности человечества и говорили не столько об одном грехе в собственном смысле, который тяготеет безразлично на всем человечестве, сколько о склонности ко греху. Связь этой склонности с грехопадением Адама при этом хотя и не отрицалась, а, наоборот, согласно со священными писателями, признавалась неоспоримой, но мало принималась во внимание при детальном анализе понятия греховности. Например, Климент Александрийский хотя прямо называет грех общим наследством, так как способность грешить врождена и обща всем людям (πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν), но существо этой наследственной греховности он видит только в том, что, по примеру Адама, человек стал дитятей, перестал сопротивляться своим пожеланиям и вследствие этого сковал себя грехами; человеческий грех есть не что иное, как συνηθεῖα. То есть привычка, которая отвращает его от истины (τῆς ἀληθείας ἀποτρέπει). Хотя Климент и отличает порочные дела от корня порочности (τῆς ρίζας τῆς κακίας), тем не менее из его слов вовсе не видно, чтобы этот корень был что-нибудь большее и реальнее, чем простая возможность совершать дурные дела» (Адамов И. И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 358–359).

² Именно у Климента впервые в церковной письменности встречается специфичное употребление слов θεοποιεῖν, θεοποίησις для обозначения обожения. Данное обожение предполагает стяжание человеком

Божие стало Человеком, чтобы ты [этим] Человеком был научен, как человек может стать богом» (*Протр.* 1). Данная фраза Климента являет один характерный нюанс, присущий всей его системе православного «гносиса», — момент «научения» акцентируется им и в идее обожения¹. Однако данное «научение» немислимо для него без постоянного присутствия Господа в душе христианина; на сей счет Климент изрекает: человек, в котором обитает Слово (*ὁ σύννοκος ὁ λόγος*), имеет «образ (*μορφήν*) Слова» и становится богом, потому что этого желает Бог (*Пед.* III, 1)².

по благодати таких Божественных свойств, как отсутствие нужды в чем-либо (*ἀνένδεια*), бесстрашие (*ἀπάθεια*) и нетление (*ἀφθαρσία*). При этом человек становится «богом» (*θεός*), но не «Богом» (*ὁ θεός*). То есть различие твари и Творца остается неизблемым. См.: *Drewery B. Deification // Christian Spirituality. Essays in Honour of Gordon Rupp. / Ed. by P. Brooks. London, 1975. P. 41–43.*

¹ Впрочем, некорректным является суждение, что «в его учении об обожении человека сквозит известный интеллектуализм» (*Климов О. Опыт безмолвия. Человек в миросозерцании византийских исихастов.* СПб., 2001. С. 119). Ибо *научение* и *гносис* у александрийского дидакакала всегда находятся в органичной *синергии* с нравственно-аскетической деятельностью человека. См. ниже.

² И. В. Попов, относя Климента к так называемому «идеалистическому направлению» в православном учении об обожении, характеризует это направление так: «Для богословов идеалистического направления точкой физического соприкосновения человеческой природы с Божеством служит ум, который, будучи обожен общением с Богом, передает обожение и телу, находящемуся в его обладании». В целом же для христианских мыслителей этого направления «обожение есть, во-первых, нравственное единение с Богом, уподобление Его свойствам; во-вторых, единение интеллектуальное, то внутреннее единство, которое устанавливается между познающим субъектом и познаваемой истиной; в-третьих, слияние двух неделимых в чувстве взаимной любви, когда ледяная перегородка, разделяющая два самосознающих атома, тает, и две личности, как шарики ртути, коснувшись друг друга, соединяются как бы в одно существо. Человека соединяет с Богом богоподобие нравственно измененной личности, экстаз ума и экстаз любви» (*Попов И. В. Идея обожения в древневосточной Церкви.* М., 1909. С. 27–29). В данной характеристике, на наш взгляд, неудачно

Гармоничное единство христологии и сотериологии особенно отчетливо проявляется в «Протрептике», где торжественными нотами звучит своего рода богословский гимн в честь воплотившегося Бога Слова: «Здравствуй, Свет! Нам, погребенным во тьме и в сени смертной заключенным, просиял Свет с неба, Который чище солнечного света и слаще здешней жизни. Этот Свет есть Жизнь вечная, и причастники Ему [обретают присное] житие. Ночь же страшится Света и в страхе прячется от Него, уступая место дню Господню (τῇ ἡμέρᾳ Κυρίου). Все стало Светом Неусыпающим, и запад обратился к востоку (ἢ δύσις εἰς ἀνατολήν περιέστηκεν — то есть язычество повернулось лицом к Богу, поверило Свету Христову. — А. С.)». Для Климента такое обращение «запада к востоку» и создало «новую тварь» (Гал. 6, 15), потому что *Солнце правды* (Мал. 4, 2) обошло кругом все человечество, подражая Отцу, Который «повелевает солнцу Своему восходить над всеми людьми» (ср. Мф. 5, 45) и орошать их росой Истины. Послушное Отцу «Солнце правды» перевело запад на восток (τὴν δύσιν εἰς ἀνατολήν μετήγαγεν) и «смерть распяло на Кресте Жизни». Вырвав человека из рук гибели, Оно вознесло его на небо (букв.: подвесило к эфиру — *προσηρέμασεν αἰθέρι*), преобразив тление в нетление и землю соделав небом. Господь, как «Землепашец Божий» (ὁ τοῦ Θεοῦ γεωργός), по словам Климента, «дарует нам подлинно великое божественное и неотъемлемое наследие Отца, обоживая (θεοποιῶν) человека небесным научением» (Протр. 11). Данный богословский гимн Климента как бы концентрирует в себе все основные христологические и сотериологические интуиции его мирозерцания. Явно опираясь на пролог «Евангелия от Иоанна»,

сравнение Бога и человека с двумя атомами, поскольку «атомом» является только человек (в «ветхом» своем состоянии), а Бога никогда не отделяла и не отделяет от человека «ледяная перегородка».

александрийский учитель сочными красками живописует сладостную и радостную картину Домостроительства спасения. Воплощение Бога Слова есть торжество Света правды, истины, добра и красоты; Оно излило на все человечество Свет невечерний и немеркнущий, освободило человека от мрака греховного, просветило сиянием полного и спасительного ведения и даровало жизнь вечную¹. Таким образом, Климент отчетливо и недвусмысленно высказывает основной сотериологический принцип христианства: «Бог стал Человеком, чтобы человек стал богом». Естественно, что сотериология Климента предполагает и учение о человеке, поскольку все Домостроительство Божие имеет целью именно эту возлюбленную Богом тварь.

7. Антропология и нравственное учение

Характеризуя антропологию Климента, архимандрит Киприан (Керн) замечает, что он «не дал цельного учения о человеке. Да это и не входило в его планы. Если он и говорил о человеке, то как моралист, он больше проповедывал человеку, чем учил и исследовал, что есть человек. Чрезвычайно трудно разобраться в его антропологических воззрениях. В терминологии он сбивчив, как и все его современники»². Данное суждение покойного

¹ При этом Климент, как и св. Афанасий Великий, предполагает, скорее всего, что в Лице Иисуса Христа человеческая природа «не только возвратилась к состоянию своего первобытного совершенства, но и достигла своего наивысшего развития, своего идеала. Это произошло вследствие воссоединения в Лице Спасителя Бога и человека» (Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1904. С. 42).

² Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 108.

архимандрита можно несколько смягчить указанием на то, что древнецерковные писатели вообще в своем учении о человеке обращали преимущественное внимание на нравственную сторону его бытия. Поэтому и антропологию Климента следует рассматривать в тесной связи с его нравственным богословием. Далее, учитывая отмеченную архимандритом Киприаном сложность и запутанность терминологии Климента (которая, кстати сказать, также была характерна для большинства отцов и учителей Церкви), следует наметить лишь руководящие идеи его антропологических и нравственных воззрений, оставляя в стороне частные детали их. Главная сложность в понимании антропологии Климента, как это отмечает О. Пруне¹, состоит в слиянии или, точнее, соположении библейских и философских понятий. Но, учитывая данное обстоятельство, необходимо констатировать, что эти различные категориальные системы достаточно органично сочетаются александрийским дидакалом.

В основе всей антропологии Климента лежит библейская идея, что человек есть образ и подобие Божие; к ней он постоянно обращается во многих своих произведениях. Так, в «Протрептике» он говорит, что «Образом Бога [Отца]» (*εἰκὼν... τοῦ Θεοῦ*) является Слово Его, и это Божие Слово есть как бы «истинный (родной) Сын ума» (*υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος*), то есть Отца. А образом Слова (Логоса) является «истинный человек» (*ὁ ἀνθρώπος ὁ ἀληθινός*), то есть «ум, который в человеке», созданный «по образу и подобию Божиему» (*Протр.* 10). Эта выдержка показывает, что Климент, опираясь во многом на Новый Завет (ср. 2 Кор. 4, 4: Христос как «образ Бога невидимого»), считает человека «образом Образа» — впечатлением

¹ См.: *Prunet O.* La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament. Paris, 1966. P. 43.

Логоса¹. Причем образ Божий в человеке заключается, согласно Клименту, преимущественно в его уме, разуме и вообще духовном начале². Вследствие этого человек занимает особое и привилегированное место в тварном бытии: он «любезен Богу» («друг Божий» — *φίλος ὁ ἄνθρωπος τῷ Θεῷ*), поскольку есть непосредственное произведение (*πλάσμα*) Его. Ибо все остальные твари Бог Отец лишь повелел создать Своему Слову, а человека произвел собственноручно (*δι' αὐτοῦ ἐχειροῦρησεν*) и вдохнул в него нечто, свойственное Самому Богу (*τι αὐτῷ ἴδιον ἐνεφύσησεν*). Таким исключительным местом человека

¹ Данная мысль впоследствии была воспринята и развита свт. Афанасием Александрийским, который считал, что единственным *Образом* Бога Отца мог быть только Сын, а человек являлся *образом Образа*. Поэтому и утерянный образ Божий человеку может вернуть только его «Архетип». То есть *Образ*. См.: *Khaled A. Athanasius. The Coherence of His Thought. London; N.Y., 1998. P. 56–57.*

² См. наблюдение В. Н. Лосского: «Если мы захотим найти в творениях святых отцов точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений, которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее не могут быть отнесены к какой-либо одной части человека. Действительно, нашу сообразность Богу видят то в царственном достоинстве человека, в его превосходстве над чувственным космосом, то в его духовной природе, в душе или же в главенствующей части, управляющей (*ἡγεμονικόν*) его существом, в уме (*νοῦς*), в высших его способностях — в интеллекте, разуме (*λόγος*) или же в свойственной человеку свободе, в его способности внутреннего самоопределения (*αὐτεξουσία*), в силу которой человек сам является началом своих действий. Иногда образ Божий уподобляют какому-нибудь качеству души, ее простоте, ее бессмертию, или же его отождествляют со способностью души познавать Бога, жить в общении с Ним, способностью Ему приобщаться, а также с пребыванием Святого Духа в душе человека... Наконец, как у святых Иринея Лионского, Григория Нисского и Григория Паламы, не только душа, но также и человеческое тело, как сотворенное по Его образу, участвует в этой сообразности Богу» (*Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 87–88.*)

в мире и объясняется то, что именно к нему и был послан из «недр Отчих» единородный Сын Его (*Пед.* I, 3). Кроме того, эта же уникальность человека проявляется и в том, что он по природе своей является «любящим Бога живым существом» (*φιλόθεον ζῶον* — *Пед.* I, 8): он чувствует присущие ему тяготение и любовь к своему Первообразу, стремится к общению с Ним и к познанию Его (*Стр.* VI, 12). Другими словами, Климент вполне разделял общее святоотеческое воззрение, согласно которому «вложенный в природу человека образ Божий является понятием, обнимающим собою всю совокупность характеристических особенностей человеческой природы в невинном состоянии. И особенности эти не суть черты невинной природы человеческой просто лишь антропологические: это именно черты нравственные, этические, так как они служат выражением нравственного состояния человеческой природы в то время, — свидетельствуют о том, в чем же именно состоит нравственная здравость нашей природы. В этом смысле черты невинной природы суть этические совершенства, и потому в святоотеческой литературе они называются благами»¹.

Необходимо отметить, что, высказываясь так о человеке, Климент иногда отождествляет в нем «образ» и «подобие», а иногда различает их². В качестве примера указанного различия можно привести следующее рассуждение александрийского дидакала: «то, что по образу» (*τὸ μὲν κατ' εἰκόνα*) человек получает сразу же при рождении, а «то, что по подобию» (*τὸ κατ' ὁμοίωσιν*) он обретает лишь в результате духовно-нравственных усилий своих, когда

¹ *Тихомиров Д.* Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев-на-Днепре, 1886. С. 94.

² Исследователи при этом констатируют несистематический характер терминологии Климента в данном плане. См.: *Cairns D.* The Image of God in Man. London, 1953. P. 84–85.

достигает совершенства (*Стр.* II, 25). Если «образ Образа» (то есть Логоса) есть ум человеческий, то «подобие» достигается, согласно Клименту, следованием Господу и хранением Его заповедей (*Стр.* V, 14). Другими словами, «под подобием Климента понимает соответствующее образу Божию настроение и поведение, — иначе сказать, богопочитание, потому что оно выражается в богоуподоблении, то есть добродетельной, богоподобной жизни. Если же богопочитание или богоуподобление составляет высшую цель жизни человеческой, то на основании своих антропологических воззрений христианский философ мог утверждать, что человек способен достигнуть этой цели, так как он действительно «от природы предназначен к общению с Богом» и имеет к тому все задатки»¹. Следует отметить, что, проводя различие между «образом» и «подобием», Климент одним из первых христианских богословов (наряду со св. Иринеем Лионским) высказал ту мысль, которая затем получила плодотворное развитие в последующем святоотеческом богомыслии, послужив одной из основных интуиций антропологии отцов Церкви². Однако, указывая на такое различие, Климент, скорее всего, предполагал, что в первосозданном человеке «образ» и «подобие» находились в гармоничном единстве. На сей счет он замечает, что Адам был создан совершенным (*τέλειον*), ибо не нуждался ни в чем из того, что характеризует «идею» и «вид (образ)» человека (*τῶν χαρακτηριζόντων τὴν ἀνθρώπου ἰδέαν τε καὶ μορφήν*). Это совершенство он получил при творении, и оно было оправдываемо его послушанием. Человеку предстояло только духовно мужать, но он,

¹ *Миртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. С. 17.

² См.: *Ladner G. B.* Der Bildbegriff bei den griechischen Vätern und der byzantinischen Bilderstreit // *Der Mensch als Bild Gottes.* Hrsg. Von L. Scheffczyk. Darmstadt, 1969. S. 161–171.

обладавший от природы свободой воли, прервал этот естественный процесс своим преслушанием (*Стром.* IV, 23). В результате и произошло трагическое разделение «образа» и «подобия».

Что же касается антропологии в узком смысле слова, то есть учения о природе человека и ее основных частях, то здесь, несмотря на некоторую терминологическую запутанность и неоднозначность, у Климента можно наметить несколько руководящих идей¹. Основная мысль его состоит в том, что «Один и Тот же Бог сотворил и внутреннего, и внешнего человека» (*Стром.* III, 14); поэтому «состав человека сложен из различных, но не противоположных частей: из тела и души» (*Стром.* IV, 26). Свою антропологию Климент полемически заостряет против «псевдогностиков», или, как он называет их, «бранящих творение и порицающих тело» (*οἱ κατατρέχοντες τῆς πλάσεως καὶ κακίζοντες τὸ σῶμα*). В противоположность им александрийский дидакал утверждает, что само прямое устройство тела человеческого (*τὴν κατασκευὴν ὀρθήν*) приспособлено к созерцанию неба, весь механизм чувств (*τὴν τῶν αἰσθήσεων*) удобно прилажен к обретению ведения, а члены и части тела устроены для свершения добра, а не для наслаждения. Поэтому тело является жилищем, способным вмещать «драгоценнейшую для Бога душу», а вместе они, то есть тело и душа, удостоиваются освящения Святым Духом². При этом

¹ См. анализ их в кн.: *Миртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. С. 6–15.

² Ср. антигностическую полемику Тертуллиана: «Гностики отвергали воскресение тела потому, что это казалось им недостойным Божественного Величия вследствие их глубокого презрения ко всему материальному. Тертуллиан, возражая еретикам, указывает на то, что Бог образовал человека Своей рукой, чтобы отличить его от прочих существ, созданных Его словом. «Конечно, это ил, это ничтожество. И то было уже счастье, если бы Бог только коснулся его. Разве Бог не мог

Климент признает, что лучшей частью (*κρείττον*) человека считается, естественно, душа, а худшей (*ῥῆττον*) тело, однако ни душа не является «благом по природе», ни тело «злом по природе», ибо обе эти основные части человеческого естества равным образом могут становиться благом или злом в зависимости от употребления ими (*Стром.* IV, 26)¹. Другими словами, тело, по мысли Климента, должно служить душе (или высшему духовному началу) и быть его послушным орудием — таково богоустановленное

сотворить человека простым прикосновением? Но Он заботливо обработал эту материю, так велико было приготавливавшееся чудо! Чем более на этой материи отпечатлеваются руки Господни, чем больше ее касаются, ее образуют эти руки, тем больше плоть приобретает чести. Вообрази себе Бога, всецело занятого Своим делом. Он отдается этому делу весь: здесь Его руки, дух, дело, совет, премудрость, провидение... Любовь водит Его рукой по набрасываемым линиям. Ведь через этот грубый ил Он пошлет Своего Христа, Который будет человеком! Новую честь приобретает тело от соединения с душой» (*Мазурин К. М. Тертуллиан и его творения. М., 1892. С. 280–281*).

¹ Во многом Климент исходит из предпосылок, характерных вообще для святоотеческой психологии, подчеркивающей в первую очередь *духовность и невещественность* души. Согласно святым отцам, «а) душа, как начало живое и вечно деятельное, сообщает телу жизнь и движение; б) душа есть образ Бога невидимого, она не подлежит внешнему восприятию и безвидна, как получившая свое начало от Божественного вдохновения; в) душа не имеет никакой формы или очертания, не подлежит делению и изменению — ей чужды всякие пространственные отношения. В пользу *субстанциальности* души приводятся следующие соображения: а) душа может отрешаться от тела, например во сне, и проявляет самостоятельную деятельность — в созерцании, в познавательном стремлении к умопостигаемому и проч.; б) душа, являясь *неизменным* носителем или *субъектом* постоянно изменяющихся психических состояний, попеременно вмещает в себя противоположности (добродетель и порок) и, оставаясь одной и той же по существу, как субстанция, изменяет свои качества, когда переходит от невежества к знанию и т. п.; в) как начало *“αἰκίμητος”*, душа сообщает движение телу и есть “самодвижущаяся субстанция”» (*Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. С. 340–342*).

назначение двух основных частей единого состава человека¹. При этом александрийский учитель исходит из той преимущественно *нравственной точки зрения*, которая и определяет всю христианскую антропологию и принципиальные основы которой были незыблемо утверждены уже в Новом Завете. Ибо «плотская чистота должна составлять отличие христианина от язычника, и потому забота о ней есть прямая обязанность всякого христианина. Христианин, призванный к особенному общению с Богом, должен во всем соблюдать чистоту и достойно владеть своим телом — этим сосудом, данным от Бога. Всякий христианин должен заботиться о подчинении своего тела духу и содержать свое тело в целомудренной чистоте, ибо тело христианина имеет высокое назначение быть храмом Св. Духа»². Этот преимущественно нравственный аспект определяет и вообще все святоотеческое учение о человеке, и, в частности, понимание подлинного соотношения духовной и телесной стороны в природе человека. Ибо, согласно учению отцов, тело «не есть начало злое, но премудро созданный Богом организм духа, естественное его ограничение, сколько необходимое, столько же и благодетельное для него. Как начало низшее, противоположное

¹ Климент, естественно, не был склонен к той крайности, которую можно наблюдать у его западного современника Тертуллиана. Ибо, согласно этому западному мыслителю, человек есть союз души и тела. Душа и тело находятся в теснейшем единении между собою. «Бог поместил душу во плоти или, лучше сказать, посеял и смешал ее с плотию и так тесно соединил их, что трудно, наверное, сказать, плоть ли служит носителем духа или душа носителем плоти, душа ли повинуется плоти или плоть душе» (*Попов И. В.* Тертуллиан. (Опыт литературной характеристики). Сергиев Посад, 1913. С. 13). Антропология Климента носит несомненно «асимметричный» характер, и должная иерархия духовного и телесного начал в человеке строго соблюдается в ней.

² *Титов Ф.* Первое Послание св. Апостола Павла к Фессалоникийцам. Опыт исагогико-критико-экзегетического исследования. Киев, 1893. С. 205–206.

духу и ограничивающее его в возвышенных стремлениях, оно нередко противоборствует духу и является причиной тех или других ошибок, слабостей и недостатков в человеке. Отсюда необходимо ограничение и сокращение его посредством тех или других аскетических подвигов и подчинение его духу»¹.

Довольно часто Климент детализирует свою антропологию. Так, говоря о душе, он порой выделяет в ней вслед за Платоном три главные части: мыслящее начало (*τὸ νοερόν*), начало яростное (*τὸ θυμικόν* — или «буйное, эмоциональное») и начало желательное (*τὸ ἐπιθυμητικόν*); первое начало называется им еще «владычествующим или разумным» (*ἡγεμονικόν, λογιστικόν*), а два других вместе составляют «неразумную душу» или как бы «плотской дух»². Яростное начало именуется еще «зверским» (*θηριώδες ὄν*), то есть, будучи бурным и стремительным, оно, по мнению Климента, способно увлечь человека во всякие крайности, если не управляется разумом; начало желательное же, при отсутствии такого управления, склоняется к сладострастию, чревоугодию и пр. страстям (*Πεδ.* III, 1). Именно «неразумная душа» подвергается чаще всего действию злых духов (бесов), которые как бы накладывают на нее свою печать. Под влиянием их она начинает желать «противного духу» (*Гал.* 5, 17) и вступает в противоборство с разумным началом, то есть с тем духом, который «желает

¹ *Виноградов Н.* Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887. С. 372–373.

² Эта психологическая схема у Климента иногда несколько изменяется: порой он выделяет в душе (вероятно, под некоторым влиянием стоических идей) высшее начало, именуемое «владычественный дух» (*πνεῦμα ἡγεμονικόν* — он тождествен «уму» Аристотеля) и «дух подчиненный» (*πνεῦμα ὑποκείμενον*), то есть «животную душу». См.: *Da Cruz Pontes J.M.* Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution thomiste // *Recherche de théologie ancienne et médiévale.* Т. 31, 1964. Р. 177–178.

противного плоти» и стремится владычествовать над ней, чтобы в соответствии с природой вести подлинно человеческую жизнь. Ибо, как подчеркивает Климент, именно разумное начало, по замыслу Творца, должно определять весь строй и чин жизни человека, являясь средоточием психофизического бытия его. Оно является «кормчим» (*Πεδ.* II, 2); им определяется не только жизнь, но и образ (способ) жизни человека (*Стром.* VI, 16); с ним неразрывно сопрягается и воля, также представляющая собой сущностной элемент образа Божиего в нас¹. У преп. Максима Исповедника сохранилось одно определение понятия «воля», принадлежащее Клименту, которое ясно указывает на теснейшее единство волевого и разумного аспектов духовной сущности человека: «Воля (*θέλησις*) есть естественное и самовластное движение самодержавного ума (*φυσικὴ αὐτοκράτορος νοῦ αὐτεξούσιος κίνησις*), или [сам этот] ум, по свободному избраниюдвигающийся окрест чего-либо (*νοῦς περὶ τι αὐδαιρέτως κινούμενος*). Самовластность (*αὐτεξουσιότης*) есть ум, движущийся в соответствии

¹ Ср. учение св. Апостола Павла: «Апостол призывает пламенное горение духа обращать ко Христу, по ту сторону видимой действительности, а не в сторону плотных объектов, по которым дух должен скользить совершенно бесстрастно. Если для пламенеющего духа само тело обращается в связующие узы, то отсюда с необходимостью следует, что все материальное, воспринимаемое на периферии нашей плотяности, не может иметь в таком случае самодовлеющего характера. Отношение духа к телу должно быть закономерным и объективным. Утверждая свою реальную базу, выходя через органы тела в мир явлений материального характера в пределах божественного закона, дух человека свободно парит в свойственной ему одной области, раскрывая свою своеобразную природу». Однако «пламенение духа в сторону плоти запрещается Апостолом, так как оно и есть грех человеческой природы, противоестественное ее состояние, которое приводит ее в полное расстройство» (*Гумилевский И.* Учение святого Апостола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад, 1913. С. 63–65).

с природой, или самодержавное и духовное (*νοερά*) движение души»¹.

В общем, учение о человеке Климента производит достаточно целостное впечатление. Несмотря на то что в этом учении прослеживается два различных порядка идей — восходящих к Священному Писанию и берущих исток в античной философии, преобладает и задает тон, безусловно, библейский ряд идей. Поэтому антропология Климента находит свое органичное завершение в учении об обожении. Причем, как говорит архимандрит Киприан (Керн), «важно отметить, что если идея обожения была уже до Климента высказана св. Иринеем в Галлии, но высказана в несколько более общих выражениях, то Клименту принадлежит первенство в употреблении самого термина “обожение”, точнее, “обоотворение” (*θεοποίησις*)»². Как вообще антропологию Климента, так и его учение об обожении во многом определяет полемика с гностической ересью, полностью девальвирующей телесное начало в человеке. Поэтому Климент особо подчеркивает, что оно играет немалую роль в Домостроительстве спасения, хотя и должно подчиняться духовному началу в человеке.

Естественным продолжением и следствием антропологии александрийского дидакакала является его нравственное учение, которое, по мнению некоторых

¹ Ср. определение воли у блж. Августина: «Существенное свойство нашей воли состоит в том, что она *свободна*. То есть не подчинена закону необходимости, будет ли эта необходимость внутренняя или внешняя. Человек по силе своей свободы вполне управляет желаниями и действиями своей души, может делать между предметами какой угодно выбор, может сам себе предписывать законы. И потому волю можно определить так: «она есть совершенно непринужденное движение души к чему-нибудь такому, чего мы не желаем потерять или что хотим приобрести» (Скворцов К. Августин Иппонийский как психолог. Киев, 1870. С. 124–125).

² Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 110.

исследователей, занимает центральное место в общей системе его мирозерцания и играет важнейшую роль в истории древнецерковного нравственного богословия¹. Здесь одной из ведущих тем становится тема бесстрастия, причем опять Климента можно считать первым мыслителем, активно включившим эту тему в многозвучную симфонию христианской этики². Согласно Клименту, именно бесстрастие является главной и высшей добродетелью идеального христианина, то есть «гностика»³, уступающего лишь тем страстям, которые необходимы для поддержания жизни, как, например, голоду, жажде и пр. Все же прочие эмоциональные движения души, на которых лежит печать взволнованной страсти (гнев, печаль, тщеславие, честолюбие и т. д.), должны быть чуждыми совершенному христианину (*Стром.* VI, 9). Для такого христианина «плоть уже умерла» (τέθνηκεν ἡ σὰρξ), и он «живет только один, освятив свою могилу (гробницу, то есть тело) и соделав ее святым храмом для Господа (ζῆ δὲ αὐτὸς μόνος ἀφιερῶσας τὸν τάφον εἰς ναὸν ἅγιον Κυρίου), а также обратив к Господу свою ветхую душу, склонную ко греху». Подобный христианин является уже не просто «воздержанным» (ἐγκρατῆς), но и обретает навык бесстрастия, ожидая лишь будущего облачения в «божественный вид» (σχῆμα θεῖον; *Стром.* IV, 22). Следовательно, для Климента бесстрастие означает в первую очередь преодоление и «греховной плоти», и «греховной души», предполагающее отречение от страстей «укоризненных», и освящение благодатью Божией всего состава человека⁴. Ибо для человека, как

¹ Osborn E. *Ethical Patterns in Early Christian Thought*. Cambridge, 1978. P. 51.

² Lot-Borodine M. *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*. Paris, 1970. P. 70–77.

³ См.: *Bardy G. Clément d'Alexandrie*. Paris, 1926. P. 276–288.

⁴ Вполне возможно, что Климент предполагал при этом высшее духовное наслаждение, даруемое благодатью. Ср. учение блж. Августина:

образа Божиего, единственно позорной вещью является порок и деяния, производимые им (*Пед.* II, 7), а одно из главных средств такого преодоления есть бесстрастие¹. Разумеется, Климент и в данном случае органично вписывается в общий контекст раннехристианского мироощущения, аскетического по своей сущности², но делал это он на свой лад, очень своеобразно и неповторимо: говоря языком преп. Максима Исповедника, его «тропос» (способ, образ) адекватно выражал «логос» (смысл, принцип) общехристианского мирозерцания.

«Все благодатные духовные блага, — говорит Августин, — только в том случае увлекают душу от того, что она не сочувствует греху, если они в то же время услаждают душу (*si tantum delectant*)». Иными словами, благодать только тогда может увлечь душу, когда душа сама является расположенной к этому увлечению» (*Писарев Л.* Учение блж. Августина, епископа Иппонийского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894. С. 279). Таким образом, бесстрастие есть результат преодоления и вытеснения «плотского похотения» наслаждением духовным, то есть является результатом *преображения* самого страстного начала в человеке.

¹ Поэтому не совсем корректным представляется замечание В. Н. Лосского, что «в устах Климента аскетический идеал бесстрастия не очень отличается от бесстрастия стоиков» (*Лосский В. Н.* Боговидение. М., 1995. С. 34). Понятие «бесстрастие» включается александрийским дидаскалом в сугубо христианский контекст всего его мирозерцания и тем самым коренным образом изменяется, поскольку обозначает благодатный дар Божий, стяжаемый волевым усилием человека.

² См.: *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 26–114. Ср., например, учение западнохристианского писателя III века Лактанция: «Христианин должен блюсти свободу своего духа от угрожающих ей страстей и быть выше их; природным стремлениям, вложенным в нас Богом и, при невнимательности человека к себе, легко обращающимся в опасные и даже гибельные страсти, следует давать надлежащее направление, дабы они не причинили вместо добра зло. Сообразно с этим для христианина признается обязательною строгость и суровость жизни» (*Садов А.* Древнехристианский церковный писатель Лактанций. СПб., 1895. С. 220).

Однако было бы ошибочным считать, что представление о бесстрастии у Климента является чисто отрицательной величиной (как простое отсутствие страстей), ибо оно у него наполняется глубоким положительным содержанием. Прежде всего, бесстрастие, будучи высшей добродетелью православного «гностика», немислимо вне связи с прочими добродетелями. Вообще следует отметить, что одной из основных идей нравственного учения Климента можно считать мысль о единстве всех добродетелей. Эту мысль александрийского дидакала Д. Миртов формулирует следующим образом: «Добродетель по существу одна, но по своим обнаружениям и применению называется различно: рассудительностью, целомудрием, мужеством и справедливостью. В силу своего единства по источнику, из которого они происходят, эти добродетели имеют столь тесную связь друг с другом, что тот, кто гностически имеет одну добродетель, тот имеет все, так как они следуют друг за другом. Каждая отдельная добродетель — причина частного, ей только свойственного совершенства; но блаженная жизнь получается чрез соединение добродетелей, и истинно блаженным следует назвать того, у кого душа добродетельно украшена. Но украшенным добродетелями человеком является истинный читатель Бога, и *θεοσέβεια* поэтому служит основой добродетельной жизни и совмещает в себе все добродетели»¹. Эта мысль о единстве и связи всех добродетелей у Климента предполагает и идею духовного преуспевания, поскольку указанная связь их является и определенной последовательностью. В основе такого духовного преуспевания лежит вера, которую Климент называет «делательницей добра и основанием праведных деяний» (*ἐργάτις ἀγαθῶν καὶ δικαιοπραγίας θεμέλιος*; *Стром.* V, 14). Поэтому вера представляет собой необходимое условие

¹ *Миртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. С. 99–100.

нашего спасения или является, по словам Климента, «крепостью для спасения и силой для жизни вечной» (*ἰσχυρὸς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον*; *Стром.* II, 12). Помимо отмеченной связи с «гносисом», она у Климента неразрывно сочетается и с любовью, поскольку вера есть как бы «место пребывания любви» (*ἔδρασμα ἀγάπης*; *Стром.* II, 16).

Необходимо подчеркнуть, что любви Климент уделяет важнейшее место в своем нравственном учении¹. Целью спасения являются гармоничное единство людей друг с другом и соединение их с Богом, а эта цель достигается преимущественно через любовь. Именно на любви, согласно александрийскому учителю, утверждается и ветхозаветный Закон, и христианское учение (*ἀπὴρτηται τῆς ἀγάπης ὁ νόμος καὶ ὁ λόγος*; *Пед.* II, 11). Следуя святым Апостолам Иоанну и Павлу и исходя из того, что «полнота Закона есть любовь» (Рим. 13, 10), Климент называет христианство «нашим любящим по Христу научением» (*Стром.* IV, 18). Постоянно подчеркивая связь любви с верой и прочими добродетелями, он особенно старается отметить и сопряженность ее с ведением, ибо любовь, как говорит сам дидакал, «рождается ведением» (*Стром.* VII, 11). Поэтому, как и веру, любовь Климент иногда называет «ведущей», подразумевая, что свет ведения Христова, просвещающий всех человеков, немислим и без веры, и без любви. Здесь

¹ См.: *Osborn E. Ethical Patterns in Early Christian Thought.* London, 1976. P. 73–80. Следует также отметить, что подобный акцент на этой добродетели в учении александрийского дидакакала отражает одну из самых существенных черт его личности. По характеристике М. Хитрова, «более всего должен был способствовать успеху деятельности Климента истинно апостольский метод “всем быть для всех”. Но этот метод в основе своей есть любовь к ближнему. Любовь открывает безошибочно путь к сердцу, и никакая пронизательность ума не в состоянии найти точки сродства различных индивидуальностей и истины между собою, как такт или расположение сердца. Сердце сердцу весть подает» (*Хитров М. Климент и Ориген, учителя александрийские, и их век* // *Странник.* 1878. № 5. С. 108).

еще раз отчетливо проявляется указанная связь всех добродетелей, характерная для учения Климента¹. Например, толкуя Прем. 6, 15–20, он высказывается так: «...истинное воспитание (*ἀληθινή παιδεία* — то есть христианство в совокупности всех своих аспектов) есть некое желание ведения; упражнение (*ἄσκησις* — «подвизание») же в этом воспитании осуществляется через сочетание любви с ведением; а любовь есть соблюдение заповедей, ведущих к ведению; соблюдение этих заповедей есть незыблемое утверждение их, благодаря чему и проистекает нетление, приближающее нас к Богу» (*Стром.* VI, 15). Такое приближение к Богу делает возможным уподобление Ему и созерцание Его, ибо «подобное созерцается подобным» (*Стром.* V, 1). Но так как Бог есть Любовь, то истинный христианин («гностик») в первую очередь через любовь соединяется с Богом².

¹ Это единство и связь всех добродетелей, возможно, объясняется и единством их источника. Данная мысль, не высказанная ясно Климентом, отчетливо прослеживается у св. Амвросия, по учению которого «добродетель имеет свое основание, свое начало и источник вечно живущем Боге. “Всякая добродетель, — говорит святой отец, — от Бога, ибо Бог в Своей сущности есть добродетель, которую Он влил в человеческие сердца с тем, чтобы люди были подобны Ему...” Впрочем, источником всех добродетелей, их началом и концом является по преимуществу второе Лицо Св. Троицы — Христос, почему и добродетель появилась среди людей только тогда, когда Он сошел на землю. Христос — начало всех добродетелей и в то же время Сам воплощенная добродетель. И в Св. Писании Он изображается как сила и премудрость Божия, как истина, путь, правда, воскресение (*virtus Dei atque sapientia, veritas, via, justitia, resurrectio*). Из Него проистекают четыре реки основных добродетелей: благоразумия и мудрости, умеренности и справедливости. Он является не только правдой, но и солнцем правды, хотя по преимуществу Он есть любовь» (*Прохоров Г. В. Нравственное учение св. Амвросия, епископа Медиоланского.* СПб., 1912. С. 237–238).

² Ср. опыт такой любви у блж. Августина: «...в любви к Богу находится неперемнное условие блаженной жизни. Если вся любовь отдается Богу, то в Нем она получает для себя объект, не подлежащий

Посредством «ведущей любви» преодолеваются пространство и время; следствием же этой любви является «небесное наследие и совершенное восстановление (*ἀποκατάστασις*)», то есть обретение изначальной чистоты созданной Богом человеческой природы. Более того, любовь делает «эсхатологическую реальность» как бы «реальностью настоящего» (*δι' ἀγάπην ἐνεστὸς ἤδη τὸ μέλλον*), и «гностик» уже здесь, на земле, предвосхищает обладание предметом своей любви, веры и надежды, то есть Богом (*Стром.* VI, 9)¹.

Наконец, следует отметить, что нравственные воззрения Климента имеют, несомненно, аскетический оттенок. Прежде всего, он «был горячим противником роскоши

изменению и непреходящий. Бог не только вечен, но существует вечно таким, каким Его полюбило сердце. Здесь не может быть ни страдания от утраты предмета любви, ни горечи разочарования от его изменения. Только в любви к Богу возможно спокойное и безмятежное обладание любимым, и только в этой любви может найти отраду вечно ~~мнущееся~~ человеческое сердце» (*Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина. Т. 1. Сергиев Посад, 1916. С. 221).

¹ См. поэтически возвышенное рассуждение М. Муретова о значении любви в религии Христовой: «В христианстве нет никаких других дорог, кроме единого и “превосходнейшего пути — Любви”. От псаломщика до вдохновенного композитора, от иконописца до великого Художника, от народной притчи до возвышенной теософии (то есть Богомыслия. — А. С.), публицисты, поэты, учителя, врачеватели и целители, благотворители, братья и сестры милосердия, мужеский пол и женский, эллин и иудей, варвар и скиф, малый и великий, знатный и незнатный, мудрец и простец, чтитель Кифы, или Аполлоса, или Павла, — здесь Один и Тот же Бог (Отец, Сын и Дух соответственно Любви, Веры и Надежде) производит все во всем, дабы каждому проявление Духа было на пользу и объединило всех и все, с одинаково необходимым значением, в едином, многообразно и стройно сочлененном, Теле Христовом. Здесь — все Божие. Но это Божие есть *Любовь*, как *действующая* в нас, чрез *созерцание веры* в соединении с *упованием надежды*, сила *Богочеловеческого Идеала Любви* во Христе Иисусе» (*Муретов М.* Новозаветная песнь любви сравнительно с Пиром Платона и Песнью Песней. Сергиев Посад, 1908. С. 79).

в христианской жизни. “Знаю, — рассуждает он, — что Бог дал нам право наслаждаться, но только в пределах необходимого, и по Его воле наслаждение должно быть общим. Это не в порядке вещей, чтобы один в изобилии жил, тогда как многие терпят нужду. Как много славнее благодетелем многих быть, нежели в великолепном доме жить! Как много умнее свое имущество на людей издерживать, чем на золото и драгоценные камни!.. Кому расширение поместья столько пользы принесет, как расточение благодетельства!.. Простота есть предвестница святости: она сглаживает неравенство имуществ, она помогает от своих излишков нужде”. И как на пример простоты и в качестве доказательства греха роскоши в христианской жизни Климент указывает на пример Христа Спасителя»¹. Кроме того, помимо акцента на бесстрастии, в нравственном учении Климента постоянно подчеркивается также значение воздержания (*ἐγκράτεια*) и целомудрия (*σωφροσύνη*)². Что касается первого, то Климент определяет его в духе, близком духу философии стоиков: «Воздержание есть внутреннее расположение [души] (*διάθεσις*), не позволяющее переступить через то, что представляется соответствующим правому разуму (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*). Поэтому воздерживающимся является тот, кто удерживает свои стремления (порывы — *ὄρμαι*), противоречащие этому правому разуму». С воздержанием тесно сопрягается и целомудрие: оно определяется как рассудительность (*φρόνησις*), проистекающая из следования заповедям Божиим, и праведность, подражающая божественному состоянию (*ἡ μιμητικὴ τῆς θείας διαθέσεως δικαιοσύνη*; *Стром.* II, 18). Обе эти добродетели являются,

¹ Экземплярский В. Учение Древней Церкви о собственности и милостыне. Киев, 1910. С. 82.

² См.: Broudehoux J. P. *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*. Paris, 1970. P. 120–124.

согласно Клименту, «даром Божиим» (*Стром.* III, 14) и ведут к бесстрастию¹.

Впрочем, можно подчеркнуть, что аскетическая тенденция этики Климента, будучи чрезвычайно уравновешенной, не ведет, как уже говорилось, к полному отрицанию значимости телесного начала в человеке, которое обретает свою подлинную ценность лишь в подчинении началу духовному². Следствием подобного «уравновешенного аскетизма» является тот факт, что Климент постоянно указывает на высокое значение и святость христианского брака. Полемизируя против различного рода еретическо-энкратистских течений и стоя в резкой оппозиции к «фанатизму гностического аскетизма» (типа аскетизма маркионитов)³, он говорит, что в брак следует вступать, во-первых, ради интересов отечества, во-вторых, ради потомства и, в-третьих,

¹ Ср.: «Добродетель воздержания или целомудрия относится к образованию сердца. Сердце — способность чувствующая — ощущает все перемены, происходящие в нашей душе и теле, и впечатления внешних предметов. Если эти предметы своим действием или влиянием на нас благоприятствуют стройному течению нашей жизни, то в сердце бывает чувство приятное, радость, которая расширяет сердце, возбуждает жизненную теплоту, живость, в противном случае сердце чувствует скорбь, которая стесняет, иссушает сердце и жизнь делает тягостною». Поэтому целомудрие есть «целое, здоровое, не растленное состояние сердца или живость и нравственная чистота чувствований. Слово “целомудрие” указывает на то, что сердце должно находиться под руководством здравого разума и от него зависеть. Если мудрование разума цело, здорово, согласно с законом Божиим, не испорчено страстями, то и сердце, руководимое таким разумом, бывает здорово — имеет жизненную теплоту, живость, не растлено грехом, не поработчено страстям, имеет нравственно чистые чувствования» (*Епископ Петр. Пути ко спасению: Опыт аскетики.* М., 1885. С. 350–352).

² См.: *McGuckin J. A. Christian Ascetism and the Early School of Alexandria // Monks, Hermits and the Ascetic Tradition. Papers Read at the 1984 Summer Meeting and the 1985 Meeting of the Ecclesiastical History Society / Ed. by W. J. Sheils.* Oxford, 1985. P. 31.

³ *Chadwick H. Early Christian Thought and the Classical Tradition.* Oxford, 1984. P. 60.

«ради свершения мира, насколько это возможно для нас» (τῆς τοῦ κόσμου τὸ ὅσον ἐφ' ἡμῖν συντελεσιώσεως — фраза, достаточно трудная для понимания; вероятно, Климент подразумевает, что посредством брака мир обретает черты своего совершенства, ср. *плодитесь и размножайтесь* (Быт. 1, 22)). Как и все христианские богословы, александрийский учитель признает высокую значимость деторождения, вследствие чего для него «брак есть “первый законный союз мужа и жены для рождения детей, согласно с общественными законами. Равным образом такой смысл имеет и другое место, где он рассуждает, что цель супружества и конец, к которому должны стремиться супруги, состоит в том, чтобы дети их были хорошими детьми и доставили бы им счастье собою. Их забота подобна заботе земледельца. Земледелец потому бросает семена, что печется о приобретении пищи, и цель земледельца — получение плодов... И человек потому образ Божий, что участвует в произведении человека. Рождение, по Клименту, “свято” и потому, что рождением поддерживается существование мира, обуславливается сущность вещей с их природными свойствами, и никто не может стать на пороге этой жизни, не вошед в нее путем рождения”. Однако Климент в то же время подчеркивает, что “не в поддержании преемственности родов, а вместе и человеческой культуры, единственное и высшее назначение брака, как думали некоторые греческие мыслители. Высшая цель брака указана в словах Творца “сотворим помощника по нему”; священ брак и по заповеди Логоса совершен, — говорит александрийский учитель, — если брачная чета *послушна воле Божией* (Тим. 4, 5), если во взаимных отношениях ее господствует *искренность и доверие*. Не следует полагать счастья брака ни в богатстве, ни в красоте, ибо оно пребывает в добродетели”»¹. Поэтому в качестве одной из причин

¹ См.: Григорьевский М. Учение св. Иоанна Златоуста о браке. Архангельск, 1902. С. 23–24.

брака Климент упоминает также и телесные немощи, ибо заботы жены о больном муже вполне подтверждают слова Священного Писания о ней как «помощнице» (Быт. 2, 8). Кроме того, в браке достигается «единодушие, соответствующее Слову Божиему» (*τὴν κατὰ λόγον ὁμόνοιαν* — или: «согласие, соответствующее разуму»), а поэтому брак следует блюсти в «наилучшем целомудрии», храня чистоту его, как «некое священное изображение». Причем Климент, ссылаясь на Мф. 5, 32 и другие места Священного Писания, настаивает на единобрачии, подчеркивая нерасторжимость брака (*Стром.* III, 23)¹.

Таково в основных чертах нравственное учение Климента. Сущностные черты этого учения александрийский дидакал запечатлевает в образе идеального христианина — «гностика». И «в его нравственном идеале было соединено, и притом в достаточной гармонии, все, что представлял себе духовным совершенством в человеке

¹ В ригористической форме это общецерковное убеждение выражается Тертуллианом: «Бог хочет, чтобы созданный по Его образу человек стремился к святости. “Он установил различные степени святости для людей. Первую степень составляет девство, соблюдаемое от рождения. Вторая степень девства после крещения состоит в том, чтобы мы во время супружества очищали себя добровольною разлукою между мужем и женой или сохраняли целомудрие, пребывая постоянно как бы в безбрачном состоянии. Наконец, третья степень заключается в единобрачии, когда мы по смерти первой жены отказываемся от вступления в новый брак. Первое счастье, первое девство вовсе не знает того, о чем после можно жалеть, познавши оное. Вторая степень — презирать то, что слишком хорошо нам известно. Третья также достойна похвалы, потому что воздержание есть добродетель”. Превознося девство, Тертуллиан не отрицает брачное соединение мужа и жены: признавать брак делом нечистым, по Тертуллиану, могут только еретики, расторгать существующий брак — значит восставать против Того, Кто создал и жену и благословил брак; первый брак дело законное. Не то представляют вторые браки; Тертуллиан отрицает их» (*Штернов Н.* Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Очерк учено-литературной деятельности его. Курск, 1890. С. 317).

эллинский, языческий мир, с тем, что привнесло христианское учение — учение Бога, явившегося в образе совершенного Человека»¹. В то же время необходимо констатировать, что «не в философии лежит основа морали Климента, а в Св. Писании. Нравственный идеал учителя александрийского неизмеримо превышает все, что было выработано самого высокого в древней философии. Изображая этот идеал, Климент имел пред глазами образец, которого не ведали не только Зенон, но даже Сократ и Платон. Это — образ Слова воплощенного, Богочеловека». Поэтому «гностики Климента... не есть только мудрец в смысле, данном этому слову древней философией; он — *святой*, формируемый по образу и при помощи Слова воплощенного»². Вследствие чего в данном его идеале запечатлелось одно из существенных свойств религии Христовой — единство нравственного и интеллектуального моментов в ней. Ибо «христианство не есть какая-либо научная доктрина, понять и усвоить которую нужен более или менее развитый ум. В христианстве, еще по замечанию древних отцов Церкви, людей, изведавших его собственным опытом, есть многое, что усваивается и оценивается скорее сердцем, чем умом. В этом случае нравственное состояние человека составляет столь же важное условие для усвоения христианской истины, как и развитие его познавательных сил»³. Ясно осознавал это и Климент. Поэтому при указанном единстве нравственный момент в его учении явно преобладал

¹ *Миртов Д.* Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. С. 62.

² *Мартынов А.* Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1890. Ч. 45. С. 175–176.

³ *Полянский П.* Первое Послание святого Апостола Павла к Тимофею. Опыт историко-экзегетического исследования. Сергиев Посад, 1897. С. 94.

над интеллектуальным. Ибо «многие приступают к Господу — немногие решаются последовать Ему. Многие читают Евангелие, услаждаются, восхищаются высотой и святостью учения его — немногие решаются направить поведение свое по правилам, которые законополагает Евангелие»¹. Климент не только учил других следовать правилам Евангелия, но и сам ревностно старался осуществлять их в своей жизни. Это и придает его нравственному учению вескость и убедительность.

8. Эсхатология²

Учение о человеке и нравственное богословие Климента, как и других церковных мыслителей, немыслимо вне эсхатологической перспективы³. В частности, смерть человека, являющаяся следствием грехопадения прародителей, понимается им как отделение души от тела (*χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος*), причем душа остается при этом бессмертной. Однако бессмертие души далеко не одинаково

¹ Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. 1. М., 2001. С. 78.

² В изложении ее мы опираемся в основном на результаты исследования: *Митрополит Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология св. Григория Нисского. Историко-догматическое исследование. Киев, 1914. С. 106–120. На него мы и будем ссылаться, указывая при цитировании только страницы.

³ Эта связь эсхатологии и нравственного учения уже ясно обнаруживается в Новом Завете, и в частности у св. Апостола Павла, этика которого развивается в русле, определяемом двумя сущностными моментами: признанием того, что искупление, дарованное нам Богом, необходимо побуждает нас к постоянному освящению нашей жизни, и констатацией того, что спасение, которого мы должны достигнуть в будущей жизни, заставляет нас напрягать все нравственные силы для обретения желанной цели. См.: *Schnackenburg R. The Moral Teaching of the New Testament*. N.Y., 1969. P. 278.

для всех людей: «путь на небеса» (ἡ εἰς οὐρανοὺς πορεία) свершают немногие — лишь праведники достигают Царства Божия и могут быть приняты в «житницу Отца», где они будут наслаждаться вечными благами. Эти небесные блага суть «вечный покой в Боге» (ἡ αἰδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ Θεῷ) и непрестанное созерцание Его. Впрочем, не все праведники обретают сразу таковые блага, но лишь наиболее святые из них (в первую очередь мученики, но также и «гностики») получают немедленно в удел после кончины «совершенное наследие», то есть блаженные жилища Самого Бога. Здесь они пребывают, переходя «из одного блаженного места в другие места, доставляющие им еще больше блаженства» (с. 112). Наоборот, грешники («пропащие» — ἄσωστοι) после смерти несут заслуженное наказание вместе с «начальником зла» (ἄρχων τῆς κακίας). Если праведникам дается свет (τὸ φῶς), то им уготован огонь (τὸ πῦρ). Впрочем, этот огонь, обладающий не материальной, а духовной природой, имеет и благодетельное значение, ибо он очищает души грешников. Как считает М. Ф. Оксийок, «по учению Климента, через адские мучения люди очищаются от своих грехов и достигают блаженства. Следовательно, по его мнению, некогда может наступить ἀποκατάστασις τῶν πάντων. По смыслу одного выражения пресвитера александрийского, даже диавол, как обладающий свободной волей, не утратил способности к покаянию и исправлению, а потому он может возвратиться в свое первобытное состояние» (с. 116). Однако то место из сочинений Климента, на которое указывает М. Ф. Оксийок, не дает оснований для подобного категоричного и широкого вывода: здесь (*Стром.* I, 17) говорится только о том, что диавол обладал свободой самоопределения и был способен к покаянию¹. Поэтому причислять Климента к сторонникам

¹ См. текст: ὁ δὲ διάβολος αὐτεξούσιος ὢν καὶ μετανοῆσαι οἷός τε ἦν καὶ κλέψαι, καὶ ὁ αἴτιος αὐτὸς τῆς κλοπῆς, οὐχ ὁ μὴ κωλύσας κύριος («диавол в полной

теории «апокатастасиса» вряд ли следует¹. Несомненно, что александрийский учитель разделял общецерковное учение о будущем всеобщем воскресении мертвых. По его мнению, оно для верующих «не нуждается в доказательствах, потому что они после воскресения (*μετὰ τῆν ἀνάστασιν*) надеются получить в *полное* обладание *все* те блага, в которые они в настоящее время лишь веруют» (с. 118). После этого воскресения тела людей облачатся в нетление и украсятся бессмертием, утратив некоторые свои земные свойства, в том числе и различие полов. Предполагает Климент и прекращение существования этого мира, который сменится будущим веком, но детально этот вопрос им не рассматривается.

Следовательно, и в своих эсхатологических воззрениях Климент остается верным духу религии Христовой, особенно учитывая тот факт, «что *только в христианстве и возможна в собственном смысле эсхатология*, потому что только христианская религия есть действительно религия упования. Не знавший Домостроительства искупления язычник мог только гадать о таком или ином конце мира, не имея для своих гаданий прочной основы. Такую основу христианин находит в божественной идее спасения, постепенно осуществляющейся в мире. Непокколебимым доказательством этой идеи служит исторически засвидетельствованный факт явления Иисуса Христа, Сына Божия, во плоти ради нашего спасения. На этом факте покоится вся христианская вера. Основываясь на факте

мере ответствен за свои действия, поскольку он вполне самовластен и мог раскаяться и отказаться от своего воровского замысла, [а не] Господь [виновен], Который не воспрепятствовал»).

¹ Кстати сказать, С. Л. Епифанович в своей рецензии на книгу М. Ф. Оксиюка отмечает, что киевский богослов столь же безосновательно причисляет к сторонникам этой теории свв. Григория Богослова и Василия Великого. См.: *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 213–214.

прошедшего, она переводит взоры христиан к будущему, к тому времени, когда искупительное дело Христа будет усвоено человечеством. Так семя христианской веры развивается в дерево христианской надежды, которая открывает христианину то “последнее”, когда наступит “*откровение славы сынов Божиих*”, когда “*сама тварь освободится от рабства тлению*” (Рим. 8, 19–20), когда “*Бог будет всяческая во всех*” (1 Кор. 15, 28). Так христианство может не гадать только, но и определенно говорить о скончании мира, данном в Божественном Домостроительстве спасения»¹. Безусловно, напряженность эсхатологических чаяний, характерная для первых учеников Христовых², не ощущается столь сильно у Климента, но в данном случае он вполне разделял господствующие в Церкви его времени настроения, когда напряженность таких чаяний значительно ослабела (исключая, конечно, монтанистов). Тем не менее александрийский дидаскал всем сердцем чувствовал и ясно осознавал, что «совершающаяся в Церкви тайна обожения и есть “эсхатология в действии”, сокровенное, но совершенно новое средоточие, в соотношении с которым и развертывается вся история мира»³.

¹ *Савинский С.* Эсхатологическая беседа Христа Спасителя. (О последних судьбах мира) Мф. 24, 1–51; Мк. 13, 1–37; Лк. 21, 5–36. Опыт isaгогико-экзегетического исследования. Киев, 1906. С. 5.

² См.: «У первохристиан сказывалось ожидание близости, но это обращение отрицательного «незамедления» в положительную «скорость» было следствием их возвышенного внутреннего настроения. Последнее обнимало всех христианских первенцев и сопровождалось у них сходными результатами, откуда естественно, что парусийная напряженность является доминирующею в первенствующей Церкви и справедливо почитается типически-характерною для нее» (*Глубоковский Н. Н.* О Втором Послании св. Апостола Павла к Фессалоникийцам. Петроград, 1915. С. 86).

³ *Лосский В. Н.* По образу и подобию. С. 194.

Заключение

Оценивая в общем мирозерцание Климента, можно сказать, что, продолжая традицию предшествующих греческих апологетов, которые ясно видели, что «в языческой мудрости, несмотря на всю ложность и шаткость ее положений, нередко обнаруживалось много прекрасного, истинного и вообще общечеловеческого элемента, достойного внимания и уважения»¹, он, подобно трудолюбивой пчеле, собирал нектар Священного Писания и церковного Предания, не брезгуя, однако, и нектаром с диких цветов эллинской культуры. Претворив и тот и другой в своей благодатной личности, он насыщал медом истинного любомудрия всех жаждущих его. Его любомудрие было *любомудрием церковным*, а отнюдь не любомудрием «свободного и независимого христианского интеллектуала, не связанного с «официальным» христианством», каким пытаются представить его некоторые западные исследователи². Поэтому среди всех памятников раннехристианской письменности творения Климента занимают почетное место, а многие мысли и идеи, намеченные им, получили плодотворное развитие в позднейшем святоотеческом богословии. Более всего, по нашему мнению, на последующих отцов и учителей Церкви оказал влияние возвышеннейший взгляд александрийского дидаскала на идеальную цель христианской жизни. Ибо «идеалом христианского философа (истинного гностика), по Клименту Александрийскому, является тот, кто, охватив своим разумом все науки,

¹ *Реверсов И.* Очерк западной апологетической литературы II и III вв. Казань, 1892. С. 29.

² Какую характеристику Пантена и Климента дает Доусон (independent, freelance Christian intellectuals formally unconnected with «official» Christianity) в кн.: *Dawson D. Allegorical Reader and Cultural Revision in Ancient Alexandria.* Berkeley, 1992. P. 221.

светские и духовные, одухотворяет и увенчивает их глубочайшим чувством веры, доходящим до ясности, очевидности, непосредственного созерцания и, сверх того, неразрывно соединяющимся с соответствующим выработанному миросозерцанию образом жизни»¹. Этот идеал неизменно пребывал и пребывает в Церкви Христовой, побуждая ревнителей веры и боговедения всегда устремляться, по предсмертным словам св. Григория Паламы, «в горняя... в горняя... к СВЕТУ»².

¹ *Лященко Т.* Св. Кирилл Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913. С. 9.

² *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. С. 428.

СВЯТОЙ ДИОНИСИЙ ВЕЛИКИЙ: ЖИЗНЬ И ТВОРЕНИЯ¹

1. Жизнь и церковное служение св. Дионисия

Как и о многих древних отцах Церкви, сведениями об этом святом муже мы располагаем чрезвычайно скудными. Сжатое свидетельство о нем дает блж. Иероним: «Дионисий, епископ Александрийский, при Иракле в сане пресвитера управлял огласительным училищем и был

¹ Данная глава написана, опираясь на издание творений св. Дионисия, снабженное небольшим, но содержательным предисловием и примечаниями: ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ. The Letters and other remains of Dionysius of Alexandria / Ed. by Ch. L. Feltoe. Cambridge, 1904 (далее — *Feltoe*). Имеется немецкий перевод этого издания (также предваряемый предисловием): *Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von W. A. Bienert. Stuttgart, 1972.* Русский перевод, сохраняющий свое значение, был издан, к сожалению, до появления в свет указанного издания: Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского, в русском переводе / Перевод, примечания и введение свящ. А. Дружинина под редакцией профессора Л. Писарева. Казань, 1900. Поэтому данный перевод будет иногда уточняться, по мере возможности, по названному английскому изданию. На русском языке имеется и достаточно солидное исследование: *Дружинин А., свящ. Жизнь и труды св. Дионисия, епископа Александрийского. Казань, 1900.* Из западных работ, доступных нам, наиболее солидным представляется исследование: *Bienert W. A. Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert. Berlin; N.Y., 1978.* Прочая литература будет указана дополнительно.

знаменитым учеником Оригена (*sub Heracla scholam catechέσειω presbyter tenuit et Origenis valde insignissius auditor fuit*)». Далее, перечислив сочинения св. Дионисия (в основном его послания), блж. Иероним заключает: «Дионисий скончался в двенадцатый год царствования Галлиена»¹. По общему мнению исследователей, родился он в самом конце II века (скорее всего, в последнее десятилетие его). Наиболее вероятным местом рождения святого являлась Александрия, хотя в одном позднем источнике, под названием «Восточная хроника», говорится, что он был «мудрейшим савейнином (*Sabaita sapientissimus*), происходившим от знатных и богатых язычников (*ex gentis primoribus atque optimatibus*)». Это позднейшее свидетельство, доверять которому полностью было бы несколько легкомысленно, оставляет, тем не менее, возможность для предположения, что родители или предки св. Дионисия были как-то связаны с городом Савва — столицей Счастливой Аравии. В схолиях к «Ареопагитскому корпусу», у преп. Анастасия Синаита и Никиты Хониата он называется ритором (*ὁ ἀπὸ ῥητόρων*), что очень похоже на правду. По словам русского исследователя, «в Александрии богатые и знатные родители св. Дионисия имели под руками все средства дать своему сыну самое разностороннее образование. Творения св. Дионисия служат лучшим доказательством того, что он действительно получил весьма широкое литературно-философское образование»². Достаточно высокое социальное положение семьи св. Дионисия, материальный достаток и солидное образование позволило ему, скорее всего, занять очень respectable положение в обществе. Позднее, уже став епископом и возражая на инвективы одного из своих противников

¹ Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. Киев, 1910. С. 297–298. Текст: *Feltoe*. Р. XXXV.

² *Дружинин А., свящ.* Жизнь и труды. С. 97.

(некоего епископа Германа), святитель говорит в одном послании: «Герман похваляется [своими] многими исповеданиями (*πολλαῖς ταῖς ὁμολογίαις*). И у него действительно есть много что рассказать о предпринятом против него. Но еще больше он может перечислить [бедствий, случившихся] с нами: приговоров, конфискаций, объявлений вне закона (проскрипций), расхищений имущества, потерь гражданских достоинств, пренебрежений мирской славой, презрений к похвалам советников и правителей, угроз противников (*ἀποφάσεις δημεύσεις, προγραφάς, ὑπαρχόντων ἀρπαγᾶς, ἀξιωματῶν ἀποθέσεις, δόξης κοσμικῆς ὀλιγρίας, ἐπαίνων ἡγῆμονικῶν βουλευτικῶν καταφρονήσεις καὶ τῶν ἐναντίων ἀπειλῶν*)» и т. д.¹

Когда произошло само это обращение, мы не знаем, но, несомненно, уже в зрелые годы святителя. Видимо, его с молодости отличали интеллектуальная любознательность, религиозная пытливость и постоянное взыскание Истины. В «Послании к Филимону» сам Дионисий говорит: «Я изучал сочинения и предания еретиков, немного (*πρὸς ὀλίγον* — или “на небольшое время”) осквернив душу свою их нечестивейшими выдумками. Впрочем, получил от них ту пользу, что опроверг их для самого себя (*τὸ ἐξελέγχειν αὐτούς παρ’ ἐμαυτῷ*) и еще больше возгнушался ими. Один брат из числа пресвитеров, опасаясь, как бы и мне не сообщилась мерзость их, старался удерживать меня и, по собственному моему сознанию, справедливо замечал, что я вредил своей душе, но посланное Богом видение (*ὄραμα θεόπεμτον*) явилось и укрепило меня. Я слышал голос, который ясно повелел мне, говоря: “Читай все, что попадетсЯ под руки, потому что ты имеешь способность правильно рассудить о каждом [мнении] и испытать его (*διευδύνειν γὰρ ἕκαστα καὶ δοκιμάζειν ἰκάνως εἰ*), — это в начале

¹ Русский перевод: Творения. С. 70; он несколько исправлен по изданию: *Feltoe*. P. 35.

и было причиной твоей веры (*γέγονε τοῦτο ἐξ ἀρχῆς καὶ τῆς πίστεως αἰτίον*)". Это видение принял я как согласное с апостольским изречением: "будьте опытными (испытанными) менялами"¹. Еретики, с сочинениями которых знакомился св. Дионисий до и после своего обращения, были, по всей видимости, какие-то из представителей «лжеименного ведения», процветавшего тогда в Александрии. «Восточная хроника» сохранила одно интересное сообщение, гласящее, что обращению в христианство будущего александрийского предстоятеля способствовало чтение Посланий св. Апостола Павла, — это сообщение может вполне соответствовать истине. Приняв христианство, он, учитывая свойственную ему любознательность, не мог не обратить внимания на лекции знаменитого Оригена, учеником которого св. Дионисий стал. Произошло это, скорее всего, в 20-е годы III века. После изгнания Оригена и вскоре последовавшей смерти епископа Димитрия, кафедра которого перешла к св. Ираклу, св. Дионисий стал во главе Александрийского училища (231–232).

К сожалению, период его преподавательской деятельности не оставил практически никаких следов в источниках. Можно предполагать, что святитель, став во главе этой школы, в которой он сам недавно был слушателем, вряд ли коренным образом изменил структуру преподавания, сложившуюся до него. Впрочем, своеобразный тип личности, присущий св. Дионисию, несомненно, запечатлел и стиль его преподавания. По словам А. Дружинина, «все сохранившиеся до нашего времени сведения о св. Дионисии и отрывки его творений убеждают нас в том, что св. Дионисий обладал не столько умозрительным, сколько критическим талантом. Если Климент и Ориген старались

¹ Творения. С. 62; *Feltoe*. P. 52–53. Данное изречение (*γίνεσθε δόκιμοι τραπέζται*), которое св. Дионисий приписывает Апостолам, известно как одно из апокрифических высказываний Господа.

соединить откровенную веру с лучшими элементами греческой философии и в своих опытах научной систематизации христианского вероучения оставили нам доказательства своей способности к абстрактному мышлению, то жизнь и творения св. Дионисия как нельзя более свидетельствуют об его способности к аналитическому исследованию тех идей, с которыми он входил в соприкосновение, об его умении “обсудить и исследовать каждую мысль”. Отсюда становится понятным тот факт, что “философская ученость св. Дионисия проявилась более в опровержении несогласных с принципами христианства воззрений, чем в построении собственной системы или в развитии прежних теорий. С другой стороны, и личные симпатии св. Дионисия, по-видимому, тяготели не столько к теоретическим изысканиям, сколько к нравственному усовершенствованию воли, к осуществлению нравственных идеалов в сфере практической деятельности”¹. Подобная «нравственно-практическая направленность» преобладала, скорее всего, и в устных лекциях святителя.

Преподавательская деятельность его продолжалась до 247–248 годов, когда смерть Иракла выдвинула его, уже стяжавшего доверие александрийского христианского люда, пресвитера и дидаскала, на освободившуюся кафедру. Кто стал преемником его по Александрийской школе, остается неизвестным; возможно, в своем лице св. Дионисий соединил служение архипастыря и «профессора»².

¹ Дружинин А., *свящ.* Указ. соч. С. 114.

² Владыка Лоллий замечает, что в эпоху св. Дионисия «мы встречаемся с новым типом христианского учителя. То было в единодержавное царствование Галлиена (260–268), которого св. Дионисий называет государем “благочестивейшим и боголюбивейшим”. Древние историки не сохранили нам известий о том, кто был в дни епископства св. Дионисия начальником Александрийского огласительного училища. Но зато Евсевий сообщает о новом лице, которое при Дионисии выступило в Александрии в качестве особенного учителя, стоявшего

Заняв одну из первенствующих в тогдашнем христианском мире кафедр, св. Дионисий столкнулся с множеством проблем, как внутренних, так и внешних. По выражению одного церковного историка, «время его епископства совпало с очень бурным периодом в истории Церкви вообще и в особенности остром для Александрийской церкви»¹. Пожалуй, только два первых года епископского служения св. Дионисия прошли относительно спокойно. Но уже в последний год правления императора Филиппа Араба, благосклонно расположенного к христианству, в Александрии начался бунт язычников (в конце 248 г.). Наиболее подробно описывает его сам св. Дионисий в своем послании к Фабию Антиохийскому. Начало этому бунту, как говорит святитель, положил некий «прорицатель и поэт» (*μάντις καὶ ποιητής*), возбудивший против христиан «толпы язычников». Первой жертвой был старец по имени Метр,

в стороне от огласительной школы. Имя этого учителя — Анатолий. Он был выдающимся деятелем не только среди христиан, но и вообще среди многолюдного александрийского населения. По словам Евсевия, он «по своей учености, греческому образованию, равно как и по философии, занимал первое место между известнейшими лицами» того времени. «И в арифметике, и в физике, и в искусстве риторском достиг он самой высокой степени». Литературных трудов у Анатолия, правда, было немного, но зато они отличались основательностью. Из них наиболее известны «Правила о Пасхе» и «Основания арифметики» в десяти книгах. Свою учительскую деятельность Анатолий начал в Александрии по просьбе ее «жителей», то есть язычников. Они просили «основать в их городе школу Аристотелевых последователей». Хотя Анатолий был мирянин, но, вероятно, на учреждение такой школы он не решился без согласия своего епископа. Очень может быть, что, создавая по желанию язычников такую школу, Анатолий имел в виду посредством изложения философии Аристотеля привести своих слушателей к усвоению христианского монотеизма. Но, кажется, «школа Аристотелевых последователей», возглавляемая Анатолием, существовала в Александрии недолгое время» (*Лоллий (Юрьевский), архиепископ. Александрия и Египет. СПб., 2001. С. 307–310*).

¹ Дюшен Л. История древней Церкви. Т. I. М., 1911. С. 319.

которого побили камнями, а за ним последовала верующая женщина Квинта, также сподобившаяся мученического венца. «Затем все вместе стали врываться в дома благочестивых [христиан] (τῶν θεοσεβῶν), и каждый спешил ограбить известных ему соседей и расхитить имущество их. Более ценные из домашних вещей они брали себе, а более дешевые раскидывали и сжигали на улицах, так что Александрия походила на город, находящийся в руках неприятелей»¹. Правда, вскоре в Александрии началась междоусобная война, и язычники забыли о христианах. Но ненадолго, ибо, как говорит св. Дионисий, «пришло известие о смене благосклонного к нам царствования»², то есть к власти пришел император Декий, начавший новое гонение на христиан, которое было невиданным доселе по своей силе и методичности³.

В том же послании к Фабию Антиохийскому св. Дионисий описывает те испытания, через которые пришлось пройти во время этих гонений тысячам египетских христиан, многие из которых стали славными мучениками и исповедниками. О том же, что случилось с ним самим, он говорит в двух других своих посланиях. В уже указанном послании к епископу Герману (выступившему с критикой поведения александрийского предстоятеля в период испытаний для его паствы) он пишет: «Говорю пред Богом — Он знает, что я не лгу: никогда сам по себе

¹ Творения. С. 49–50; *Feltoe*. Р. 94.

² Там же. С. 51; *Ibid*. Р. 94.

³ По характеристике А. П. Лебедева, «это гонение отличалось от других гонений в особенности тем, что простиралось на всех христиан империи, так что каждому из них предстояло неизбежное испытание в вере. Надобно было поступить так или иначе — либо засвидетельствовать свою веру, либо отречься от нее пред правителями, середины ни для кого не было» (*Лебедев А. П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в Греко-римском мире при Константине Великом. М., 1994. С. 105).

без мановения Божия не решался я бежать. Напротив, еще прежде, во время гонения, предписанного Декием, (когда) Сабин¹ тотчас же послал фрументария² искать меня, а я пробыл дома и ожидал его прибытия. Он в поисках обошел всё — дороги, реки и поля, где, по его мнению, мне надлежало быть. Он поражен был слепотою, если не открыл моего жилища. Ему казалось невероятным, чтобы гонимый жил дома. И только по прошествии четвертого дня, согласно повелению Божию переменить место пребывания, под дивным Его водительством (*παροδόξως ὀδοποιήσαντος*) я выехал вместе с детьми³ и многими

¹ Он был тогда префектом Египта.

² А. Дружинин на сей счет делает такое примечание: «Фрументариями назывались лица, на обязанности которых лежало заботиться о заготовке съестных припасов для войск; иногда на них возлагались и другие поручения, как было и в данном случае». У Ч. Фелтоа под «фрументариями» подразумеваются агенты секретной службы (как императорской, так и провинциальной). Название их могло происходить и от «сбора сведений», и от «сбора припасов».

³ Эта фраза (*ἐγὼ τε καὶ παῖδες*) вызвала различные толкования. Одни ученые предполагают, что здесь речь идет о действительных детях по плоти св. Дионисия. То есть считают, что он когда-то был женат (возможно, уже овдовев к моменту написания послания). Другие полагают, что под *παῖδες* подразумеваются духовные чада и ученики святителя (или, быть может, его слуги — «отроки»). Вопрос этот целесообразно оставить открытым, как это и делает А. Дружинин, рассуждая следующим образом: «Слово *παῖδες* употребляется не только для обозначения детей в собственном смысле, но и для обозначения рабов, слуг и вообще лиц подчиненных, хотя бы последние по своему достоинству стояли выше обыкновенных рабов и служителей. Сверх того, как в дохристианское, так и в христианское время «сынами» или «детьми» часто назывались ученики, обязанные своему учителю внутренним перерождением... С другой стороны, ничего нельзя возразить и против той мысли, что до избрания во епископы св. Дионисий имел жену и детей. Сам Дионисий в послании к Фабию рассказывает нам о том, что во время гонения Декия епископ города Нилополя Херимон, достигший уже глубокой старости, ушел вместе со своей женой на Аравийскую гору и не возвратился оттуда. Таким образом, ни в творениях св. Дионисия,

братиями». Далее св. Дионисий описывает, как он и его спутники все же были схвачены воинами и отведены в небольшой город Тапосирис, но затем мареотские поселяне, разогнав стражей, освободили их¹. В другом послании (к Домицию и Дидиму) он, еще раз кратко упомянув о своем освобождении, добавляет: «А теперь я, Гайй и Петр, одни в разлуке с прочими братьями, терпим заключение в пустынном и грязном месте Ливии (*ἐν ἐρήμῳ καὶ ἀρχμερῶ τῆς Λιβύης τόπῳ κατακλιόμεθα*)»². Судя по всему, то было полудобровольное «заключение»: паства и пресвитеры уговорили, видимо, св. Дионисия скрыться³. Из этого «заключения» он продолжал руководить своей паствой, ибо в Александрии остались доверенные ему клирики, о которых он в том же послании говорит: «А в городе скрылись с целью скрытно посещать братьев (*ἀφανῶς ἐπισκεπτόμενοι τοὺς ἀδελφούς*) пресвитеры Максим, Диоскор, Димитрий и Луций (известнейшие в мире Фавстин и Акила блуждают в Египте), а также и оставшиеся после умерших

ни в истории Евсевия нет твердых оснований для определенного решения вопроса о том, был ли женат и имел ли детей св. Дионисий» (*Дружинин А., свящ.* Указ. соч. С. 142–143).

¹ См.: Творения. С. 65–66; *Feltoe*. P. 23–27.

² Там же. С. 47; *Ibid*. P. 67.

³ Как то констатирует А. П. Лебедев, «нужно сказать, что христиане в это гонение... отличались благоразумной осторожностью. Заслуживает внимания, как черта, отличающая это гонение от предыдущих, то, что некоторые пастыри Церкви, чтобы избежать грозящей им опасности, удаляются из среды раздраженных языческих властей и пребывают в каком-либо тайном месте до самого окончания гонений. Так поступили Киприан Карфагенский, Дионисий Александрийский, Григорий Неокесарийский Чудотворец. Конечно, они делают это для того главным образом, чтобы, сохраняя неповрежденность своей веры, сохранить свою жизнь на пользу Церкви и общества на будущее время» (*Лебедев А. П.* Эпоха гонений. С. 108). В случае со св. Дионисием то не было, как видно, совершенно добровольное бегство от гонений, а смиренное подчинение Промыслу Божию.

от болезни¹ диаконы Фавст, Евсевий, Херемон. Евсевия Бог с самого начала укрепил и уготовил для безбоязненного служения бывшим под стражей исповедникам и для небезопасного погребения тел почивших и блаженных мучеников»². Таким образом, жизнь Александрийской церкви продолжала быть полнокровной и при этих жестоких гонениях.

В 251 году Декий погибает в битве с готами и воцаряется его преемник Галл (251–253), который попытался, правда, продолжить религиозную политику своего предшественника по отношению к христианам, но этого у него по ряду причин не получилось, и гонения при нем явно пошли на убыль. Затем наступает непродолжительный период мира, или, как говорит один историк, «Церковь отдыхает в первые годы царствования Валериана»³. Однако внешний мир отнюдь не освободил Церковь от внутренних нестроений, в разрешении которых св. Дионисий принимал самое деятельное участие. Первым таким нестроением был новацианский раскол⁴. Новациане, заняв крайне ригористическую позицию, считали, что для «падших», то есть отступивших от христианства во время гонений, не может быть никакого прощения. Их глава — известный и весьма одаренный богослов Новациан (или Новатиан) — вступил в союз с карфагенским раскольником Новатом и учинил

¹ В это время в Александрии, как и в некоторых других городах Римской империи, распространилась страшная зараза моровой язвы.

² Творения. С. 48; *Feltoe*. Р. 67–68. По этому поводу владыка Лоллий замечает: «Итак, в то время как в 250 году в Александрии было семь диаконов, пресвитеров там состояло только шесть, из коих четверо были в наличности, а двое скитались в Египте, очевидно избегая гонения» (*Лоллий (Юрьевский), архиеп.* Указ. соч. С. 265).

³ *Аллар П.* Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия. СПб., 1898. С. 98.

⁴ Подробно об этом расколе см.: *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. III. М., 2001. С. 405–414.

немалое разделение в Римской церкви, пойдя с рядом своих сторонников против папы Корнилия¹. Новациане со своим ригоризмом нашли благосклонный прием у некоторых восточных христиан, в том числе и у архиереев (например, Фабия Антиохийского). Раскол тем самым вышел за пределы Запада, а поэтому св. Дионисий, как предстоятель одной из главных церквей Востока, вынужден был вмешаться. Его личная позиция в данном вопросе определялась неприятием той сугубой жесткости, с которой новациане относились к «падшим» и которую они представляли во главу угла церковной дисциплины². Однако,

¹ Дело усугубилось тем, что Новациан позволил рукоположить себя во епископа, став таким образом антипапой, наподобие св. Ипполита Римского. Евсевий на сей счет сохранил послание Корнилия, где тот среди прочего так говорит о Новациане: «Этот толкователь догматов, этот поборник церковной науки, решив ухватить и похитить епископство, которое не было дано ему свыше, нашел себе двух помощников, отчаявшихся в своем спасении, и отправил их в какой-то глухой уголок Италии обмануть ловкой выдумкой тамошних трех епископов — людей необразованных и простодушных, уверить их и настоять на том, будто они должны поскорее ехать в Рим и там, при посредничестве этих людей, уладить все несогласия с другими епископами. Когда прибыли эти, как мы уже сказали, простецы, ничего не понимающие в кознях и хитростях обманщиков, их заперли люди, сходные с теми, кто доставил им столько хлопот. В десятом часу, когда они напились, их, совершенно охмелевших, Новат (так Евсевий ошибочно называет Новациана. — А. С.) силой заставил через возложение рук дать ему мнимое, ложное епископство, вытребованное хитростью и мошенничеством и ему не положенное» (*Церк. ист.* VI, 43). Впрочем, полностью доверять здесь сообщению папы Корнилия вряд ли возможно: очень вероятно, что за Новацианом стояла достаточно влиятельная и отнюдь не малочисленная часть италийского клира.

² По этому поводу А. Дружинин говорит: «Возвратившись в Александрию по окончании гонения, св. Дионисий открыл доступ в Церковь всем падшим под условием истинного раскаяния в совершенных ими преступлениях. Уже по своему мягкому и любвеобильному характеру св. Дионисий не мог благосклонно относиться к мысли, будто людей, впавших в грех отречения от веры под влиянием слишком тяжелых

стремясь восстановить мир в Церкви, он обращается с посланием к Новациану, где пишет: «Если ты против воли (*ἄκων*) был до этого доведен (подразумевается епископская хиротония. — А. С.), как ты говоришь, то можешь доказать это возвращением [в Церковь] по своей воле (*ἐκῶν*). Все надлежало претерпеть, чтобы только не разделять Церковь Божию. Перенести мучение ради того, чтобы не разделять [Церковь] (*ἢ ἔνεκεν τοῦ μὴ σχίσαι μαρτυρία*), было бы не менее похвально, чем пострадать за отказ от жертвоприношения идолам. А по моему мнению, [первое мученичество] было бы даже выше [второго]. Там человек претерпевает мучение (*μαρτυρεῖ* — «свидетельствует») только ради одной своей собственной души, а здесь — ради всей Церкви. Если бы ты даже и теперь убедил или принудил братьев возвратиться к единомыслию, то заслуга (*τὸ κατόρθωμα*) твоя была бы более вины (*τοῦ σφάλματος*), и вина не вменилась, а заслуга вызвала бы похвалы. Если же ты не в состоянии будешь сделать это вследствие неповиновения [братьев], то, по крайней мере, старайся спасти душу свою. Желаю тебе сил для мира о Господе»¹. И хотя это обращение к Новациану александрийского предстоятеля не оказало, к сожалению, какого-либо видимого влияния на раскольника и не заставило его примириться с Церковью, тем не менее св. Дионисий сыграл решающую роль в том, что пожар этого раскола если и не был полностью потушен, то,

внешних обстоятельств, следует считать окончательно погибшими и осужденными. Он хорошо знал, что в суждении о нравственном достоинстве человека следует обращать внимание не столько на внешние действия, сколько на внутреннее расположение. Поэтому св. Дионисий более сожалел, чем осуждал падших, и когда обнаружилось, что многие члены его паствы, не устоявшие во время жестокого гонения, нуждаются в примирении с Церковью, «протянул им руку помощи и дал место покаянию», как выражается о нем автор александрийской или пасхальной хроники» (*Дружинин А., свящ.* Указ. соч. С. 183).

¹ Творения. С. 48–49; *Feltoe*. Р. 38–39.

по крайней мере, был ограничен и перестал быть серьезной угрозой для Церкви¹.

Другое нестроение в Церкви, непосредственно коснувшееся св. Дионисия, связано с так называемыми «спорами о крещении еретиков», которые во многом являлись следствием раскола новациан². По поводу того, следует или не следует перекрещивать этих раскольников, и столкнулись папа Стефан и его преемник Сикст II с одной стороны и св. Киприан Карфагенский, поддержанный Фирмилианом Кесарийским и некоторыми восточными епископами, с другой³. В основе данного столкновения

¹ Св. Дионисий здесь действовал совместно со св. Киприаном Карфагенским. «Оба эти великие епископа, положение и судьба которых имеют столько сходного, заняли в этом вопросе без взаимного соглашения одинаковую точку зрения» (*Дюшен Л. Указ. соч. С. 278*).

² Согласно характеристике В. В. Болотова, «эта секта была только схизмой, против догматики которой нельзя было поставить даже тех возражений, которые вызывало учение монтанистов, — до такой степени новатиане были близки к католической Церкви. Но, со своей стороны, новатиане перекрещивали переходящих к ним из Православия. Практические счеты с новатианами приходилось вести главным образом, если только не исключительно, Римской церкви. Римские епископы ожидали лишь благотворного в миссионерском смысле действия на новатиан, если они отнесутся к ним снисходительно. Этим надеялись привлечь большее число новатиан в лоно Церкви. Принимая новатиан чрез возложение рук, а не чрез крещение, Церковь тем самым подчеркивала свою собственную снисходительность и ригористическую жесткость сектантов, которые перекрещивали католиков. Крестить новатиан нежелательно было уже и в тех видах, чтобы не походить на самих новатиан» (*Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 3. С. 415–416*).

³ Последними «решительно отвергается крещение еретиков; оно признается совершенно недействительным. Обращающийся к Церкви еретик или раскольник рассматривается как некрещеный язычник. Защитники еретического крещения думали, что еретиков нельзя крестить, потому что крещение одно. С точки зрения св. Киприана, так говорить нельзя. Крещение одно, потому что Церковь одна, и вне Церкви крещение невозможно» (*Иларион (Троицкий), архиеп. Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. С. 458*).

лежало древнее различие практики отдельных церквей, которое до поры до времени не вызывало споров, но затем, в силу исторического стечения обстоятельств, привело к столкновению. Большую роль здесь сыграли также властные притязания папы Стефана, пытавшегося силой навязать прочим церквам практику Римской церкви. В этой ситуации св. Дионисий пытается восстановить мир во вселенском Теле Христовом. Его позиция относительно спорного вопроса отразилась в нескольких посланиях, которые сохранились, к сожалению, лишь во фрагментах. Так, римскому пресвитеру Филимону он пишет: «Следующее правило и образец (τὸν κανόνα καὶ τὸν τύπον) принял я от блаженного нашего папы Иракла: людей, обращающихся из ересей и отпавших от Церкви (τῆς ἐκκλησίας ἀποστάντας), а еще более тех, которые, не отлагаясь от нее и внешне, как кажется, имея с ней общение (σύναγεσθαι μὲν δοκοῦντας), однако же, не скрывали, что ходят к кому-нибудь из лжеучителей (ἑτεροδιδασκαλοῦντων), он отлучал от Церкви (ἀπελάσας τῆς ἐκκλησίας). Внимая их просьбам, снова принимал, но не прежде, чем они пред лицом народа высказывали все то, что слышали от представителей противного учения. После этого он позволял им соединиться [с прочими верующими], не требуя от них вторичного крещения ввиду того, что они прежде получили от него Святого [Духа]». Еще св. Дионисий добавляет: «Узнал я также, что не теперь и не в одной только Африке введен этот [обычай], но что подобное мнение существовало с давнего времени еще до нас у епископов в церквах многолюднейших (ἐν ταῖς πολυανδρωποτάταις ἐκκλησίαις) и на Соборах братьев в Иконии, Синнаде и во многих других [странах]»¹. Таким образом, Александрийский

¹ Творения. С. 62–63; *Feltoe*. P. 53–55. Об этих Соборах, состоявшихся в Малой Азии (Синнада был достаточно крупным городом во Фригии) приблизительно в 230–235 годах и отвергших еретическое

предстоятель, стараясь обуздать властолюбие папы Стефана, ссылается на то церковное Предание, которое уже существовало в ряде восточных церквей и которое, по его мнению, требовало всяческого уважения, хотя и не совпадало с практикой Римской церкви.

Что же касается сути вопроса, то решение его дается св. Дионисием в одном сирийском фрагменте с предельной корректностью: «Тех, которые крещены во имя трех Лиц — Отца и Сына и Святого Духа, не следует перекрещивать, хотя бы они и крещены были еретиками, если только еретики эти исповедуют три Лица. А над теми, которые обращаются к святой Церкви от других ересей, пусть будет совершаемо крещение»¹. А поэтому вполне можно согласиться с суждением А. Дружинина: «Сравнивая практику Римской, Карфагенской и Александрийской церквей с позднейшими постановлениями о крещении еретиков, получившими силу закона для всех церквей, легко видеть, что св. Дионисий ближе к истине в решении спорного вопроса, чем епископы Римский и Карфагенский. В то время как Римский епископ Стефан решительно высказывался против крещения лиц, обращающихся к Церкви из какой бы то ни было ереси, а св. Киприан писал, что “все вообще еретики не имеют никакой власти и права” совершать крещение и не допускал исключения даже для новациан, св. Дионисий делал различие между еретиками и для одних считал необходимым новое крещение, а других, стоявших ближе к Церкви по своему учению, принимал без нового крещения. Таким образом,

крещение, см.: *Покровский А. И.* Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Историко-каноническое исследование. Сергиев Посад, 1914. С. 272–288. Автор считает (с. 288), что «споры и соборы о крещении еретиков как бы шли по следам монтанизма». См. также: *Hefele Ch. J.* Histoire des conciles d'après les documents originaux. T. I, pars 1. Paris, 1907. P. 159–162.

¹ Творения. С. 58; *Feltoe*. P. 49.

заслуга св. Дионисия заключалась не только в примирении враждующих партий, но и в том, что он подготовил путь для правильного решения вопроса»¹.

Еще один весьма важный аспект архипастырской деятельности св. Дионисия связан с его полемикой против хилиазма. Главный наш источник в данном плане (как и во многих других случаях), Евсевий в своей «Церковной истории» (VII, 24) сообщает: «Дионисий составил две книги “Об обетованиях”, направленные против Непота, египетского епископа, который учил, что обетования святым в Священном Писании следует толковать скорее на иудейский лад, и утверждал, что на земле наступит для людей некое тысячелетие телесных наслаждений. Думая обосновать собственные мнения Откровением Иоанна, он написал книгу “Обличение любителей аллегорий”. Против нее и восстает Дионисий в своих книгах “Об обетованиях”. В 1-й книге он излагает свое мнение об этом учении, а во 2-й рассуждает об Откровении Иоанна» (*Церк. ист.* VII, 24). Непот являлся, скорее всего, епископом арсинойским, и его буквальное толкование «Апокалипсиса» вызвало, судя по всему, немалую смуту в Египетской церкви, прежде всего, конечно, смутив александрийских христиан, где традиции иносказательного толкования Священного Писания получили широкое распространение. Впрочем, во всех других отношениях этот архиерей был личностью весьма достойной². Вероятно, последователи его, как это часто

¹ Дружинин А., *свящ.* Указ. соч. С. 225.

² См.: Griggs C. W. *Early Egyptian Christianity from its origins to 451 C.E.* London, 1991. P. 87–88. В качестве весьма оригинального мнения можно привести следующее суждение одного современного защитника хилиазма, который говорит о Непоте так: «Этот древнейший египетский святитель (?) жил в конце II и в начале III века и также ревностно исповедовал истину первого воскресения мертвых и Тысячелетнего царства Господа. Сведения о нем и известность его как проповедника и церковного писателя, обличителя Оригена, были подавлены учеником Оригена,

бывает в истории, пошли дальше своего учителя и перешагнули ту тонкую, а подчас и почти неуловимую черту, которая именуется «границей Церкви». Фрагменты сочинения св. Дионисия «Об обетованиях», сохраненные все тем же Евсевием Кесарийским, достаточно красноречивы и позволяют нам вполне восстановить картину указанных споров. Первый из них гласит, что сторонники Непота «указывают на какое-то сочинение Непота и постоянно опираются на него, как будто оно непререкаемо показывает, что Царство Христово будет на земле. Но сколько ни одобряю и ни люблю я Непота за многое другое — за веру и трудолюбие, за прилежные занятия Писанием (τῆς ἐν ταῖς γραφαῖς διατριβῆς) и многое псалмопение (τῆς πολλῆς ψαλμωδίας)¹, которыми доньше наслаждаются многие братья, как сильно ни уважаю этого человека, тем более что он уже скончался, однако любезна и досточтима более всего истина. Подобаet без зависти хвалить и одобрять, если что-либо сказано правильно, и наоборот, исследовать и исправлять, если что-либо кажется написанным несогласно

Дионисием Александрийским, который с этой целью ездил в область, где епископствовал святитель (?) Непот, и давлением своего первосвященнического авторитета и гомилистического, проповеднического искусства, пользуясь давним уже отшествием святителя (?) из этой жизни, переубеждал, если верить его словам, оставшихся хранителей этой истины из числа людей простого звания» (*Кириянов Борис, свящ.* Полное изложение истины о тысячелетнем Царстве Господа на земле. СПб., 2001. С. 266). Насколько нам известно, ни в современных православных свяцах, ни в древних мартирологах не упоминается имя святителя Непота, в то время как имя Дионисия Александрийского — конечно же, во святых.

¹ В примечании к этому месту *Feltoe* замечает, что здесь речь идет о собственных псалмах Непота, ссылаясь на «Церковную историю» (V, 28, 5) Евсевия. Можно, наверное, согласиться с подобным предположением, ибо первый церковный историк говорит: «И сколько псалмов и песнопений от начала христианства написали верующие братья, славя Христа, как Слово Божие!» Контекст самого фрагмента св. Дионисия предполагает, что Непот был в числе указанных «братьев» — творцов гимнов.

со здравым смыслом (*εἴ τι μὴ φαίνοιτο ὑγιῶς ἀναγεγραμμένον*). Сверх того, если бы [Непот] присутствовал лично и излагал свои мнения живым словом (*ψιλῶ λόγῳ δογματίζοντα* — букв.: «догматствовал простым словом»), то достаточно было бы изустной беседы (*ἢ ἄγραφος ὁμιλία*); чрез взаимные вопросы и ответы эта беседа могла бы убедить и примирить противников. Но так как издана книга (*γραφῆς*), которая, по мнению некоторых, является весьма убедительной, и так как некоторые из учителей Закон и Пророков считают за ничто, забывают следовать Евангелиям и унижают Послания Апостольские, а учение этой книги выдают за какую-то великую и сокровенную тайну (*μέγα δὴ τι καὶ κερχυμένον μυστήριον*) и простейшим из братьев наших не изволяют иметь возвышенных и великих мыслей ни о славном и великом явлении Господа нашего, ни о нашем воскресении и *собрании к Нему* (2 Фес. 2, 1) и уподоблении Ему, но убеждают ожидать в Царстве Божиим ничтожного, тленного и подобного настоящему (*μικρὰ καὶ θνητὰ καὶ οἶα τὰ νῦν*), то необходимо и нам обличить брата нашего Непота, как если бы он был пред нами»¹.

В этом фрагменте прежде всего проявляется личность св. Дионисия, кроткого и миролюбивого архипастыря, готового на компромиссы в частностях, но стойкого и непреклонного борца за истину в вопросах принципиальных. В следующей выдержке из того же сочинения александрийский предстоятель указывает на то, что названное церковное нестроение было весьма серьезным. Как говорит святитель, прибыв в Арсинойский округ (Средний Египет), он узнал, что здесь распространение хилиастического учения (*τὸ δόγμα*) привело к отпадению целых церквей или общин (*σχίσματα καὶ ἀποστασίας ὄλων ἐκκλησιῶν γεγονέναι*). Поэтому св. Дионисий созвал пресвитеров и учителей живущих в деревнях братий (*τοὺς*

¹ Творения. С. 20–21; *Feltoe*. P. 109–111.

πρεσβυτέρους καὶ διδάσκαλους τῶν ἐν ταῖς κόμαις ἀδελφῶν)¹ и произвел всенародное исследование названного учения (δημοσία τὴν ἐξέτασιν ποιήσασθαι τοῦ λόγου). Детальное обсуждение его и тщательный разбор сочинения Непота продолжался три дня, причем, как это свидетельствует св. Дионисий, это соборное исследование протекало самым благопристойным и корректным образом. В конце концов «вождь и проводник (ἀρχηγὸς καὶ εἰσηγητῆς) этого учения, по имени Коракион, в слух всех присутствующих братьев исповедовал и засвидетельствовал пред нами, что он уже не будет держаться этого учения, ни беседовать о нем, ни помнить и проповедовать его, так как достаточно убежден возражениями. Прочие же присутствовавшие при этом братья радовались, что это собеседование (ἔχαιρον ἐπὶ τῇ κοινολογίᾳ) привело всех к общему согласию и примирению»². Таким образом, «хилиастический кризис» в Египетской церкви был благополучно разрешен. Взгляды Непота и его сторонников были соборно признаны несовместимыми с церковным мирозозерцанием, а поэтому св. Дионисий сыграл большую роль в излечении этого «детского недомогания» церковного сознания, которым, по сути дела, и являлся хилиазм³.

¹ Эта фраза предполагает, что хилиастические воззрения распространялись преимущественно среди христиан, живущих в сельских местностях и бывших, вероятно, по преимуществу коптами. Далее, интересно здесь соположение *пресвитеров* и *учителей*. Последние, скорее всего, были мирянами и играли существенную роль в египетских христианских общинах. И вообще, в древней Церкви «место учителя также во главе экклезиы. Его учительство — учительство со властью, указание, повеление. Ему также принадлежит руководственное влияние на строй общины и на ее управление. Ему выпадает на долю также важная задача наставления оглашенных» (Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. М., 1906. С. 80).

² См.: Творения. С. 20–22; *Feltoe*. P. 109–114.

³ Ср. суждение: «С первых веков святые отцы успешно опровергали хилиастически примитивные взгляды, а некоторые сомнительные

Однако в связи с этой богословской дискуссией встал вопрос относительно «Откровения Иоанна Богослова», в решении которого св. Дионисий занял позицию, которую можно считать не совсем корректной с православной точки зрения. Свое рассуждение он начинает с указания на неких оппонентов этого новозаветного сочинения: «Некоторые из живущих до нас отвергали и всячески оспаривали эту книгу, делая поправки к каждой главе и называя ее непонятной и нелогичной (*ἀγνωστον τε καὶ ἀσυλλόγηστον*); надписание [этой книги, по их мнению], также ложно. Ибо они говорят, что она не принадлежит Иоанну и не есть даже откровение, так как на ней лежит непроницаемая

высказывания ранних авторитетных христианских писателей следует отнести к перегибам в их борьбе с гностицизмом, нежели к собственным хилиастическим убеждениям, как, например, в случае со св. Иринеем Лионским. Здесь надо отметить только одну общую и важную в дальнейшем тенденцию — ученые и богословы с высоким личным и интеллектуальным и образовательным уровнем, как правило, решительно боролись с распространением хилиастических взглядов». В целом «на Востоке общими усилиями христианских мыслителей хилиазм с самого начала своего существования встретил жесткий отпор и никогда не занимал в церковном сознании главенствующего положения» (*Ким Николай, священник*. Тысячелетнее царство. Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб., 2003. С. 291). Совсем иная точка зрения на «хилиастический кризис» такова: «Тяжелое заблуждение Дионисия Александрийского в этом вопросе явно. Он не только всей силою своего сана и своего личного авторитета подавил истину Апостольского предания о Тысячелетнем царстве Господа, но вместе с этим стал соучастником *тяжкого греха* отвержения священной книги величайшего новозаветного пророчества и Откровения Господнего Апокалипсиса, соединился в этом с *врагами Апокалипсиса!* Если бы не вражда Дионисия, то *ревностный святитель Церкви в Египте Непот* был бы несомненно канонизирован *святым Вселенской Церкви*, ибо и сам Дионисий, как видим, признает его изрядное церковное достоинство для этого» (*Кириянов Борис, священник*. Указ. соч. С. 26). Последнее суждение, выдержанное в духе классического «церковного кликушества», явно противоречит тому подлинно *церковно-соборному* решению вопроса хилиазма, инициатором которого был св. Дионисий.

и грубая завеса невежества (*τῆς ἀγνοίας*). Создатель этого сочинения не принадлежал, говорят, не только к числу Апостолов, но и к числу святых или вообще членов Церкви. Написал ее, говорят, Керинф, виновник ереси, названной по его имени “керинфской”, — тот Керинф, который желал придать собственным измышлениям имя, достойное доверия. Главный пункт его учения (*τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τὸ δόγμα*) состоял, говорят, в том, что Царство Христово будет земное и будет заключаться в том, чего желал он сам, будучи человеком, преданным телу (*φιλοσώματος*) и совершенно плотским, — а именно в удовлетворении чрева и подчревя, то есть в пище, питии и брачных узах¹. Из этого высказывания св. Дионисия вытекает, что «Откровение» св. Иоанна Богослова вызвало неприятие некоторых представителей древнего христианства (или, точнее, «околохристианства»). В первую очередь то были так называемые «алогии», о которых св. Епифаний Кипрский замечает, что они «не принимают ни Евангелия Иоанна, ни его Апокалипсиса», считая их принадлежащими Керинфу и утверждая, будто книги эти «недостойны быть в Церкви»². Высказывается мнение, что «протест алогов является, вероятно, результатом горячей полемики против монтанистов» и что их критика «имела исключительно догматические основания и никаких исторических»³. С полемикой против монтанистов связана и оппозиция «Апокалипсису» римского пресвитера Кая или Гая

¹ Творения. С. 22–23; *Feltoe*. Р. 114–115.

² См.: *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарий (О ересьях), 51 // Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 2. М., 1864. С. 340–341.

³ *Четыркин В. В.* Апокалипсис св. Иоанна Богослова. Исагогическое исследование. Петроград, 1916. С. 17. Здесь же (с. 16) говорится: «Критика алогов настолько слаба по своему достоинству, что, вероятно, не нашла сколько-нибудь значительного признания: по крайней мере, самое еретическое движение, которое произвели алогии, представляется по источникам в очень неясных очертаниях».

(конец II — начало III века), из сочинения которого Евсевий сохранил следующий фрагмент: «И Керинф в откровениях, написанных будто бы великим Апостолом, помещает лживые рассказы о чудесах, показанных ему Ангелами; он говорит, что после воскресения наступит земное Царство Христово и люди во плоти, вновь поселившиеся в Иерусалиме, будут рабами желаний и наслаждений. Враг Писания, он, желая обмануть людей, говорит, что тысячелетие пройдет в брачном празднестве» (*Церк. ист.* III, 28). Данный фрагмент, как видно, почти полностью совпадает с приведенным выше высказыванием св. Дионисия и, может быть, является источником последнего. Личность и учение Керинфа, одного из лжеучителей II века, достаточно расплывчаты¹, тем не менее его гностическое мирозерцание (с обычным для гностиков отрицанием всего телесного и негативным отношением к тварному миру) трудно совместимо с тем иудаистическим хилиазмом, которое приписывают ему. Впрочем, не исключена возможность, что здесь мы имеем дело либо с решительной ломкой мировоззрения этого еретика, либо с неким развитием его. Как бы то ни было, св. Дионисий имел дело с определенным богословским течением (хотя и маргинального порядка), отрицающим подлинность и церковную значимость «Апокалипсиса».

Свою собственную точку зрения он высказывает, исходя из следующего принципиального положения: «Я же не осмелился бы отвергнуть эту книгу ввиду того, что многие из братьев ее ревностно чтут; но, полагая, что она превышает мое разумение, я думаю, что каждое место ее заключает в себе какой-либо сокровенный и дивный смысл (*κεχωρμμένῃ εἶναι τινα καὶ θαυμασιωτέραν*). Если

¹ См.: *Поснов М. Э.* Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917. С. 180–182; *Rudolph K.* Die Gnosis. Wesen und Geshichte einer spätantiken Religion. Göttingen, 1980. S. 320.

я не понимаю ее, то по крайней мере думаю, что в словах ее скрывается глубокое значение (*νοῦν τινὰ βαθύστερον ἐγκείμεναι τοῖς ῥήμασιν*). Я не меряю и не оцениваю (*κρίνω*) этих слов собственным разумением, но принимаю их более на веру и считаю их выше своего разумения. Я не порицаю того, чего не постиг, напротив, удивляюсь этому тем более, что не понимаю»¹. Этот исходный пункт подхода св. Дионисия к «Откровению», несомненно, глубоко верен и подлинно церковен². Однако далее из этого верного исходного принципа александрийским предстоятелем делаются неверные выводы. Признавая, что «Апокалипсис» есть произведение «какого-то святого и богодухновенного мужа», он не соглашается, что автор его тождествен св. Апостолу Иоанну — сыну Зеведея и брату Иакова, написавшему Евангелие и Соборное Послание. «Из духа (*ἐκ τῆ τοῦ ἡθους* — «характера») того и другого произведения, из образа речи и из так называемого изложения книги³ я заключаю, что писатель их не один и тот же». Далее св. Дионисий развивает данный тезис, указывая, что «мужей, соименных Апостолу Иоанну, было много»

¹ Творения. С. 23; *Feltoe*. P. 115–116.

² См.: «...все древние отцы Церкви, истолковывавшие священные книги Нового Завета, единодушно рассматривают Апокалипсис как пророческую картину о последних временах мира и событиях, имеющих совершиться перед Вторым Пришествием Христовым на землю и при открытии Царства Славы, уготованного всем истинно верующим христианам. Несмотря на темноту, под которой сокрыт таинственный смысл этой книги и вследствие которой многие неверующие пытались всячески омрачить ее, глубоко просвещенные и богомудрые учителя Церкви всегда относились к ней с великим благоговением». И далее следует указанное высказывание св. Дионисия (см.: *Аверкий, архиеп.* Апокалипсис, или Откровение святого Иоанна Богослова. История написания, правила для толкования и разбор текста. М., 1991. С. 9–10).

³ Выражение *τῆς τοῦ βιβλίου διεξαγωγῆς λεγομένης* скорее означает *устройство или структуру книги*. В. Бинерт переводит: *die Gliedierung des Buches*. См.: *Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk*. S. 60.

и что «в Ефесе были, говорят, две гробницы, и каждая называлась гробницею Иоанна». Особенно подчеркивает св. Дионисий отличие стиля и лексики «Апокалипсиса» от других сочинений святого Апостола, констатируя, что автор его пишет не на чистом греческом языке (*γλώσσαν οὐκ ἀκριβῶς Ἑλληνίζουσαν*), а использует «варварские» обороты речи, делая порой и ошибки (*ἰδιώμασί τε βαρβαρικοῖς χρώμενον, καὶ ποῦ καὶ σολοκίζοντα*)¹.

Таковы суждения св. Дионисия по поводу авторства «Откровения», которые дисгармонируют с общим православным Преданием и которые справедливо подвергаются критике, правда иногда излишне суровой². Данное частное мнение св. Дионисия нельзя рассматривать вне контекста его полемики против хилиазма, породившего раскол в египетской церкви. Можно согласиться с тем, что «св. Дионисий ревностью против этого раскола увлекся до того, что стал оспаривать происхождение Апокалипсиса от Апостола Иоанна, хотя и при этом сомнениями несколько не унижал священного достоинства этой книги.

¹ См.: Творения. С. 24–28; Feltoe. P. 116–125.

² Так, В. В. Четыркин говорит о св. Дионисии: «Его критика является первым опытом исследования Иоанновской литературы, который нашел своих продолжателей только уже в новое время, хотя она сделала свое дело и в близких к Дионисию поколениях, оказав большое влияние на судьбу Апокалипсиса. До последнего времени находятся люди, которые считают рассуждение Дионисия “образцом филологического и критического исследования”. Однако, признавая охотно все великое достоинство исследования Александрийского епископа, мы при современном положении вопроса об Иоанновой литературе должны отнестись к его критике гораздо сдержаннее». Далее тот же автор добавляет: «Нельзя не согласиться с тем, хотя и резким, суждением, согласно которому здесь в Дионисии мы имеем дело не с кафолическим епископом, а с рационалистом, который дело веры решает по своему усмотрению, а не по церковному Преданию» (*Четыркин В. В. Указ. соч. С. 29–30*). «Рационалистом» св. Дионисия можно назвать только при очень богатом воображении.

Итак, мнение Дионисия произошло случайно. В основании своего мнения Дионисий не представляет ничего исторического, никакого свидетельства или предания»¹. Аргументация Александрийского предстоятеля носит преимущественно филологический характер, а чисто филологическая критика в вопросах, связанных с церковным вероучением и церковным Преданием, всегда таит в себе много произвольного и субъективного. Как бы то ни было, но «Дионисий высоко ставил Апокалипсис и если склонялся более к тому, что он не составляет произведения Иоанна Богослова, то, вероятно, находился при этом под влиянием воззрений своего времени, когда не было установлено точных и определенных границ между каноническими и неканоническими произведениями новозаветной письменности»². Вообще же пример св. Дионисия показывает, что от ошибочных суждений не гарантируются и выдающиеся церковные мужи³.

Возвращаясь от внутрицерковных нестроений к внешнему положению Церкви, следует констатировать, что начальный период правления императора Валериана (254–257) был для нее весьма благоприятным. По словам самого св. Дионисия («Послание к Ермаммону»), этот император сначала «был краток и благосклонен к людям Божиим.

¹ Бухарев А. М. (Архимандрит Феодор). Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад, 1916. С. 34.

² Виноградов Н. Богословская деятельность св. Дионисия Александрийского // Христианское чтение. 1884. С. 33.

³ Поэтому такие ошибочные акцидентальные суждения не следует возводить к некой закономерности и на основе их делать широкие выводы. Можно привести пример такого неправомерного обобщения: «Апокалиптическая христианская традиция все время была на обочине ортодоксии, оставляя слишком большой простор необузданной восторженности, поэтому церковные деятели типа Дионисия Александрийского или Мартина Лютера не хотели включать Откровение в новозаветный канон» (Дани Д. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М., 1997. С. 358).

Ни один из бывших до него царей, не исключая и тех, которые явно назывались христианами, не был настолько благосклонен к нам, насколько милостиво и ласково принимал их вначале Валериан. Весь дом его наполнялся благочестивыми [людьми] и был церковью Божией (*θεοσεβῶν πεπλήρωτο, καὶ ἦν ἐκκλησία Θεοῦ*)». Эти слова св. Дионисия хотя и являются, вероятно, некоторым преувеличением, но в общем отражают истину. Затем наступила внезапная перемена, которую он связывает с неким «учителем и начальником египетских магов» (*ὁ διδάσκαλος καὶ τῶν ἀπ' Αἰγύπτου μάγων ἀρχισυνάγωγος*). Вероятно, этот «учитель и начальник магов» тождествен приближенному к императору сановнику — префекту претория Макриану (к сожалению, здесь между двумя фрагментами указанного послания св. Дионисия имеется «зияние» и тождество названных лиц только гипотетическое). Будучи талантливым администратором и человеком весьма влиятельным¹, Макриан, видимо, и оказал сильнейшее воздействие на изменение религиозной политики Валериана².

¹ См. характеристику: «Макриан занимал очень почетное место в государственной иерархии. По известиям светских древних историков, он был замечательный полководец, человек чрезвычайно богатый, помогавший своими деньгами государству, его род в Риме был могущественен и пользовался уважением. Валериан при одном случае говорил к сенату, что он, “ведя войну персидскую, поручал царство Макриану”. Значит, это вовсе не был какой-нибудь случайный фаворит Валериана» (*Лебедев А. П. Эпоха гонений. С. 124*).

² Правда, В. В. Болотов относится к этому скептически: «Дионисий Александрийский относит эту неблагоприятную перемену к влиянию на ум Валериана его любимца Макриана. Но это объяснение по самому существу оказывается внешним, так как неизвестны те мотивы, которыми сановник подействовал на Валериана и склонил его изменить свою политику в отношении христиан» (*Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 3. С. 130–131*). Однако наш выдающийся историк подспудно предполагает, что подобные мотивы могли иметь лишь земной характер, а подобный прагматизм в истории Церкви может уловить, как правило, только чисто внешние

Поскольку Макриан, по словам св. Дионисия, сделался «врагом (*πολέμιος*) кафолической Церкви»¹, он увлек за собой и императора, издавшего в 257 году первый эдикт против христиан. Хотя этот рескрипт и не дошел до нас, но он был, судя по всему, относительно мягким: «Христиане не принуждались к безусловному отречению от своей веры, а только к признанию и других богов и к приношению им жертв»². Но поскольку «признание других богов и принесение им жертв» было абсолютно несовместимо с исповеданием Христа, то, естественно, такая «мягкость» была сплошной бутафорией.

О событиях своей личной жизни, последовавших за этим эдиктом, св. Дионисий рассказывает все в том же послании к епископу Герману. Здесь говорится, что Александрийский предстоятель пришел к Эмилиану, бывшему тогда префектом Египта³, в сопровождении своего «сопрезвитера Максима (ставшего после кончины св. Дионисия епископом Александрии), а также диаконов Фавста, Евсевия и Херемона. Префект повелел епископу не созывать богослужебных собраний (*μὴ σύναγε*), но, по словам св. Дионисия, «он заботился вовсе не о том, чтобы мы не собирали других, а о том, чтобы мы сами не были христианами». Ответ епископа был таков: «Я открыто засвидетельствовал, что, поклоняясь Единому Богу

и случайные причины какого-либо явления. Св. Дионисий же четко указывает на *духовную* подоплеку этих событий — волхование, то есть вторжение бесовских сил в земную плоть церковной истории (которое, кстати, происходит постоянно).

¹ См.: Творения. С. 71–73; *Feltoe*. P. 71–75.

² *Лашкарёв П.* Отношение Римского государства к религии вообще и к христианству в особенности до Константина Великого включительно. Киев, 1876. С. 39.

³ Его не следует путать с другим Эмилианом, современником и тезкой — правителем Паннонии и Мизии, после победы над готами в 253 году провозглашенным своей армией императором, но процарствовавшим всего четыре месяца.

и не признавая никакого другого [бога], не оставлю своего убеждения и никогда не перестану быть христианином (*Χριστιανὸς ὢν*)". Далее св. Дионисий приводит запись актов суда над ним и над его клириками. Префект напомнил подсудимым о человеколюбии императоров (Валериана и его сына Галлиена), которые даровали им возможность (свободу) спастись (*δεδώκασι γὰρ ἐξώχασίαν ὑμῖν σωτηρίας*), если они пожелают обратиться к тому, что соответствует природе (*τὸ κατὰ φύσιν*), то есть поклониться богам, сохраняющим царствование их, и забыть то, что вопреки естеству (*ἐπιλανθῆσθαι τε τῶν παρὰ φύσιν*). В ответ св. Дионисий исповедал «Единого Бога и Творца всяческих, вверившего и [самое] царство боголюбезнейшим императорам». На это Эмилиан сказал: «Кто же препятствует вам поклоняться и этому, если только Он — Бог, после того как вы поклонитесь тем, которые по природе суть боги (*μετὰ τῶν κατὰ φύσιν θεῶν προσκυνεῖν*)? Ведь вам повелевается почитать богов, и именно тех, которых признают все»¹. Отказ епископа и его спутников сделать это повлек их ссылку в ливийское местечко Кефрон, находящееся на границе с пустыней. Можно отметить, что приведенное свидетельство св. Дионисия с наглядной очевидностью выявляет противоположность между язычеством и христианством: римские власти, убедившись, что христиан нельзя сломить силой, решили навязать им синкретическую религию, в которой бы христианский Бог играл второстепенную роль². Естественно, что св. Дионисий, как и все подлинные христиане, не мог согласиться на это.

¹ Творения. С. 67–68; *Feltoe*. P. 28–31.

² Это соответствовало духу первого эдикта Валериана, который «касался прямо лишь духовенства — епископов, пресвитеров, диаконов. Им было предписано принести жертву имперским богам, но не запрещалось поклоняться и своему Богу, лишь бы они совершали это поклонение частным образом, без всяких религиозных сборищ. Это значило распространить религиозный синкретизм и на христианского Бога

Впрочем, как сообщает далее св. Дионисий, его ссылка не повлияла существенным образом на жизнь египетских христиан и даже имела, по действию Промысла Божиего, положительное значение. Литургическая жизнь в Александрии текла своим чередом, ибо, как говорит он (повторяя слова св. Апостола Павла в 1 Кор. 5, 3), «я был в отсутствии только телом, а духом присутствовал». А «в Кефроне составила у нас многочисленная церковь (*πολλή συνδημήτηρ ἡμῖν ἐκκλησία*), частью из братьев, последовавших [за мной] из города (то есть Александрии. — А. С.), а частью из тех, которые собрались из Египта». Жители Кефрона сначала преследовали св. Дионисия и прочих христиан, забрасывая их камнями, но потом немалое количество (*οὐκ ὀλίγοι*) их обратилось в веру Христову. «Как будто для того именно Бог и привел нас к ним; как только мы исполнили это служение, Он опять вывел нас оттуда». По приказу Эмилиана всех ссыльных христиан собрали в Мареотской области¹. Св. Дионисия поместили рядом с каким-то местечком, называемым Колутион. Свое состояние в том же письме он описывает так: «Сначала я был опечален и сильно негодовал. Хотя те места нам были более известны и привычны, но сказывали, что нет там братьев и людей честных («усердных [в вере], ревностных» — *σπουδαίων ἀνθρώπων*), что та страна подвержена нападениям бродяг и набегам разбойников. Впрочем, я утешился, когда братья напомнили мне, что это место гораздо ближе к городу и что как ни многочисленно было

и утвердить этот синкретизм официальной властью. Отказ подчиниться влек за собой приговор к ссылке» (*Дюшен Л.* Указ. соч. С. 252–253).

¹ «Мареотский округ был еще более дикой и пустынной местностью, чем Кефрон, хотя и находился ближе к Александрии. Сосредотачивая всех сосланных христиан в этом округе, Эмилиан, по-видимому, хотел усилить наказание христиан, а с другой стороны, облегчить для себя возможность в случае надобности захватить всех изгнанников» (*Дружинин А., свящ.* Указ. соч. С. 245–246).

в Кефроне стечение братьев из Египта, позволявшее нам делать большие собрания (*πλατύτερον ἐκκλησιάζειν*), но там, по причине более близкого расстояния от города, мы будем чаще наслаждаться лицезрением истинно возлюбленных, родных и друзей»¹. По каким-то нам неизвестным причинам вторая фаза гонений на христиан в правление Валериана, отличавшаяся большей жестокостью, не коснулась египетских христиан и св. Дионисия². После того как Валериан был пленен персами и погиб жестокой смертью в плену (260)³, св. Дионисий и прочие ссыльные христиане вернулись в Александрию.

¹ Творения. С. 68–69; *Feltoe*. P. 32–34.

² См.: *Histoire de l'Église depuis les origins jusqu'à nos jours*. Vol. 2. De la fin du 2e siècle à la paix constantinienne / Par J. Lebreton et J. Zeiller. Paris, 1935. P. 325. Второй указ Валериана (258) сводился к следующему: «Епископов, пресвитеров и диаконов он предписывал казнить немедленно, сенаторов и всадников лишать звания и отбирать у них имение, а затем, если будут упорствовать, обезглавливать. Знатные женщины подлежали конфискации имущества и ссылке. Цезарианцы, то есть служащие в императорских поместьях, составлявшие огромный штат, разбросанный по всей империи, лишались имущества, заковывались в кандалы и зачислялись в состав рабов (по рудникам, сельскохозяйственным экономиям и пр.)». О применении данного эдикта у нас сохранились сведения, касающиеся преимущественно западных провинций; именно в них мученические венцы стяжали папа Сикст II, Киприан Карфагенский, испанский епископ Фруктуоз и многие другие. См.: *Дюшен Л.* Указ. соч. С. 254–255.

³ Лактанций описывает это так: «...он, плененный персами, не только навсегда лишился власти, отчего и так была необычайная польза, но также и свободы, которую сам отнимал у других — жил-то в позорнейшем рабстве. Дело в том, что пленивший его царь персов Сапор, когда ему было угодно подняться либо на повозку, либо на коня, приказывал римлянину наклониться и подставить свою спину и, опираясь о спину того посохом, что было справедливо, говорил, со смехом повторяя тому, что подобного еще не запечатлели картины и стены римские. И этот достойный триумфа принцепс еще долго жил подобным образом, так что еще долго имя римское служило варварам игрушкой и предметом издевок... После того как он закончил

Это возвращение было связано, скорее всего, с рескриптом императора Галлиена, текст которого приводит Евсевий (*Церк. ист.* VII, 13): «Самодержец, кесарь Публий Лициний Галлиен, благочестивый, счастливый, август — Дионисию, Пинне, Димитрию и прочим епископам. Я приказал распространить на весь мир щедроты моих благодеяний: да удалятся все из ваших богослужebных мест, дабы смогли вы поступать согласно моему рескрипту, не будучи ни от кого докучаемы. Все это в меру возможного может быть вами совершаемо, и давно уже дано на это мое согласие. Поэтому Аврелий Кириний, верховный прокуратор, заставит соблюдать мое распоряжение». Оценка этого рескрипта у современных церковных историков самая различная: от восторженной до весьма прохладной. Однако, как это часто бывает, истина находится ближе к середине, и можно констатировать большое значение данного документа: хотя он не ставил христианство в положение дозволенной религии, но означал фактическое признание его со стороны римских властей¹. По крайней

действительно презренную жизнь в этом позоре, с него содрали кожу и извлеченными внутренностями окрасили ее в красный цвет, чтобы, помещенная в святилище варварских богов в память о ярчайшей победе, она всегда была показываема нашим послам, с тем чтоб римляне не слишком доверяли своим силам» (*Лактанций. О смерти преследователей / Перевод В. М. Тюленева. СПб., 1998. С. 129–130*).

¹ См. суждение: «Этот эдикт Галлиена имел большое значение. Конечно, он еще не делал из христианства дозволенной религии, но фактически признавал его» («diese Erlasse von Gallienus sind von der grosser Bedeutung. Sie machen aus dem Christentum noch keine *religio licita*. Aber sie stellen doch eine faktische Anerkennung») (*Geshichte der Kirche. Bd. I. Von der Grundung der Kirche bis zu Gregor dem Grossen. Zurich; Köln, 1963. S. 220*). Ср. также у В. В. Болотова: «Не возводя христианства на степень религии дозволенной, рескрипт Галлиэна все-таки создавал под ногами христиан несколько более прочную почву, чем та, на которой они стояли доселе» (*Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. III. С. 139*).

мере, св. Дионисий (первый адресат рескрипта) описывает правление Галлиена в весьма возвышенных тонах: «Теперь царство как бы стряхнуло свою старость и, очистившись от предшествующих бедствий (*κακία* — «зла»), зацвело еще с большею силою»¹. Впрочем, рескрипт начал действовать в Египте не ранее конца 261 — начала 262 года, ибо св. Дионисий, возвратившись в родной город, застал его в состоянии гражданской войны. Евсевий на сей счет сообщает (*Церк. ист.* VII, 21): «Мирные времена еще не наступили, когда он вернулся в Александрию, которая опять была во власти войны и восстания; управлять всей своей городской паствой он не мог, потому что она разделилась на две партии. И вот в самый праздник Пасхи он, находясь в самой Александрии, будто из-за границы, общается с александрийцами письменно»². На этот раз в городе столкнулись сторонники Галлиена и сторонники мятежных сыновей Макриана, оспаривавшие императорскую власть. В послании к египетскому епископу Иераксу св. Дионисий так описывает свое состояние во время этой междоусобицы: «Что удивительного, если мне трудно беседовать хотя бы посредством писем с жителями отдаленными, когда мне нелегко стало беседовать с самим собою и советоваться с собственной душой? В самом деле, с моей утробой (*πρὸς τὰ ἐμαυτοῦ σπλάγγνα*), с одножителями (*τοὺς ὁμοσκήνους* — «с живущими в одной палатке») и единокровными со мною братьями, с членами одной и той же церкви мне приходится сноситься посредством писем, и, кажется,

¹ Творения. С. 74; *Feltoe*. P. 77.

² Ср.: «По свидетельству Требеллия Поллиона, в Египте всегда было много несдержанных и безумных людей, готовых по самым ничтожным поводам начать беспорядки, опасные для самого государства. Забытое приветствие, отказ уступить место в публичной бане, секвестрация мяса и огородных овощей на рынке и тому подобные обстоятельства нередко вызывали столкновения, требовавшие вмешательства военной силы» (*Дружинин А., свящ.* Указ. соч. С. 336).

я не придумаю, как мне отправить их. Легче совершить путешествие не только в чужие края, но от востока до запада, чем пройти из Александрии в Александрию»¹.

Эта междоусобица, разделившая город, принесла св. Дионисию множество душевных страданий. Но затем и всю его паству постигла новая беда — эпидемия чумы (или моровой язвы), опустошившая Александрию. По словам самого архипастыря, «ныне все — слезы, все плачут, город стонет от жалобных криков по причине множества умерших и ежедневно умирающих. И как написано о первенцах египетских, так и ныне настал вопль великий. В городе нет дома, где бы не было умершего». Далее он яркими красками описывает поведение христиан: «Весьма многие из наших братьев не щадили самих себя и поддерживали друг друга, безбоязненно наблюдали за больными, неутомимо ухаживали за ними и, служа им ради Христа (*θεραπεύοντες ἐν Χριστῷ*), вместе с ними радостно умирали, исполняясь страданиями других, привлекая на себя болезнь от своих ближних и добровольно принимая на себя их мучения. И многие, ухаживая за больными и подкрепляя других, скончались сами... Таким-то образом оставили жизнь лучшие из наших братьев, некоторые пресвитеры и диаконы и многие весьма почтенные из числа народа, и этот род (*τὸ εἶδος* — «вид») смерти, будучи делом великого благочестия и твердой веры, кажется ничем не ниже мученичества (*μὲν ἀποδεῖν μαρτυρίου δοκεῖν*). Они принимали тела святых на распростертые руки и перси, закрывали им глаза, заключали уста, носили их на своих плечах и потом полагали, прижимали их к себе, обнимали, омывали и украшали одеждами, а вскоре и сами сподоблялись того же, потому что оставшиеся в живых всегда следовали по стопам своих предшественников. Совершенно напротив поступали язычники: они прогоняли начавших болеть,

¹ Творения. С. 75; *Feltoe*. P. 85–86.

убегали от самых дорогих людей, выбрасывали на улицу полумертвых и сваливали трупы без погребения, стараясь отвлечь передачу и распространение смерти, хотя при всех условиях им нелегко было достигнуть этого»¹. Эта впечатляющая картина отражает духовный настрой древних христиан², но одновременно проливает свет на личность св. Дионисия. Как считает русский исследователь, «без сомнения, и сам он принимал живое и деятельное участие в самоотверженном служении александрийских пресвитеров и диаконов во время болезни, и если мы не имеем прямых указаний на это в посланиях самого св. Дионисия, то причина этого заключается в обычной скромности св. Дионисия»³.

Несмотря на это смутное время нестроений и бедствий, он принял участие в начавшихся тринитарных спорах. Причиной вовлечения александрийского предстоятеля в эти споры послужила ересь, появившаяся в Пентаполе (Пятиградии), особенно в главном городе этой ливийской области — Птолемаиде⁴. На сей счет св. Дионисий в своем первом послании к папе Сиксту II (ок. 257 г.) пишет так: «Об учении (*τοῦ δόγματος*), возникшем ныне в Птолемаиде Пентапольской, — учении, которое исполнено нечестия и содержит в себе много хулы на Вседержителя, Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа, много неверия (*ἀπιστίας τε πολλῆν*) касательно и Единородного Отрока (*τοῦ μονογενοῦς*

¹ Творения. С. 77–79; *Feltoe*. P. 80–84.

² Ср.: «Поведение христиан поражало воображение язычников, поскольку Церковь не ограничивалась погребением только своих покойников, исполняя собственный долг в отношении всех умерших, которых некому было хоронить, — жертв массовых бедствий и кораблекрушений» (*Аман А.-Г. Повседневная жизнь первых христиан. 97–197. М., 2003. С. 186*).

³ *Дружинин А., свящ.* Указ. соч. С. 339–340.

⁴ Об этой области см.: *Терновский Ф. А.* Очерки из церковно-исторической географии. Область восточных патриархов Православной Церкви до IX века. Казань, 1899. С. 144–147.

παῖδος) Его, Перворожденного всякой твари, вочеловечившегося Слова, а также безумие (ἀναίσθησιαν — «бесчувствие») относительно Святого Духа, — об этом учении я, при помощи Божией, сколько мог поучительнее, отвечал братьям, как на послания их, присылаемые ко мне с той и другой стороны, так и на устные их вопросы. Списки этих посланий я отправил к тебе»¹. Ересь, о которой речь идет у св. Дионисия, отождествляется с ересью Савеллия — его св. Епифаний называет «новым еретиком»². О личности и учении Савеллия сохранились весьма смутные и противоречивые сведения. Скорее всего, он появился в Риме при папе Зефирине (199–216), наверное к концу понтификата его (до этого момента о Савеллии ничего не известно); здесь, в «вечном городе», начал распространять свое лжеучение, но встретил отпор сначала со стороны св. Ипполита Римского, а затем был отлучен и папой Каллистом (217–222), который сначала относился к нему вполне благосклонно³. Был ли сам Савеллий в Пентаполе — очень сомнительно⁴, скорее, ересь распространяли здесь его последователи.

¹ Творения. С. 61; *Feltoe*. P. 51–52. По поводу этих посланий, не дошедших до нас, Евсевий (*Церк. ист.* VII, 26) говорит: «Дионисию приписывают еще много других писем, например к Амону, епископу церкви в Веренике, против Савелия, к Телесфору, к Евфранору и опять к Амону и Евпору».

² См.: «Некто Савелий восстал не в очень давние времена; это еретик новый, от которого произошли так называемые савеллиане» (Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 3. М., 1872. С. 60).

³ См.: *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 3. С. 340–343; *Kelly J. N. D.* *Early Christian Doctrines*. London, 1985. P. 121–122.

⁴ В. В. Болотов (Указ. соч. С. 342–343) по этому поводу замечает: «Евсевию, видимо, ничего не известно о том, что Савеллий жил в Риме около 215 года. Он знает лишь о последующем распространении савеллианства в Ливии и Пентаполе. Поэтому и вопрос о происхождении не бесспорен. Позднейшие писатели называют его ливийцем; но можно подозревать, что это только их догадка на основании сообщения Евсевия в Церковной истории» о савеллианстве в Ливии. Путаница закралась и в старые русские работы. Так, Д. Гусев замечает:

Много неясностей и с содержанием этого лжеучения. Как то констатирует А. Спасский, «точное восстановление учения Савеллия представляет очень трудную задачу. Так как современники Савеллия дают очень краткие сведения о его воззрениях, то для восстановления савеллианской системы в подробностях науке приходится обращаться к помощи позднейших писателей, имевших дело уже не с самим Савеллием, а с его последователями. При этом науке приходится наталкиваться на очень своеобразное затруднение: оказывается, что известия позднейших писателей стоят в непримиримом противоречии и с тем немногим, что говорят о нем современники, и, кроме того, не согласуются между собой»¹. Несомненно одно — ересь эта представляла собой одну из разновидностей монархианства, и, возможно, довольно совершенную по логике формального мышления разновидность².

«Ни современные, ни позднейшие церковные писатели не оставили нам почти никаких сведений о жизни, общественном положении и разных личных обстоятельствах Савеллия, несмотря на то огромное значение, какое имел этот человек в истории христианской Церкви. Известно только, что он был родом из Птолемаиды Ливийской в Пентаполисе и жил около половины III века» (*Гусев Д.* Ересь антитринитариев третьего века. Казань, 1872. С. 194). Еще более далеко заходит в своем суждении владыка Арсений, который, фиксируя события 260 г., говорит: «В этом году умер Савеллий (епископ с 250 г.) города Птолемаиды, в нынешней Трипольской области, который распространял в тамошнем крае монархианскую ересь» (*Епископ Арсений.* Летопись церковных событий и гражданских, поясняющих церковных, от Рождества Христова до 1898 года. СПб., 1899. С. 73–74).

¹ *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. М., 1995. С. 110.

² Так, В. В. Болотов полагает, что «свое завершение модалистический монархианизм нашел в системе Савеллия. Она оставляет за собою все предшествующие опыты и по полноте — Савеллий умел ввести в сферу своих спекуляций и Св. Духа и вполне удержать Троицу Откровения, — и по изяществу построения» (*Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. М., 1999. С. 114). Реконструкцию этой системы см. здесь же (с. 115–120).

Во всяком случае, савеллианство имело достаточно большой успех в Пентаполе. Имеется на этот счет весьма интересное сообщение свт. Афанасия Великого: «В Пентаполе верхней Ливии некоторые из епископов держались тогда Савеллиева образа мыслей (*ἐφρόνησαν τὰ Σαβελλίου*), и эти вымыслы такую возымели силу, что немного недо- ставало, чтобы в церквах и не проповедывали уже о Сыне Божиим. Узнав об этом, Дионисий (ибо он имел попечение о тех церквах) посылает и советует виновным (*τοῖς αὐτοῖς*) прекратить свое зловерие. Но поскольку они не прекраща- ли, а еще с большим бесстыдством стали впадать в нече- стие, то он был вынужден на это бесстыдство их написать таковое послание и, исходя из Евангелий, представить им то, что есть человеческого в Спасителе (*τὰ ἀνθρώπινα τοῦ Σωτῆρος ἐκ τῶν Εὐαγγελίων παραδέσθαι*). И это для того, чтобы, поскольку они отрицали Сына и поскольку человеческое в Нем вменяли Отцу, доказать, что не Отец, но Сын стал за нас Человеком, и убедить невежд, что Отец — не Сын, а тем самым постепенно уже возводить их к истинному Божеству Сына и к ведению относительно Отца»¹. В этих посланиях (к Евфранору и Аммону, как указывает далее свт. Афанасий) св. Дионисий, судя по всему, несколько уклонился в противоположную савеллианству крайность². Поэтому, как сообщает свт. Афанасий, «некоторые из бра- тий той церкви (Александрийской. — А. С.), правомудр- ствуя (*φρονούντες μὲν ὀρθῶς*), но не спросив Дионисия, чтобы от него самого узнать, как писал он, отправились в Рим

¹ *Святитель Афанасий Великий*. Творения: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 449. Перевод несколько изменен по греческому тексту: PG. Т. 25. Col. 485–488.

² См.: «Защищая против Савеллия разность и личное отличие Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святаго, св. Дионисий несколько увлекся полемикой со своими противниками и дозволил себе некото- рые крайние и неосторожные выражения о Св. Троице и Сыне Божиим» (*Гусев Д.* Указ. соч. С. 242).

и обвинили его пред соименным ему Дионисием, епископом Римским». Тот ответил посланием, в котором упрекал как сторонников Савеллия, так и утверждающих, что Слово Божие есть тварь и произведение и что Оно создано (*κτίσμα καὶ ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον*), — последний упрек явно обращался к св. Дионисию. Александрийский предстоятель вынужден был оправдываться и обратился к папе с особым сочинением под названием «Обличение и оправдание»¹. Такова суть «спора двух

¹ *Святитель Афанасий Великий*. О Дионисии, епископе Александрийском, а именно что он, как и Никейский Собор, думает противно арианской ереси, и напрасно клеветуют на него ариане, будто бы он единомыслен с ними, 6 // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великаго, архиепископа Александрийскаго. Ч. 1. СТСЛ., 1902. С. 456–457 (PG. Т. 25. Col. 500). В другом своем сочинении св. Афанасий приводит большую выдержку из сочинения Дионисия Римского, где тот среди прочего пишет: «Дошло до моего сведения, что некоторые из оглашающих и поучающих у вас Божию слову распространяют это мудрование (разделяющее и рассекающее «единоначалие на какие-то три силы, на три божества и отдельные Ипостаси». — А. С.) и в этом совершенно, так сказать, противоположны мнению Савеллия. Тот богохульствует, утверждая, что Сам Сын есть Отец и наоборот; они же проповедуют некоторым образом трех Богов, Святую Единицу разделяя на три Ипостаси, одна другой чуждые и во всем отдельные. А Божественному Слову необходимо быть в единении с Богом всяческих, и Святому Духу должно пребывать и вселяться в Боге, и совершенно уже необходимо, чтобы Божественная Троица оглаждалась и сосредотачивалась в единой Главе, разумею Бога Всяческих — Вседержителя» (*Святитель Афанасий Великий*. Послание о том, что Собор Никейский, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев, определение свое против арианской ереси изложил приличным образом и благочестиво // Там же. С. 434). Суждение А. Спасского, что ответ папы «поражает своей догматической бесцветностью», представляется нам слишком резким и далеким от справедливости. Правда, русский исследователь прав в своем другом суждении: «Обращение в Рим за компетентным решением — это новый факт для Востока: эта часть александрийцев, защищавшая единосущие, в первый раз открыла тот путь, по которому впоследствии пошли все защитники Никейского символа» (*Спаский А.* Указ. соч. С. 121).

Дионисиев», который сыграл большую роль в последующих тринитарных спорах. По совершенно справедливому мнению А. Дружинина, в переписке Александрийского и Римского предстоятелей «обе стороны церковного учения о Св. Троице раскрыты были с такой ясностью и в тех самых выражениях, какие установились уже в IV веке после продолжительной и упорной борьбы защитников Православия с арианами. И если в этой переписке идея единосущия в никейском смысле этого слова была с особенной силой выражена в послании Римского епископа, а учение о трех Ипостасях в послании Александрийского епископа, то это легко объясняется тем, что у западных отцов Церкви, предшественников Дионисия Римского, особенно у Тертуллиана, церковное учение о единстве существа выражено было яснее, чем у предшественников Дионисия Александрийского, воспитавшегося под сильным влиянием Александрийской школы, где мысль о различии Ипостасей в первые три века преобладала над мыслью о единстве существа. Таким образом, не будет преувеличением сказать, что св. Дионисий Александрийский и Дионисий Римский своей перепиской вместе со своими ближайшими предшественниками подготовили почву для правильного и точного выражения христианского учения о Св. Троице»¹.

Уже перед самой кончиной св. Дионисий выступил против еще одной разновидности монархианства — учения Павла Самосатского. Избрание его на антиохийскую кафедру было, судя по всему, делом преимущественно политическим, ибо Павел был приближенным пальмирской царицы Зиновии, на некоторое время сумевшей потеснить римлян с Востока². По характеристике Л. Дюшена, «простолюдин по происхождению, этот человек, ловкий

¹ Дружинин А., свящ. Указ. соч. С. 326–327.

² См.: *Bardy G. Paul de Samosate. Étude historique.* Louvain, 1929. P. 258.

и пронырливый, не преминул воспользоваться своим духовным саном, чтобы составить себе завидное богатство. Раньше или позже своего избрания во епископы он добился места приемщика податей с жалованием в 200 000 сестерций (*procurator ducenarius*). Царица Зиновия его очень почитала. Он даже в глазах внецерковного общества был одним из важнейших лиц в Антиохии. Это и заметно было, когда он проходил по улице гордой поступью, с озабоченным видом, всегда в сопровождении многочисленной свиты. По отношению к Церкви он держал себя очень высокомерно. В жалком стремлении заменить почитание Божества культом он заботливо украшал свое епископское кресло и свои принадлежности служения, позволяя рукоплескать себе и даже воспевать себя хором певец. Частная жизнь Павла, окружавшего себя приближенными женщинами (*subintroductae*), была небезупречна. Тем не менее, ввиду его крайней снисходительности к слабостям своего клира, ему бы простили его светскость, если бы он не принялся рассуждать о догматах. Погубило его богословие»¹. Думается, однако, что личные свойства Павла Самосатского не в меньшей степени, чем его богословские воззрения, послужили причиной отторжения его от Церкви. Естественно, что и одна из крайних форм монархианства, развиваемая этим «князем Церкви», была абсолютна, неприемлема с православной точки зрения².

¹ Дюшен Л. Указ. соч. С. 315–316.

² Ср. характеристику его взглядов: «Богословие Павла сухо и узко до крайности. Чуждое каких-либо мистико-логологических концепций, столь популярных в тогдашних религиозно-философских кругах, оно по своему характеру близко подходит к строгому иудаистическому монотеизму. Исходя из узкоантропоморфического представления об едином Боге как строго-индивидуальном Существо, Павел просто зачеркивает самое понятие о трех Ипостасях и, в частности, о Божественном Логосе как каком-то личном Существо, объявляя все библейские изречения об Отце, о Божественном Слове, Мудрости

Поэтому в Антиохии и был созван первый Собор против Павла Самосатского (264). По словам Евсевия (*Церк. ист.* VII, 27), «Дионисий Александрийский, приглашенный на Собор, отказался приехать, ссылаясь на свою старческую немощь». Вскоре после этого (в конце 264 — начале 265 г.) св. Дионисий тихо отошел ко Господу. Из всех святых отцов он первый был удостоен Церковью почетного титула «Великий» (память 5 октября). И этим ясно было показано, «что по суду Церкви одинаково велики и христианские подвижники, оставившие потомству изумительные образцы аскетических подвигов, и учителя Церкви, прославившиеся бессмертными творениями в области христианской науки, и мудрые пастыри, умевшие охранять своих пасомых от уклонений от правого пути и предупреждать раздоры и несогласия в Церкви кроткими мерами вразумления заблуждающихся»¹.

и Духе и т. п. лишь персонифицированными обозначениями тех или других качеств единого Бога или Его функций. В метафорическом смысле и Павел Самосатский не отказывался называть вечный Разум (*Λόγος*) Божий — Сыном, изглаголаным порождением Бога (Отца), но он решительно настаивал на отрицании за этим Разумом Божиим какого-либо ипостасного, отличного от единого Бога бытия. Центральным пунктом в богословской системе Павла Самосатского является христология, проникнутая, правда, таким же узким иудаистическим характером, как и его теология. Христос, по учению Павла, по Своей сущности (*οὐσία*) был простой человек, который за свои нравственные подвиги удостоился того, что Божественная Сила или Логос (безыпостасный), воодушевлявший Его свыше, обитал в Нем, как в храме, соделал Его Сыном Божиим, хотя не по природе, а по благодати (усыновлению, *adoptio*), «по преуспению». Понятие о Спасителе как человеке, Который Своими подвигами и борьбой с грехом загладил преступление наших прародителей и именно за эту борьбу удостоился наивысшей награды, составляет характерную черту самосатской христологии» (*Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908. С. 145–147*).

¹ *Дружинин А., свящ.* Указ. соч. С. 356.

2. Литературная деятельность св. Дионисия

Св. Дионисия вряд ли можно причислить к весьма плодовитым церковным писателям. По литературной продуктивности его, конечно, нельзя сравнить с Оригеном, но сравнение с Климентом Александрийским (в плане количественном) вполне допустимо. Однако, в отличие от Климента, основная часть творений александрийского предстоятеля дошла, к сожалению, во фрагментах, что затрудняет объективную оценку их. Как считает А. Дружинин, «творения св. Дионисия можно разделить на три группы. Первую из них и по важности содержания, и по величине сохранившихся фрагментов составляют его догматико-полемические произведения; вторую — церковно-практического и нравственно-назидательного характера, имеющие в большинстве случаев форму посланий или писем; к третьей можно отнести толкования на различные книги или отдельные места Св. Писания»¹.

При относительной верности подобной классификации произведений св. Дионисия из числа его догматико-полемических сочинений целесообразно, как нам кажется, выделить трактат «*О природе*», который по своему характеру принадлежит скорее к апологетическим трудам. Евсевий (*Церк. ист.* VII, 26, 2) называет этот труд «длинными рассуждениями в форме писем» (или «пространными словами, написанными в виде писем» — *πολυεπεῖς λόγοι*

¹ См.: Предисловие: Краткие сведения о жизни и творениях святого Дионисия Великого, епископа Александрийского // Творения. С. IX. Той же классификации сочинений св. Дионисия придерживается в энциклопедической статье о нем и И. В. Попов (см.: *Попов И. В. Труды по патрологии.* Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 312–314). Более простая схема прослеживается у Н. И. Сагарды: «Произведения Дионисия разделяются на трактаты и письма» (*Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии.* СПб., 2004. С. 681).

ἐν ἐπιστολῆς χαρακτῆρι γραφέντες), адресованными некоему Тимофею, называемому «сыном». Этот труд состоял из нескольких книг и в дошедшей до нас части представляет собой опровержение античного атомизма. По общему мнению патрологов, произведение было написано св. Дионисием еще до епископской хиротонии¹ и является плодом его преподавания в Александрийской школе. Сохранилось 13 фрагментов произведения, из них 9 больших выдержек в «Евангельском приуготовлении» Евсевия Кесарийского. Первый фрагмент показателен для понимания характера указанного сочинения. Он начинается так: «Одна ли вселенная, и есть ли она гармоническое целое (πότερον ἓν ἐστὶ συναφές τὸ πᾶν), как кажется нам и мудрейшим из греков, Платону и Пифагору, стоикам и Гераклиту, или же она состоит из двух начал, как тоже думали, или даже она есть беспредельное множество [миров], как казалось иным, которые, впадая в различные заблуждения мысли и выдумывая различные [новые] имена, пытались раздробить сущность вселенной и считают ее беспредельной, нерожденной и не подчиненной Промыслу (ἄπειρόν τε καὶ ἀγέννητον καὶ ἀπρονόητον)? Из последних одни, указывая на атомы как на какие-то неразрушимые и малейшие тела, количеством бесчисленные, и измыслив какое-то пустое пространство, беспредельное по величине, утверждают, что эти атомы носятся по воле случая (ὡς ἔτυχεν), в пустом пространстве, сами собою (αὐτομάτως) сталкиваются друг с другом вследствие беспорядочности движения и, соединяясь между собою по причине разнообразия своих форм, взаимно удерживают друг друга в этих соединениях и таким образом производят мир и всё, находящееся в нем, или, лучше, беспредельные миры. Такого мнения

¹ Мнение это ясно выразил еще О. Барденхеввер (см.: *Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. II. Freiburg im Breisgau, 1903. S. 174*).

держались Эпикур и Демокрит; причем разногласили они только в том, что первый считал все атомы весьма малыми и потому недоступными для чувств, а Демокрит полагал, что есть некоторые и весьма большие атомы»¹. Таким образом, это высказывание св. Дионисия показывает, что в вопросе о происхождении мира он, естественно, кардинальным образом расходился с тем «безбожным материализмом», против которого полемизировали и все прочие античные философские школы (платоники, перипатетики и стоики)². Судя по сохранившимся фрагментам, основной акцент в полемике св. Дионисия ставился на учении о Боге как Творце мира и учении о Божественном Промысле. Как констатирует один русский ученый, рассматриваемое сочинение св. Дионисия «вполне уясняет нам ту противоположность, которая существует между христианским и материалистическим мировоззрением. Там вечная материя из неделимых атомов, здесь — вечный Бог; там самодвижение атомов в пустом пространстве, здесь — творение по свободной воле Премудрого Творца; там случай и необходимость, здесь — всюду смысл и цель; там человек оказывается случайным сцеплением материальных частиц, здесь — он существо разумное, вышедшее из рук Творца»³.

Вызывает, правда, некоторое недоумение, что такое весьма примитивное и с философской точки зрения учение, как атомизм, потребовало серьезного опровержения св. Дионисия. Однако изысканность и утонченность

¹ Творения. С. 1–2; *Feltoe*. P. 131–133.

² См.: *Gigon O.* Die antike Kultur und das Christentum. Darmstadt, 1967. S. 61, 64.

³ *Муретов С.* Древнейший образец христианской полемики против атомизма — творение св. Дионисия Александрийского «О природе» // Православное обозрение. 1891. № 5–8. С. 27. Кстати, можно отметить, что первый перевод на русский язык фрагментов сочинения «О природе» приводится именно в этой работе С. Муретова (с. 34–46).

философской мысли практически никогда не обретает широкой популярности, а эпикурейство, являясь как бы философским оправданием материалистического мироощущения, могло быть весьма удобным для многих язычников¹. Могло, но вряд ли стало, ибо, как констатирует один историк античной философии, «эпикурейство было совсем непопулярно в античном мире, а его влияние весьма ограничено»². Тогда, может быть, объяснение факта опровержения такой непопулярной философской школы св. Дионисием лежит совсем в другой плоскости, а именно во фрагментарной сохранности его сочинения «О природе». По мнению Н. Виноградова, оно было довольно обширным, «и хотя в сохранившихся отрывках говорится только об атомистическом учении Эпикура, но трудно предположить, чтобы Дионисий не касался воззрений и других философов. К этому заключению приводят следующие слова Евсевия: «Из книг *О природе* я привожу одну, которая надписана против Эпикура». Следовательно, в состав сочинения Дионисия «О природе»

¹ Ср. на сей счет суждение Н. И. Сагарды: «Нет сомнения, что в Александрии — центре современной мысли и культуры, особенно неоплатонизма, месте соприкосновения греческой и латинской цивилизации — Дионисий часто сталкивался с мыслителями, усвоившими взгляды Эпикура, влияние которых на последователей христианской веры всегда было особенно опасно, во-первых, с научной стороны, потому что эта школа давала удобоприемлемое и понятное объяснение происхождения мира и естественных явлений, во-вторых, с нравственной стороны, вследствие основного гедонистического характера его учения, очищение и уточнение которого Эпикуром только делало его более привлекательным и развращающим, — это учение во времена Дионисия имело многих последователей среди образованного греко-римского общества» (*Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Указ. соч. С. 681*). Это суждение нашего уважаемого патролога мне кажется не совсем корректным, поскольку преувеличивает значимость и влияние эпикурейства.

² *Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. СПб., 2003. С. 146.*

входили и другие трактаты, которые Евсевий не счел нужным приводить, а ограничился только выдержками из одной части этого творения»¹. Если подобное предположение содержит в себе истину, то можно сделать вывод, что рассматриваемое сочинение отражало ту часть лекций св. Дионисия в Александрийской школе, где он трактовал проблему происхождения и сущности тварного мира. В этой связи примечателен один фрагмент, переданный помимо Евсевия: «Мир (*ὁ κόσμος*) открывает для людей мастерскую (*ἐργαστήριον*), театр, училище (*διδασκαλεῖον*) и гимнасий, чтобы, ревностно исследуя его и то, что в нем, мы весьма сильно влеклись к познанию этого (*ἐπὶ τὴν αὐτῶν γνώσιν ἐφελκώμεθα*)»². Судя по данному высказыванию, св. Дионисий в трактате «О природе» активно отстаивал необходимость познания тварного мира для того, чтобы приблизиться к ведению Творца.

Что же касается догматико-полемиических произведений, то о большинстве из них уже упоминалось. Так, выше речь шла о сочинении под названием «Об обетованиях», которое содержало в себе две книги. Поскольку оно в определенном смысле было ответом на сочинение Непота «Против аллегористов», то здесь св. Дионисий защищал (естественно, в разумных пределах) духовно-иносказательный подход к «Апокалипсису». На это явно указывают слова Евсевия, который говорит, что александрийский предстоятель, «внимательно исследовав (*βασανίσας*) всю книгу *Откровения*, доказал, что ее нельзя понимать в прямом буквальном значении (*ἀδύνατον δὲ αὐτὴν κατὰ τὴν πρόχειρον ἀποδείξαι νοεῖσθαι διάνοιαν*)»³. Другими

¹ Виноградов Н. Указ. соч. С. 12.

² Творения. С. 18; *Feltoe*. P. 163.

³ Там же. С. 23; *Ibid*. P. 116. Различие духовного (глубокого, таинственного) и буквального (легкого, доступного) смыслов является у многих отцов Церкви само собою разумеющимся экзегетическим принципом, не требующим каких-либо дополнительных обоснований.

словами, полемика св. Дионисия с Непотом имела, так сказать, еще и экзегетический аспект, отражая в какой-то степени борьбу различных подходов к Священному Писанию в египетском христианстве¹. Рассматриваемое сочинение, впрочем, не ограничивалось, как можно судить по его остаткам, догматико-полемическими и экзегетическими сюжетами, но включало и ряд духовно-нравственных тем. Два последних фрагмента его (7–8) указывают на это. Первый гласит: «Часто случается, что и мудрецы просматривают иные из своих мыслей, когда склоняются к суждению собственного разума, а еще более — к внушению самолюбия (*φιλαυτίας ῥέποντας*)». Второе: «Известно, что всего труднее познать и врачевать самого себя (*αὐτὸν γινώσκειν καὶ θεραπεύειν*), так как людям присуща любовь к себе (*τὸ φιλαυτον*), и суждение каждого об истине спотыкается о пристрастие к самому себе»². Поэтому можно

Например, у преп. Исидора в его толковании Ин. 6, 35 оно обозначается так: «Господь называется Хлебом, Сам Себя нарекая этим именем, по разумению, первоначально открывающемуся (*κατὰ μὲν τὴν πρόχειρον ἔκκληψιν*), как соделывающийся для всех спасительной пищей, а в смысле таинственном (*κατὰ δὲ τὴν ἀπόρρητον ἔννοιαν*), как вложивший (соединивший) квас (закваску) в человеческое смешение (*τὴν ζύμην τοῦ ἀνθρωπείου φραγματος ἐνώσας*), очистивший и как бы испекий оное огнем Своего Божества и соделавшийся единым с ним Лицем и достопоклоняемую Ипостасью» (*Преп. Исидор Пелусиот. Письмо 360. Феоне. На слова: Я есмь хлеб жизни (Ин. 6:35) // Творения святого Исидора Пелусиота. Ч. I. М., 1859. С. 206. (Греческий текст: PG. Т. 78. Col. 388).*

¹ Эта борьба, как нам представляется, была явлением достаточно устойчивым в истории древней Египетской церкви. В конце IV века она вновь всплыла в столкновении так называемых оригенистов и антропоморфитов, которое было весьма печальным эпизодом в истории египетского монашества. В эту борьбу вмешался и свт. Кирилл Александрийский. См. нашу статью: Святитель Кирилл Александрийский. Его жизнь, церковное служение и творения // Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. 1. М., 2000. С. 87–92 // *Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3. М., 2013. С. 399–405.*

² Творения. С. 28; *Feltoe*. P. 125–126.

предполагать, что «Об обетованиях» было полифоничным произведением, отражающим многие аспекты воззрений св. Дионисия.

Главным догматическим трудом св. Дионисия можно считать, наверное, «Обличение и оправдание к Дионисию Римскому против Савеллия». Как уже указывалось выше, написание этого труда было связано с полемикой александрийского предстоятеля против савеллианства, в ходе которой он допустил некоторые некорректные высказывания. Это дало повод некоторым православным выступить с критикой его, которую можно свести к пяти пунктам: 1) св. Дионисий разделяет Отца и Сына, 2) отрицает вечность Сына, 3) называет Отца, не упоминая Сына, а Сына упоминает, не называя Отца, 4) отрицает определение Сына как *единосущного* (*ὁμοούσιος*) Отцу и 5) обозначает Сына в качестве *творения* Отца¹. С жалобой на св. Дионисия эти православные братья обратились к Дионисию Римскому, ответившему особым «Посланием против савеллиан», где он, не называя своего александрийского тезку по имени, полемизирует против отдельных моментов его учения о Святой Троице. Для св. Дионисия это было, судя по всему, полной неожиданностью, и он сразу ответил Римскому папе письмом, которое, к сожалению, не сохранилось. «Но обвинение в неправославии было так тяжело, что Александрийский епископ не счел возможным ограничиться кратким посланием в защиту своего православия»². Поэтому он пишет «Обличение и оправдание» в четырех книгах, где, с одной стороны, обличает своих критиков в неправильном понимании отдельных его выражений, а с другой — разъясняет принципиальные моменты своей триадологии. Из этого, вероятно, обширного сочинения сохранилось

¹ См.: Feltoe. P. 166–167.

² Дружинин А., свящ. Указ. соч. С. 298.

всего 14 фрагментов¹. Основная часть их дошла до нашего времени благодаря свт. Афанасию Великому, но три выдержки дошли в передаче св. Василия Великого и одна — у Евсевия (еще один фрагмент сохранился в позднейших источниках). Несмотря на свою фрагментарность, это сочинение достаточно полно представляет учение о Святой Троице св. Дионисия.

Следующей группой его творений можно назвать экзегетические произведения, которые, опять же, сохранились только в отрывочном состоянии. В издании Ч. Фелтоэ первым значится фрагмент, передаваемый преп. Анастасием Синаитом, который считает эту выдержку позаимствованной из какого-то сочинения св. Дионисия против Оригена (*ἐκ τῶν κατ' Ὀριγενεῦς*). Фрагмент небольшой, и его целесообразно привести целиком: «Если ты говоришь, что Рай не есть часть мира (*μὴ τοῦ κόσμου μέρος*) и не находится в нем, если Бог не создал его, как написано, вместе с прочими [тварями] и не около него, но [если Рай есть некая] надмирная область (*ὑπερκόσμιον χωρίον*), то как Бог ввел туда созданного Им земного человека? И как Он создал из земли всех зверей полевых и птиц небесных там же, где создал Он мужа и жену (*τὸν ἀνδρῶτον καὶ τὴν γυναῖκα*)? Как Бог привел их к нему, *видети, что наречет я* (Быт. 2, 19)? Где было там древо смертоносное и змий обольститель? Стало быть, всякий сочтет, что не на небе, а действительно на земле насажден был Рай. Он есть место на востоке и страна избрания (*χωρίον ἐκλογῆς*)»². Однако приписывание этой выдержки какому-то сочинению св. Дионисия, направленному специально против Оригена, вызывает сомнение у исследователей. Так, А. Дружинин помещает

¹ См.: *Feltoe*. P. 182–198. См. также: *Geerard M. Clavis Patrum Graecorum*. V. I. Turnhout, 1983. P. 193–194. В русском переводе А. Дружинина (Творения. С. 29–38) значится 20 фрагментов.

² Творения. С. 94; *Feltoe*. P. 199–200.

данную выдержку среди фрагментов сочинения «Толкование на начало книги Екклесиаста». Бинерт также считает, что фрагмент восходит к этому «Толкованию», а надписание его «Против Оригена» является позднейшим добавлением; правда, признается, что св. Дионисий действительно отрицал подобные изъяснения Священного Писания, тяготеющие к крайней иносказательности¹. Как показывает содержание фрагмента, св. Дионисий был действительно противником сугубо духовного толкования Рае, примыкая к противоположной точке зрения, видевшей в Рае чисто земное явление².

Следующие четыре фрагмента сохранились из «Толкования на Книгу Иова». Правда, подлинность их подвергается сомнению: сам издатель (Ч. Фелтоэ) считает подлинными лишь первые две выдержки³; имеется и еще более крайнее мнение, отрицающее и подлинность данных выдержек⁴.

¹ См.: *Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk.* S. 120–121; *Bienert W.A. Dionysius von Alexandrien.* S. 37–38.

² См.: «О значении Рае издревле существовало много мнений, но главных было три. Одни понимали его в смысле чувственном и искали на земле; другие в смысле духовном и нередко искали его в высших областях мира или в сердце человека; третьи, наконец, понимали в смысле и чувственном, и духовном вместе: последнего мнения держалась наибольшая часть древних учителей Церкви, и в числе других св. Иоанн Дамаскин, который излагает свою мысль очень ясно и обстоятельно» (*Митрополит Московский и Коломенский Макарий.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. М., 1999. С. 467). Точку зрения св. Дионисия разделяет, например, свт. Филарет: «По сказанию Моисееву, Рае должно искать на земли: ибо в нем находятся древа, произращенные Богом из земли (9), звери и птицы, созданные из земли (19), реки, частью известные (14). Не вся земля была Раем, но Рай был как бы столицей ея: ибо Адам после падения изгнан из рае возделывать землю (III, 23)» (*Святитель Филарет, митрополит Московский и Коломенский.* Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающая в себе и перевод сея книги на русское наречие. Ч. I. М., 1867. С. 39).

³ *Feltoe.* P. 200–201.

⁴ *Bardenhewer O.* Op. cit. S. 176.

И хотя фрагменты рассматриваемого сочинения восходят к катенам Никиты Гераклеяского (XI в.), столь поздняя цитация не служит, по нашему мнению, слишком весомым аргументом против подлинности их (по крайней мере, против подлинности первых двух). Здесь св. Дионисий толкует упреки жены Иову и его ответ ей, ссылаясь на каких-то предшествующих толкователей, которые полагали, что слова: *Яко едина от безумных жен, возглаголала еси* (Иов. 2, 10) относятся в первую очередь к Еве — первой получившей «рану греха» (*τῆς ἁμαρτίας τὸ βέλος*) и «подобными советами» обольстившей «того, кто почтен был образом Божиим и свободен был от всякой порочности». По мнению св. Дионисия, Ева не знала «лукавых и злокозненных умыслов змия и его зверской и дикой мудрости (*τὴν ἀγρίαν καὶ ἀτίτασον φρόνησιν*)». Однако мудрость змия не превосходила человеческую, «ибо неправедный не может быть мудрее праведников и отступник — сотоварищей Бога (*τῶν τοῦ Θεοῦ παρέδρων*)»¹. Первых людей лукавому удалось обмануть потому, что они еще не были совершенными — Адам был «только в душу живу, а не в дух животворящ», а тем более — ребро его. Однако Иова ему не удалось обмануть, поскольку он являлся «равноангельским» (*ἰσάγγελος*). Таково содержание первого фрагмента. Второй же фрагмент касается богомудрия Иова, который почтил и прославил Бога многими именами, причем замечается, что «дела Божии превышают всякое беспредельное число». Естественно, Сам Бог, по мысли св. Дионисия, намного превышает Свои дела: «Что для всякого непостижимо и бесконечно, то для Бога есть самое малое (*ἐλάχιστόν ἐστι*)

¹ Или: «восседающих вместе с Богом, членов Суда Божия». Евсевий, цитирующий послание св. Дионисия к Фабию Антиохийскому, приводит такое его высказывание о христианских мучениках: «Наши Божественные мученики, которые ныне восседают вместе с Христом, участвуют в Суде Его и вместе с Ним выносят решения» (*Церк. ист.* VI, 42, 5).

и по количеству (*κατὰ τὴ ποσότητα*)». Если же мы рассмотрим третий фрагмент, то сразу убедимся, что он органично примыкает ко второму, являясь небольшим экскурсом в проблему вечности и времени: «Бог всегда существует (*ἔστιν αἰεὶ*), и весь век пред Ним стоит и пребывает целым (*σύμπαξ ὁ αἰὼν ἐνέστηκεν ὅλος αὐτῷ καὶ πάρεστιν*); для нас же то, что обозначается словами “нынешнее” и “настоящее” (*τὸ νῦν καὶ τὸ παρὸν*), не может быть пребывающим и не пребывает в целом виде (*οὔτε δύναται μένειν, οὔδ' ὅλως ὑφέστηκεν*), но в тот момент, как называется, проходит весьма быстро, прежде чем будет удержано мыслью. Настоящего вообще нет, и никто не может уловить его даже мыслью, ибо оно уносится, убегая и удаляясь. А об убегающем и постоянно исчезающем можно ли сказать, что оно существует? Да и будущее, имеющее явиться в непродолжительном времени и вскоре исчезнуть, еще когда не существует, спешит уже исчезнуть». Именно об этом, по мнению толкователя, и говорится в Иов. 23, 8, где подчеркивается, что «мы, люди, живем только настоящим (*κατὰ τὸ ἐνεστώσ ζῶμεν*), прошедшее уже утратили, а будущего еще не имеем». Наконец, четвертый фрагмент, изъясняющий Иов. 28, 20–23, касается вопроса мудрости. Он начинается с утверждения, что единый ее источник есть Бог, Который — «один Родитель и Податель премудрости». Ничто из достойного и того, что достойно удивления, не явилось из другого места. «От Него произросла и явилась вся полнота добродетелей (*τὸ τε σύστημα καὶ τὸ πλήρωμα τῶν ἀρετῶν*). Поэтому и те, которые рассматривают все добродетели вместе (*ὁμοθυμαδόν*), и те, которые определяют каждую из них в отдельности, приписывают их Богу, и прежде всего — премудрость, так как она старше других [добродетелей] и предводительствует ими (*πρεσβυτάτη καὶ προηγουμένη τῶν ἄλλων*) и в нас является как бы основанием (*θεμέλιος*) для созидания остальных добродетелей». При развитии этих мыслей экзегет постоянно ссылается на прочие вероучительные книги Ветхого

Завета¹. Все эти фрагменты имеют явно александрийский колорит и выдержаны в одном духе. Сомневаться в их принадлежности св. Дионисию, по нашему мнению, нет серьезных оснований. Они отражают, как кажется, одну характерную черту его экзегезы — «многослойность толкований», которые разворачиваются сразу на многих богословских уровнях, охватывают и самые различные сферы христианского вероучения: от учения о Боге до нравственного богословия.

Другим экзегетическим произведением является «Толкование на начало Книги Екклесиаста». Подлинность дошедших фрагментов не всегда можно установить с полной достоверностью, хотя, вероятно, большинство из них принадлежит перу александрийского святителя. По общему своему настрою и тенденции эти выдержки характеризуются духом нравственно-аскетических толкований. Так, изъясняя Еккл. 2, 3 (*И сердце мое настави мя в мудрости...*), экзегет парафразирует мысль автора следующим образом: «Руководимый мудростию, я овладел, говорит он, удовольствиями во время веселия. Но цель ведения заключалась для меня не в том, чтобы проводить жизнь в чем-либо суетном, а в том, чтобы открыть блага, овладев которыми никто не заблуждается в различении (*κρίσιως*) того, что приносит пользу, — благо, которое удовлетворяет человека и, будучи само по себе временным, продолжается в течение всей жизни». По поводу Еккл. 2, 4–11 толкователь изрекает такую сентенцию: «Если хотим доброй прибыли, если желаем изобилия, если ищем нетления, то будем заниматься трудами, направленными выше солнца. В них уже не суета и не произволение духа, тщетно обращающегося туда и сюда». Фраза в Еккл. 2, 14 (*мудраго*

¹ См.: Творения. С. 95–102; *Feltoe*. P. 200–208 (русский перевод, опирающийся на другое издание, содержит более пространственный вариант текста).

очи во главе его), как считает св. Дионисий, касается мысленных очей (*τῶν τῆς διανοίας ὀφθαλμῶν*): «Подобно тому как глаза свиньи не могут смотреть на небо, так как по самому устройству природы они обращены к животу, так и ум человека, раз он погрузился в удовольствия, пребывает в них неотступно, потому что не взирает на все заповеди Господа. И опять: *Господь есть Глава Церкви* (Еф. 5, 23), и мудрецы те, которые ходят путем Его, ибо Сам Он сказал: *Аз есмь путь* (Ин. 14, 6). Итак, мудрец должен всегда возводить мысленно очи Свои на Самого Христа, чтобы в благоденствии не возноситься и во время бедствий и не падать духом»¹. Подобные нравственно-аскетические изъяснения у св. Дионисия, как и у прочих церковных писателей, в той или иной степени зиждутся на сотериологии; порой эта сотериологическая основа проявляется весьма рельефно. Например, по поводу Еккл. 3, 4 (*время рыдати, и время ликовати*) замечается: «Рыдать, когда кто подумает о смерти, которую принесло в мир преступление Адама; ликовать же, когда помыслим в уме своем о воскресении из мертвых, которого ожидаем от нового Адама». Иногда же нравственная экзегеза соседствует с типологией, как, например,

¹ Ср.: «Почему же Екклесиаст говорит здесь, что у одного мудро-го голова имеет очи? Или подразумевает в слове то, что есть некое сходство между усматриваемым в душе и между частями тела? И как в устроении тела преимуществующее над целым называется головою, так и в душе вместо головы разумееется владычественное и первенствующее? И как подошву ноги называют пятою, так у души может быть подошва, которую соприкасается она со сродным ей телом и тем подлежащему сообщает чувствительную силу и деятельность? Посему, когда прозорительная и зоркая сила души занята чувственным, тогда в пяты ее перемещается естество очей, которыми рассматривает дальнее, оставаясь невидящую высших зрелищ. Но если, познав суетность подлежащего рассмотрению, возводит взор к Главе, Которая, как толкует Павел, *есть Христос* (Еф. 4:15), то да ублажается за острозрение, имея очи там, где нет помрачения злом» (*Святитель Григорий Нисский. Точное истолкование Экклесиаста Соломонова. М., 1997. С. 77–78*).

краткое изъяснение Еккл. 3, 6 (*время хранить, и время отряети*): время охранять Писание в присутствии недостойных и предлагать его достойным. Или: до Пришествия (Воплощения — *πρὸ τῆς ἐπιδημίας*) [Христа] время было соблюдать письма Закона, а когда воссияла Истина, время было извергнуть их»¹. Таким образом, данное сочинение св. Дионисия, несмотря на его плохую сохранность, являет некоторые существенные черты экзегезы этого святителя, показывая ее гибкость и полиморфность.

Достаточно сложно обстоит дело с одним-единственным фрагментом из «Толкования на Песнь песней». А. Дружинин помещает его среди творений, только приписываемых св. Дионисию, предполагая его неподлинность², а Ч. Фелтоэ считает возможным признать подлинность этой выдержки (несмотря на «некую экстравагантность толкования»), хотя и не исключает полностью вероятность, что она принадлежит какому-либо другому древнехристианскому автору; кроме того, он считает открытым вопрос о происхождении данного фрагмента, поскольку причисление его к выдержкам из экзегетических творений св. Дионисия еще не является доказанным фактом³. Сам по себе фрагмент весьма интересен с точки зрения реконструкции богословских воззрений святителя, а поэтому целесообразно привести его весь целиком: «Когда святые Ангелы увидят, что восставшая (*ἀνιστάμενην*) и подъятая на рамена Спасителем душа приближается к ним в светобразном виде (*φωτοειδή*), то скажут: *Кто сия восходящая убелена, и утвержаема о брате своем?* (Песн. 8, 5). Ведь не белую сначала была та, которая говорила: *Черна есмь аз и добра, дщери иерусалимския, якоже селения кидарска, якоже завеси Соломони. Не зрите мене, яко аз есмь*

¹ См.: Творения. С. 85–93; Feltoe. P. 208–225.

² Творения. С. 177–178.

³ Feltoe. P. 228–229.

очернена (Песн. 1, 4–5). Пусть же она будет добра (*καλή*), даже если она черна. Ведь необходимо ей быть таковой, как селения Кидарские, до тех пор, пока она пребывает в них, ибо Кидар толкуется как “потемнение” (*συσκοτασμός*). И действительно, пребывающие в мире сем и в храмине сей (*ἐν τῷ σκήνῳ*) томятся в мрачном месте, как бы в некоей пещере. Пребывая в ней, некто сетует, говоря: *Увы мне, яко пришествие мое продолжися, вселихся с селениями Кидарскими* (Пс. 119, 5). А *завеси Соломона* — это, кажется, тот самый пришитый и натянутый на первое и чистое тело (*τῷ προτέρῳ καὶ κιδαρῷ σώματι*) кожаный хитон, в который миролюбивый и миротворец Господь облек человека. Ведь так толкуют [имя] “Соломон”¹. Надев этот хитон вследствие преслушания, человек изгнан был из Рая, а когда он намеревается снова войти в Рай, то разоблачается и надевает облачение правды (*τὸ τῆς δικαιοσύνης ἔνδυμα*). Облекшись в это одеяние, он уже лишается прежнего хитона». В данном фрагменте св. Дионисий (если, конечно, выдержка принадлежит ему), следуя, скорее всего, за Оригеном, соотносит невесту в «Песни песней» с душой, и в ряде моментов его толкование сближается с изъяснениями свт. Нисского².

¹ Подразумевается толкование имени «Соломон» как «мир, безопасность».

² Ср.: «Невеста, чтобы лучше мы дознали безмерное человеколюбие Жениха, Который из любви придал возлюбленной красоту, сообщает обучаемым о чуде, над нею самой совершившемся. Ибо говорит: “Не тому дивитесь, что возлюбила меня правость, но тому, что черна я была от греха и делами освоилась со мраком, но Жених из любви соделал меня прекрасною, Собственную красоту дав мне взамен моей срамоты. Ибо на Себя восприяв скверну моих грехов, мне передал Свою чистоту и Своей красоты учинил меня причастною Тот, Кто сперва из ненавистой соделал меня достолюбезною и потом возлюбил... Посему и вы, дщери иерусалимские, взирайте на вашу Матерь — горний Иерусалим. Если бы вы были и селениями Кидарскими, потому что обитал бы в вас князь власти темной (слово *Кидар* толкуется “помрачение”), то сделаетесь завесами Соломоновыми, то

Некоторые черты учения о человеке в рассматриваемом фрагменте также схожи с отдельными аспектами антропологии свт. Григория Нисского. Так, здесь предполагается, что «первое тело», полученное Адамом от Бога в Раю, было чистым, то есть не подверженным тлению, а грехопадение повлекло за собой облачение в «кожаные ризы» (или «хитон»)¹. Примечательно, что этот «хитон» мыслится автором и как нечто положительное, то есть то, что охраняет и защищает человека.

Наиболее интересным в богословском плане является «Толкование на святое Евангелие от Луки, глава 22, 42–48»². Оно состоит из весьма обширных фрагментов, последовательно толкующих каждый из указанных стихов главы. Два из всех фрагментов в рукописи имеют надписание:

есть будете храмами Царя, вселившегося в вас, Царя Соломона (Соломон же значит “мирный, соименный миру”, и завесами Соломоновыми, то есть одною частию невеста наименовала весь объем царской скинии)» (*Святитель Григорий Нисский*. Точное изъяснение Песни Песней Соломона. М., 1999. С. 48–50).

¹ Ср.: «Когда первые человеки коснулись запрещенного и обнажили себя от оного блаженства, тогда Господь налагает на первозданных ризы кожаны (Быт. 3, 21), как мне кажется, не к этим именно козам обращая смысл речи (ибо с каких заклятых животных сняты кожи и придумано одевание людям?). Но поскольку всякая кожа, отделенная от животного, мертва, то думаю, что после этого Врачующий нашу порочность, чтобы не навсегда в нас оставалась она, промыслительно наложил на людей возможность умирать, которая была отличием естества бессловесного. Ибо риза есть нечто извне на нас налагаемое, служащее телу на временное употребление, не сродняющееся с естеством. Поэтому, по особому смотрению, с естества бессловесных перенесена мертвость на естество, сотворенное для бессмертия, покрывает его внешность, а не внутренность, объемлет чувственную часть человека, но не касается самого Божия образа» (Иже во святых отца нашего Григория Нисского Большое огласительное слово. Киев, 2003. С. 98–100).

² *Feltoe*. P. 239–250. В русском переводе А. Дружинина оно носит заголовок: «Фрагменты с толкованием на евангельские повествования о молитве Спасителя в саду Гефсиманском». Творения. С. 103–110.

«Дионисия Александрийского к Оригену», вследствие чего некоторыми исследователями высказывается гипотеза о том, что они являются выдержками из письма св. Дионисия к Оригену «О мученичестве», о котором упоминает Евсевий¹. Сам издатель (Feltoe) предполагает возможность, что некоторые части этих фрагментов не принадлежат св. Дионисию, а восходят к более позднему времени. Однако убедительных аргументов в пользу таких своих сомнений он, по нашему мнению, не приводит, а поэтому все фрагменты мы будем рассматривать вышедшими из под пера александрийского святителя.

Первый фрагмент посвящен изъяснению 42-го стиха (*Отче! О если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! Впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет*), где запечатлевается одна из высших точек напряжения Гефсиманского борения Господа². Св. Дионисий прежде всего

¹ *Евсевий Памфил*. Церковная история. С. 243. См. также примечание В. Бинерта: *Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk*. S. 122.

² См. по поводу этого борения замечательное рассуждение свт. Николая Сербского: «Нераздельно Божество Христа от Его человечества, но пред нашими очами то одно проявляется больше, то другое... В Гефсиманском саду мы видим Его как Бога и как Человека.. Как Бога — ибо кто из смертных людей дерзнул бы сказать, что по глаголу его слетятся к нему *более, нежели двенадцать легионов Ангелов* (Мф. 26, 53)? Как Человек — ибо, се, как Человек, Он падает на лице Свое в прах земной; как Человек, покрывается каплями пота от страдания; как Человек, пребывает в борении Сам с Собою; как Человек, ужасается при мысли о муках и смерти; как Человек, молится, да минует Его горькая чаша страданий. Кто может описать и измерить страдания Христовы в ту страшную ночь накануне распятия? Страдания души и тела! Если на Кресте сильнее было страдание телесное, то здесь сильнее было страдание душевное. Ибо говорится, что Он был *в борении*. Это внутреннее, душевное борение; объяснение с Отцом; это таинственный совет Человека с беспредельною Божественною Троицей о том, от чего зависит весь сотворенный мир от начала до конца. На одной стороне — ужаснейшие муки Человека, от коих холодною ночью выступает кровавый пот; а на другой

обращает внимание на то, что Господь говорит: *да минует Меня*¹, а не «пусть не подходит или не приближается ко Мне (*μη προσεδέτω ἢ ἐγγισάτω μοι*)». Ибо «мимоходящее всегда бывает возле и вблизи того, мимо чего проходит, и если бы не приблизилось, не могло бы и пройти мимо». Поскольку же «мимоходящее не есть нечто неподвижное (*ἀπρόσιτόν ἐστιν* — неприступное, недостижимое) и не остается на одном месте, Спаситель прежде всего и просит, чтобы миновало искушение, которое приближалось к Нему, хотя явно медленно и постепенно. Вот первый способ, как «не впасть в искушение» (Мф. 26, 41), — тот способ, о котором Он советует молиться слабым: они должны молиться, чтобы искушение приходило, — [ибо сказано]: *Надобно придти соблазнам* (Мф. 18, 7), — но чтобы сами они не впали в искушение. Самый же совершенный способ не впасть во искушение есть тот, о котором Он не без оснований (*οὐχ ἀπλῶς*) просит: *не как Я хочу, но как Ты* (Мф. 26, 39). Ведь *Бог не искушается злом* (Иак. 1, 13): Он желает давать нам *блага больше всего, чего мы просим, или о чем помышляем* (Еф. 3, 20)». Далее св. Дионисий продолжает: «Конечно, Сам Возлюбленный знал совершенную волю Его (ср. Рим. 12, 2); Он часто говорит, что пришел творить эту волю, а не свою, то есть человеческую. Ибо, став Человеком, [Господь] усваивает и лицо человеческое².

стороне — Божие Домостроительство человеческого спасения. Сии две стороны находились в борьбе. Сии две стороны надлежало примирить» (*Святитель Николай Сербский (Велимирович)*). Беседы. Кн. 2. М., 2003. С. 310–312).

¹ В данном случае он опирается, скорее, на Мф. 26, 39 (*παρελάτω ἀπ' ἐμοῦ*), а не на указанное место Лк., где стоит *παρενεγκεῖν*.

² Данную фразу св. Дионисия, естественно, не следует понимать в позднейшем несторианском смысле. Думается, что «лицо человеческое» св. Дионисием понимается тождественно «зраку раба» в Флп. 2, 7. Ср. рассуждение свт. Григория Богослова, который, толкуя Евр. 5, 7–8, говорит, что человеческие *воплъ, слезы* и т. д. как бы «разыгрываются» и «сплетаются» чудесным образом Господом ради нас (*ἡ δραματουρεγείτα*

Поэтому Он теперь отказывается творить Свою [волю], то есть низшую (τὸ ἕλαττον — подразумевается человеческая воля), а просит, чтобы совершилась [воля] Отца, высшая (τὸ μείζον) или Божественная воля, которая, конечно, по Божеству есть одна воля, как у Него, так и у Отца (κατὰ τὴν θεότητα ἐν θέλημα τὸ αὐτοῦ καὶ τὸ τοῦ πατρός). Воля же Отца заключалась в том, чтобы Он испытал всякое угрожающее Ему искушение и при этом Сам Отец чудесным образом вел Его, конечно, не к искушению (μέχρι τοῦ πειρασμοῦ) и не для того, чтобы Он впал в искушение (μηδὲ εἰς αὐτὸν εἰσελθεῖν), но к тому, чтобы Он оказался выше искушения и преодолел его (ὑπεράνω τοῦ πειρασμοῦ καὶ μετ' αὐτὸν γενέσθαι — букв.: и оказался за ним)... Он не просит у Отца того, чего не хочет Отец». Причем, согласно св. Дионисию, понятие «мимоходящее» имеет двойственный смысл: иногда это мимоходящее, «появившись возле и прикоснувшись», быстро удаляется, а иногда же «остается возле, медлит и осаждает, подобно разбойничьей шайке или войску, а затем, потерпев поражение и утомившись, с трудом отходит». И конечно, Господь хотел, «чтобы чаша пришла в руки Его первым путем и затем, быстро выпитая Им, как можно скорее и легче отошла бы от Него; но вместе с тем и по человечеству (κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα), немедленно

καὶ πλέχεται θαυμασίως ὑπὲρ ἡμῶν). «Ибо [Сам Он], как Слово, не был ни послушлив, ни непослушлив (οὔτε ὑπήκοος, οὔτε ἀνήκοος), так как то и другое свойственно подчиненным и второстепенным: первое — добронравным, а второе — достойным наказания. [Слово] же, как *зрак раба* (Флп. 2, 7), сходит к сорабам и рабам, приемлет чуждый Себе вид (μορφοῦται τὸ ἀλλότριον), неся в Себе всего меня вместе со [все]м моим, чтобы истощить в Себе мое худшее, подобно тому как огонь истребляет воск или солнце — [земное] испарение, и чтобы мне, через соединение (διὰ τὴν σύγκρασιν) с Ним, приобщиться свойственного Ему». См.: *Свт. Григорий Богослов. Слово 30, 6 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. М., 2007. С. 366. Перевод несколько исправлен по изданию: Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours théologiques) / Ed. par P. Gallay // Sources chrétiennes. № 250. Paris, 1978. P. 236.*

укрепленный божеством Отца, Он высказывает другое, более решительное моление: Он хочет выпить чашу уже не так, но как угодно Отцу — со славою, силою (*καρτερῶς*) и всю без остатка». Как видно из данного фрагмента (хотя он приведен нами не полностью), св. Дионисий довольно отчетливо высказывает некоторые основные идеи позднейшего православного диофелитства¹.

Что же касается изъяснения Лк. 22, 44, то борение, прилежное моление и пот Господа указывают, как считает св. Дионисий, на подлинное и природное, а не призрачное человечество Спасителя (*φύσει καὶ ἀληθῶς, ἀλλ' οὐκ ἐπιδείξει καὶ φαντασίᾳ, ἄνθρωπος*), Который был подвержен «естественным и безукоризненным страстям человеческим» (*τοῖς φυσικοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ ἀδιαβλήτοις ὑπηρετήσατο πάθεσι*). В этой связи св. Дионисий несколько свободно цитирует Ин. 10, 18 («Имею власть отдать жизнь [душу — *τὴν ψυχὴν*] Мою и власть имею опять принять ее»), замечая, что страдание (*τὸ πάθος*) Господа являлось добровольным (*ἐκούσιον*). Следует, как говорит экзегет, проводить различие между «отдаваемой и принимаемой душой» и «дающим и принимающим Божеством» (*ἄλλη μὲν ἢ τιθεμένη καὶ λαμβανόμενη ψυχὴ, ἄλλη δὲ ἢ τιθεῖσα καὶ λαμβάνουσα θεότης*). И как Господь

¹ См., например, толкование Гефсиманского борения (Мф. 26, 39) у преп. Максима Исповедника: «Нельзя относить — так рассуждает Максим — слова: *Не как Я хочу* к божеству Христа, потому что в противном случае и то, чего хотел Христос, то есть неприятия чаши, придется отнести к божеству, и выйдет нелепость, а именно что божеству по природе надлежало испить смертную чашу; следовательно, их должно отнести к человеку, мыслимому в Лице Спасителя, Который по причине немощи молил Бога Отца, чтобы *миновала Его, если возможно, чаша смерти*; но возвышаясь над немощью плоти в силу “бодрости духа”, Он добровольно подчинил волю Своего человечества воле Отца, говоря: *впрочем, не как Я хочу, но как Ты*. Таким образом, волю Своего человечества Сам Христос здесь прямо различает от Своей Божественной воли, одинаковой у Него с Богом Отцом» (Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888. С. 137–138).

добровольно (*ἐκὼν*) претерпел во плоти смерть и насадил в этой плоти нетление, так Он по [Своему] хотению принял на Себя «страдание рабства» (*τὸ τῆς δουλείας πάθος*) и посеял в нем смелость и мужество, которые позволяют верующим в Него идти на великий подвиг мученичества. В плане «Домостроительства ради нас» следует понимать и фразу: *Явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его* (Лк. 22, 43), ибо здесь подразумеваются те Ангелы, которые будут помогать подвизающимся в борениях за благочестие. Наконец, два стиха Лк. 22, 45–46 (*Встав от молитвы, Он пришел к ученикам и нашел их спящими от печали. И сказал им: что вы спите? Встаньте и молитесь, чтобы не впасть в искушение*) показывают, что любому человеку нельзя провести жизнь без искушений, «не вкусив ничего тяжелого», ибо жизнь наша здесь есть «юдоль печали» (Пс. 83, 7). Однако следует проводить различие между «быть искушенным» (*τὸ πειρασθῆναι*) и «впасть или войти в искушение» (*τὸ εἰς πειρασμὸν ἐμπεσεῖν ἢ τοῖ εἰσελθεῖν*). Поэтому «тот, кто побежден лукавым, — а он, если не будет бороться, будет побежден, хотя Бог и помогает ему, — тот впал и вошел в искушение и находится в нем и под ним, как бы взятым в плен. А кто противится и выдержал искушение, тот также испытал искушение, но не вошел и не впал в него». По словам св. Дионисия, следует помнить, что «диавол, вовлекая в погибель, употребляет насилие (*βιάζεται*), а Бог, упражняя ко спасению, [только] руководит [человеком] (*ἐπὶ σωτηρίαν γυμνάζων χειραγωγεῖ*)». Таким образом, гефсиманское борение Господа, согласно изъяснению св. Дионисия, имеет не только богословское значение (прежде всего христологическое и сотериологическое), но и является постоянным нравственным ориентиром для каждого христианина¹.

¹ Ср., например, одно рассуждение свт. Игнатия Брянчанинова: «Благочестивым глубоким размышлением изучи молитву Господа, которую Он приносил Отцу в саду Гефсиманском в многотрудные часы,

В общем же и целом рассмотренные экзегетические произведения св. Дионисия, несмотря на свою фрагментарность, проливают некоторый свет на особенности его подхода к Священному Писанию. Намечая эти особенности, А. Дружинин констатирует, что «св. Дионисий заботится не столько о выяснении буквального смысла и связи идей объясняемого текста, сколько о раскрытии нравственной мысли, заключающейся в целом стихе или даже в целом, иногда значительном, отделе. И хотя мы не имеем оснований сомневаться в том, что св. Дионисию известно было учение Оригена о тройном смысле Священного Писания, однако несомненно, что внимание его останавливалось не столько на “телесном”, т. е. буквальном или историческом, и “духовном”, т. е. мистико-аллегорическом, сколько на нравственном смысле Писания, составляющем, по выражению Оригена, как бы “душу” его. Изъяснение текста весьма часто переходит у св. Дионисия в прямое нравоучение. Филологические данные, по-видимому, не имели решающего значения в глазах св. Дионисия, и он только изредка останавливается на выяснении отдельных слов текста, но зато всюду приводит параллельные места из книг Ветхого и Нового Заветов и широко пользуется ими для определения истинного смысла изъясняемых слов Писания»¹. При несомненной верности подобной констатации она, по нашему мнению, требует определенного дополнения. Конечно, тенденция

предшествовавшие Его страданиям и крестной смерти. Этою молитвою встречай и побеждай всякую скорбь. *Отче Мой*, молился Спаситель, *аще возможно есть, да мимо идет от Мене Чаша сия: обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты* (Мф. 26, 39). Молись Богу об удалении от тебя напасти и вместе отрекайся своей воли слепой; предавай себя, свою душу и тело, свои обстоятельства настоящие и будущие, предай близких сердцу ближних твоих воле Божией всесвятой и премудрой» (Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. 1. М., 2001. С. 509–510).

¹ Дружинин А., *свящ.* Указ. соч. С. 141.

к нравственно-назидательному изъяснению Священного Писания является ярко выраженным лейтмотивом у св. Дионисия, но при этом его экзегеза отнюдь не была монотонной: внимание к слову Писания также достаточно рельефно выступает в экзегетических фрагментах святителя. Метод «объяснения Писания посредством самого Писания», восходящий в первую очередь к Оригену, постоянно присутствует в творениях св. Дионисия. Следовательно, в его лице александрийская экзегетическая традиция продолжала существовать и развиваться.

Следующей группой выдержек из сочинений св. Дионисия являются так называемые «смешанные фрагменты» (miscellaneous fragments)¹, как правило небольшие по объему. По характеру своему они достаточно пестрые. Здесь имеются и краткие изъяснения отдельных мест Священного Писания, как, например, Деян. 5, 4, которое начинается с цитации Еккл. 5, 4 (*Благо тебе еже не обещахити ся, нежели обещахити тебе, не отдати*), а затем следует краткая сентенция: «Бог не желает ничего из того, что дается поневоле и с огорчением (*ἐξ ἀνάγκης οὐδ' ἐκ λύπης*), а то, что ты пожертвовал своим обетом в молитвах (*διὰ τῆς ἐν ταῖς εὐχαῖς ἐπαγγελίας*), уже не твое». Явный нравственно-аскетический характер носят и два фрагмента, объясняющие Иак. 1, 13 (*В искушении никто не говори: "Бог меня искушает"; потому что не искушается злом и Сам не искушает никого*), которые, как предполагает издатель, восходят к особому сочинению св. Дионисия «Об искушениях». Первый из них гласит: «Бог, искушая (*πειράζων*), искушает на пользу, а не для того, чтобы причинить зло; почему и сказано, что *Бог несть искуситель злым* (Иак. 1, 13)»². Второй фрагмент органично дополняет первый:

¹ См.: Feltoe. P. 251–260.

² См. на сей счет комментариев в «Толковой Библии»: «Апостол со всею решительностью устраняет всякую мысль человека-грешника,

«Кто мужественно переносит искушения, тот награждается победным венцом. Иначе у дьявола. Он искушает, чтобы умертвить повинующихся ему. И он не знает будущего, Бог же знает будущее, но попускает человеку делать то, что он хочет, вследствие [дарованной ему] свободной воли (τὸ αὐτεξούσιον — самовластия)»¹. Шесть небольших выдержек сохранилось из какого-то сочинения «К Афродисию», написанного, скорее всего, в форме послания. В одной из них, например, говорится: «[Для человека] гибельнее всего, если он оставлен Богом без попечения и промысления (τὸ ἀνεπίσκοπον καὶ ἀπρονοήτον ἐγκαταλείφθῆναι ὑπὸ Θεοῦ). Это величайшее наказание за величайшие преступления. Оно делает человека лишенным Бога и сиротой (τὸ ἔρημον καὶ ὄρφανὸν γενέσθαι Θεοῦ). А тот, кто стал чуждым (ξένος) Помощника и Спасителя своего, тотчас же

будто искушение ко греху и злу может происходить от Бога: такая мысль коренным образом противоречит основному понятию о Боге как Существом Всесвятом и Всеблагим — *Бог не искушается злом* (Θεὸς ἀπειραστός ἐστὶ κακῶν) и *Сам не искушает никого*. Слово ἀπειραστός должно быть передано именно так, как оно передано в русском переводе — в том смысле, что Бог абсолютно чужд зла, безусловно не затрагивается никакими приращениями зла. Славянский перевод *несть искустель злым*, как и Вульгаты — *intentator*, неточны, тем более что, в случае принятия такой передачи, получилась бы тавтология с последним выражением: *и Сам не искушает никого*» (Толковая Библия. Т. 10. Петербург, 1912. С. 225–226). Св. Дионисий же считает, что Бог «искушает» человека, но этот глагол (πειράζω) следует понимать, вероятнее всего, в смысле «испытывает», подчеркивая, что подобное испытание идет на пользу (ἐπ' ὠφελεία) его.

¹ Русский перевод: Творения. С. 110–111. См. один отрывок из толкований на Соборные Послания св. Иоанна Златоуста: «Мужественно состязавшийся будет опытным мужем, во всем искушенным. А явившемуся светлым из мрака дан будет венец жизни, приготовленный Богом для любящих Его. Так тот, кто переносит искушение, презирая труды и самую смерть, получит венец вечной жизни» (Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. XII, кн. 3. М., 2004. С. 1319).

попадает в руки врагов и разбойников». Только по одному фрагменту мы можем судить по сочинению под названием «Об упражнении». Этот фрагмент гласит: «Никто, страдая болезнями, которые периодически возвращаются, не скажет, что он страдает припадками (*διὰ τὰς ἐπιτάσεις νοσῆν*). Так и жизнь нельзя назвать счастливой (*εὐδαίμων*), если иногда прекращаются мучения; она всегда тяжела, так как часто переполнена мучительными событиями (*τοῖς ὀδυνηροῖς ἐξοικειοῦται*)». Еще более краткий фрагмент сохранился из сочинения (или послания) «О браке», где говорится: «О несчастиях следует сожалеть, но не ненавидеть (*οὐ μισεῖν*) [их]». Столь же афористичный характер носят фрагменты из неизвестных сочинений св. Дионисия, часть из которых явно сомнительна. В первом из них, который, как считается, принадлежит святителю, изрекается: «В глазах людей и в очах Божиих нет ничего более достойного и согласного с человеколюбием, чем милосердие и благотворение»¹. Таким образом, все эти выдержки из различных творений св. Дионисия имеют ярко выраженный нравственно-поучительный колорит, представляя нам его как мудрого и духовно-опытного архипастыря.

Наконец, последним разделом творений св. Дионисия являются его послания, многие из которых либо уже цитировались, либо упоминались. По объему своему они вполне могут занять первое место в общей массе его творений, и именно на таком месте они и стоят в указанном издании². Всего сохранилось (помимо названных сочинений в виде посланий) 14 писем, сохранившихся частично полностью, но по большей части во фрагментах, хотя порой и довольно значительных. Из них, помимо уже указанных, в первую очередь следует обратить внимание на так называемое

¹ Творения. С. 81–83.

² *Feltoe*. P. 1–105; русский перевод: Творения. С. 39–84.

«Каноническое послание», которое решением Трулльского Собора было принято в классический сборник канонических документов Вселенской Церкви¹. Оно адресовано некоему Василиду, епископу Киренаики в Пентаполе, и представляет собою ответы на его вопросы. Таких вопросов было четыре, ответы св. Дионисия обозначаются как «каноны». Первый, наиболее пространственный ответ («канон») касается точного времени прекращения Великого поста. Прежде всего александрийский святитель констатирует, что в Церкви его эпохи мнения на сей счет расходились: например, римские христиане ожидали пения петуха, а другие прекращали пост раньше. Тщательно исследовав соответствующие места Евангелий, он указывает, что точный час Воскресения Господа на основании этих свидетельств установить невозможно. Свою точку зрения св. Дионисий высказывает так: «Тех, которые слишком спешат и оставляют [пост] хотя незадолго до полуночи, мы не одобряем как невнимательных и невоздержанных (*ὡς ὀλιγόρους ἀκρατεῖς* — *слав.*: “малодушных и невоздержанных”)), оставляющих поприще несколько преждевременно. Ибо, как говорит мудрец, немало [составляется] в жизни из малого². А тех, которые хотят быть последними [в прекращении поста], выдерживают более всех и терпят до четвертой стражи, в которую Спаситель наш, ходя

¹ См. издание его с церковнославянским переводом и толкованиями Зонары и Вальсамона: Правила святых Апостол и святых отец с толкованиями. М., 2000. С. 1–22.

² Это высказывание (*οὐ μικρὸν ἐν βίῳ τὸ παρὰ μικρὸν*) встречается в «Изречениях Секста» и в славянском переводе «Книги правил» (с. 7–8) и передается: «немаловажно в жизни и то, аще недостает немногаго». Фелтое (р. 101) сравнивает это высказывание с английской поговоркой «a miss is as good as a mile» (*lit.* «that which is within a little is not little»), указывая, что схожее греческое высказывание использовал позднее св. Василий Великий (*Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. М., 2009. С. 385*).

по морю, явился плавающим (см. Мф. 14, 25), мы одобряем как мужественных и трудолюбивых (*ὡς γενναίους καὶ φιλοπόνους*). Что же касается тех, которые оставляют пост в середине между ними сообразно со своим расположением или силами, то мы не желаем чрезмерно отягощать их. Ибо не все равно и однообразно проводят и шесть дней поста, но одни пребывают без пищи в строгом посте все шесть дней, другие же два, иные три, иные четыре, иные ни одного. Потрудившимся в полном воздержании (*ἐν ταῖς ὑπερθέσειν*), потом утомившимся и едва не лишившимся всех сил извинительно вкусить скорее. Если же некоторые, не только не налагавшие на себя строго поста, но и вовсе не постившиеся или даже роскошествующие (*τροφῆσαντες*) в первые четыре дня, потом, дойдя до последних двух дней и наложив на себя строгий пост только в эти два дня, пятницу и субботу, полагают, что они сделали нечто великое и славное, когда пробудут [в посте] до зари, то я не думаю, что они совершили подвиг (*ἄθλησιν*), равный подвигу тех, которые подвизались более значительное число дней. Такой совет об этом предмете я написал по своему разумению».

Второй ответ (канон) касается женщин, находящихся в нечистоте (*ἐν ἀφέδρω* — «в очищении»). По словам св. Дионисия, он не думает, что эти женщины, будучи верными и благочестивыми, осмелились бы «приближаться к святой трапезе или вкушать Тела и Крови Христа». Естественно, что молиться частным образом им отнюдь не возбраняется¹. Третий канон касается воздержания

¹ Ср. комментарий Зонары в «Книге правил»: «Еврейские женщины во время течения месячных кровей сидят в уединенном месте и не прикасаются ни к кому, пока не пройдет семь дней: отсюда взялось выражение *ἐν ἀφέδρω*, указывающее на то, что они отделяются от сидения (*ἔδρα*) с прочими, как нечистые. А сей отец, быв спрошен относительно верных женщин, должно ли им, когда их беспокоит течение месячных кровей, входить в церковь, ответил, что не должно». Более детально

от брачного сожителства: «Вступившие в брак сами должны быть достаточными для себя судьями (*αὐτάρχεις... εἶναι χριταί*). Ибо они слышали Павла, который пишет, что следует воздерживаться друг от друга *по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять быть вместе* (1 Кор. 7, 5)». Наконец, четвертый канон говорит о «непроизвольном ночном истечении; здесь св. Дионисий советует следовать своей совести: подвергшиеся этому «пусть испытывают сами себя, находятся ли они в сомнении от этого или нет» (*εἴτε διακρίνουται περὶ τοῦτο εἴτε μή*), и тогда уже приступают к Богу. Закljučая свое послание, св. Дионисий говорит: «Я же сообщил свое мнение не как учитель, но со всею простотою, как и подобало нам беседовать друг с другом». Последние слова весьма показательны для понимания личности св. Дионисия как искренно смиренномудрого архипастыря. Само же «Каноническое послание» явно предполагает, что он, давая ответ епископу Василиду, опирался, скорее всего, на церковное Предание, бытовавшее в то время, может быть, еще в устной форме.

Требует некоего внимания еще одна группа посланий, именуемых «пасхальными»¹. О них Евсевий замечает, что св. Дионисий «составил тогда еще так называемые “пасхальные [письма]”, до нас сохранившиеся; в возвышенных словах говорит он о празднике Пасхи. Одно из них он послал к Флавию, другое — Дометию и Дидиму, в котором устанавливает правило на восемь лет и говорит, что Пасху следует праздновать не иначе, как после весеннего равноденствия» (*Церк. ист.* VII, 20). Евсевий называет семь таких посланий, но ныне имеются фрагменты из второго

этот вопрос обсуждается Вальсамоном. См.: Правила святых Апостол и святых отец с толкованиями. С. 15–17.

¹ Об этих «пасхальных посланиях» см. предисловие к изданию: *Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales*. Т. 1 / Ed. par P. Éviéux, W. H. Burns etc. // *Sources chrétiennes*. № 372. Paris, 1991. P. 96–98.

и четвертого «пасхальных посланий»¹. Интересна последняя выдержка, где о любви (*ἀγάπη*) говорится так: «Любовь всегда упреждает (“выскакивает вперед” — *προπηδᾷ*) в принесении пользы; она ищет и того, кто не желает [помощи], и того, кто часто отказывается от нее вследствие стыда и не соглашается пользоваться благодеяниями, не желая быть в тягость другим и предпочитая переносить собственные бедствия, чтобы не причинять другим хлопоты и беспокойства. Часто человек, исполненный любви, просит получающего помощь принять и претерпеть ее, как обиду, и удержать в величайшую благодарность не для него, [а для другого,] так как, [принимая помощь,] он тем облегчил неприятное состояние самого благодетеля». В заключение можно сказать, что послания св. Дионисия затрагивают самый широкий спектр проблем: от догматических до церковно-практических, и в них личность этого святого отца проявляется достаточно полно и рельефно. Одновременно они являются ценнейшими памятниками древнехристианской эпохи, позволяющими нам уловить ряд существенных граней бытия древней Церкви.

¹ Творения. С. 80–81; *Feltoe*. P. 90–91.

СВЯТИТЕЛЬ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ: ЖИЗНЬ И ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ

Свидетельства о жизни святителя многочисленны, но далеко не всегда однородны и созвучны. Тем не менее благодаря им можно выткать некоторую приблизительную канву земного жития этого выдающегося отца Церкви.

1. Ранний период жизни

Ранний период жизни менее всего освещен источниками. Предполагаемая дата рождения св. Афанасия — 295–298 годы; место рождения — Александрия. Родители его, судя по всему, принадлежали к греческому слою этого многоэтнического города. Были ли они христианами, остается в точности не известным. В «Истории александрийских патриархов», написанной на арабском языке Севером ибн аль-Мукафа, имеется довольно любопытное повествование: мать Афанасия была язычницей и весьма богатой женщиной; оставшись вдовой, она решила женить сына еще в раннем возрасте, чтобы передать ему состояние его отца. Однако все ее усилия не увенчались успехом, а поэтому она решилась обратиться к некоему магу,

«мудрому мужу среди савеев». Тот велел приготовить пир и явился на него вместе с Афанасием; здесь он объявил матери, чтобы она не беспокоилась, поскольку ее сын стал «галилеянином», а в будущем станет великим мужем. Мать последовала примеру сына и также приняла Святое Крещение¹. Это не противоречит принципиально тому устному преданию, которое встречается у Руфина: «Когда в день мученика Петра епископ Александр в Александрии после проведенных торжеств ожидал собиравшихся прибыть к нему на собор клириков, вдалеке на берегу моря увидел играющих мальчиков, которые, как обыкновенно бывает, изображали епископа и то, что обычно происходит в церквах. Однако после того, как он долго и внимательно смотрел на мальчиков, обнаружил, что совершается ими нечто сокровенное и мистическое. Тотчас, ошеломленный, он приказал позвать к нему клириков и рассказал им то, что сам видел вдалеке. После этого он повелел, чтобы они пошли и привели к нему всех найденных мальчиков. И когда те были приведены, он начал их расспрашивать, кто из них играл и что и каким образом совершали. Те, как и свойственно в их возрасте, испугавшись, сначала отрицали, а потом стали рассказывать по порядку и признались, что они, наподобие оглашенных, принимали крещение от Афанасия, который изображал в той детской игре епископа. Тогда тот стал тщательно дознаваться у тех, кто признались, что были крещены, о чем их [в момент крещения] спрашивали и что они отвечали, одновременно расспрашивая и того, кто совершал обряд (точнее, таинство. — А. С.). Когда Александр обнаружил, что все было выполнено в соответствии с правилами нашей религии, он, посоветовавшись на соборе с клириками, как рассказывают,

¹ *Severus ibn Al-Muqaffa*. History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. by B. Evetts // *Patrologia Orientalis*. T. I, fasc. 4. Paris, 1948. P. 407–408.

определил, что тем, кто после точных вопросов и ответов был омыт, не следует второй раз креститься, но нужно в отношении их совершить лишь то, что требуется от священников. Афанасия же и тех, кто в той игре были пресвитерами и служками, Александр, пригласив их родителей и дав обет Богу, определил воспитанниками своей церкви. В скором времени, как только Афанасий благодаря старанию нотариуса и грамматика стал достаточно сведущим, немедленно, как бы подаренный родителями Господней вере, он был отдан священнику и, как некогда Самуил, воспитывался в храме Господа»¹. Если верить этим свидетельствам (а серьезных оснований не доверять им у нас нет), то можно заключить, во-первых, что будущий святитель был крещен достаточно рано, а во-вторых, что он уже с детства находился под непосредственным руководством и попечением свт. Александра Александрийского. По словам того же Севера ибн аль-Мукафа, после смерти матери Афанасия он стал как бы сыном для святителя Александра, который наставил его во всех областях наук².

Судя по творениям Афанасия, он действительно получил вполне достойное светское образование, которое, вероятно, уже с ранних лет шло рука об руку с образованием и воспитанием христианским³. Впрочем, свт. Григорий

¹ Цит. по: *Тюленев В. М.* Рождение латинской христианской историографии. С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб., 2005. С. 245–246. Примерно такое же повествование содержится у Созомена (*Церк. ист.* II, 17); см.: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. С. 117–119.

² *Severus ibn Al-Mukaffa*. Op. cit. P. 408.

³ Русский анонимный биограф святителя на сей счет замечает: «Сему-то архипастырскому попечению св. Афанасий обязан был тем прочным образованием, которым запечатлены его сочинения. Из них видно, что он наизусть знал все Священное Писание, перечитал всех христианских учителей первых трех веков, основательно изучил языческую мифологию и гражданскую историю, знаком был с творениями Платона и Гомера, из которых иногда приводит свидетельства.

Богослов на сей счет говорит так: «Афанасий рано был напоен божественными правилами и уроками, употребив немного времени на изучение наук общеупотребительных, с тем только, чтобы и в этом не казаться совершенно неопытным и не знающим того, что почитал достойным презрения. Он не потерпел, чтобы благородные и обильные дарования души были упражняемы в предметах суетных; не захотел подвергаться участи неопытных борцов, которые, поражая чаще воздух, нежели противников, не достигают наград. Изучив все книги Ветхого и Нового Заветов, как другой не изучал и одной, он обогащает себя умозрительными сведениями, обогащаясь и светлостью жизни, и удивительным образом сплетает из того и другого эту подлинно золотую, для многих неудобосплетаемую цепь, употребив жизнь в руководство к умозрению и умозрение как печать жизни»¹. Предполагается, что он посещал известное Александрийское училище (даже учился у св. Петра, мученически скончавшегося в 312 году)², но конкретных свидетельств об этом не сохранилось. Можно также предполагать, что с юных лет святитель был наставлен и в монашеском любомудрии, идеалы которого он достойно пронес через всю свою жизнь. Как считает один наш православный исследователь, «в 315 году св. Афанасий, услышал о св. Антонии, слава о котором распространилась повсюду, посетил его в своей пустыне, не столько

Сульпиций Север называет его еще юрисконсультom, что, конечно, надобно понимать больше о знаниях его в праве церковном, хотя в писаниях его встречаются сведения и по гражданским законам» (*Аноним. Жизнь святого Афанасия, архиепископа Александрийского // Христианское чтение, 1844. С. 417–418*).

¹ *Свт. Григорий Богослов. Слово 21, 36 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. М., 2007. С. 262.*

² *Горский А. В. Жизнь св. Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского // Святитель Афанасий Великий. Творения: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 25.*

из простого желания видеть человека столь редкой добродетели, сколько из желания подражать ему, и оставался при нем некоторое время, поучаясь примером его подвижнической жизни. Аскетизм, которым Афанасий отличался впоследствии, явился у него именно вследствие подражания св. Антонию»¹. Несомненно, что свт. Александр Александрийский, рано приблизив к себе молодого Афанасия, сделал его своим личным секретарем; позднее одаренный молодой человек стал сначала чтецом, а потом диаконом. Именно в качестве диакона он участвовал (в свите свт. Александра) в заседаниях Первого Вселенского Собора. Уже тогда Афанасий был одним из самых сильных оппонентов ариан, ибо Сократ Схоластик (*Церк. ист.* I, 8) констатирует, что против ариан уже до Собора «мужественно подвизался Афанасий, который хотя и был диаконом Александрийской церкви, но пользовался особенным уважением епископа Александра»².

2. Первый период архиерейского служения

В 328 году умирает свт. Александр, и его преемником становится Афанасий. По этому поводу Созомен (*Церк. ист.* II, 17) передает такое сообщение Аполлинария

¹ *Владимир (Благодарузов), иеромон.* Св. Афанасий Александрийский. Его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895. С. 65.

² *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996. С. 19. Современный исследователь Барнс полагает, что «Окружное послание» св. Александра Александрийского, являющееся одним из первых антиарианских догматических документов, во многом принадлежит св. Афанасию (appears to show the hand of Athanasius). См.: *Barnes T. D.* Athanasius and Constantius. Theology and Politics in Constantinian Empire. Cambridge (Mass.); London, 1993. P. 16.

Лаодикийского: «Отходя от сей жизни и уже кончаясь, он (Александр. — А. С.) призывал по имени Афанасия, но Афанасий был в отсутствии. Находившийся тут другой соименный отозвался на зов епископа, но он ничего не говорил ему, так как не его разумел, и опять стал звать. Повторив это несколько раз, блаженный Александр не отвечал присутствующему, но обращался к отсутствовавшему и, наконец, пророчески сказал: “Афанасий! Ты думаешь избегнуть, но не избегнешь”, — давая этим знать, что призывал его на подвиги». Судя по всему, избрание молодого диакона приветствовалось не всеми египетскими христианами; во всяком случае, арианский церковный историк Филосторгий пишет, что рукоположение нового александрийского архиерея произошло втайне¹. Безусловно, за этим сообщением стоят инсинуации врагов святителя, но какая-то оппозиция в Египте, восставшая против его избрания на Александрийскую кафедру, несомненно, существовала². Кроме того, были, видимо, некоторые трения между египетским епископатом и александрийским

¹ В передаче патриарха свт. Фотия это сообщение звучит так: «Этот нечестивый орган лжи говорит, будто по смерти Александра Александрийского, когда разные лица избирали разных и это продолжалось довольно времени, божественный Афанасий поздно вечером вбежал в церковь св. Дионисия и, нашедши там каких-то двух египетских епископов, затворил при помощи своих сообщников двери и требовал себе хиротонии. Рукополагатели долго отказывались, но так как приступили к ним с насилием, которое превышало их волю и власть, то они и совершили угодное Афанасию. Прочие бывшие в городе епископы за такую его вину предали его анафеме; но Афанасий, уставшая все по-своему, написал к царю, как бы от имени городского общества, что он избран на архиерейство» (*Георгий Пахимер. История о Михаиле и Андронике Палеологах. Патриарх Фотий. Сокращение церковной истории Филосторгия. Рязань, 2004. С. 366*).

² Высказывается мнение, что то была двойная оппозиция: со стороны мелитиан и со стороны сторонников Ария. См.: *Behr J. The Nicene Faith. Part I. N.Y., 2004. P. 71*.

клиром вкупе с александрийским верующим народом. По этому поводу наш исследователь замечает: «Итак, избирается в епископы человек молодой, следовательно, полный сил и энергии, фактический правитель епархии, “хотя и не занимавший епископского престола”; избирается человек, на которого умиривший епископ указал как на своего преемника. И что же мы видим? Епископы, которые до сих пор беспрекословно совершали хиротонию над избранниками клира и народа в Александрии, теперь вдруг не соглашаются по какой-то причине рукоположить Афанасия, так что народ в течение нескольких дней и ночей, не расходясь из храма, “вопиет, взывает, требует, заклинает” собравшихся епископов, желая видеть на александрийской кафедре именно Афанасия»¹. Впрочем, не эти трения и не эта оппозиция определяли ситуацию в Египетской церкви, поскольку подавляющее большинство египетских христиан единодушно поддерживали молодого архиерея. Первыми делами святителя на поприще архипастырского служения было укрепление и сплочение Египетской церкви: он посетил многие епархии и приходы, побывав и во многих монастырях и келлиях подвижников. Так, в 329–334 годах он побывал

¹ *Архиепископ Лоллий (Юрьевский)*. Александрия и Египет. СПб., 2001. С. 90. Как считает этот преосвященный исследователь, это зависело от решения Никейского Собора, который разделил при избрании Александрийского епископа два момента, до того слитые: «избрание» и «искус». Причем «избрание» принадлежало клиру и народу вдовствующей епископии, а «искус» — Собору епископов, которые должны были утвердить избрание и рукоположить избранного, удостоверившись в его догматических воззрениях, нравственных качествах и пастырских способностях. При избрании св. Афанасия в новом для Александрии порядке, установленном Вселенским Собором, епископы для первого раза (как и всегда бывает) произвели «искус» настолько строго, что Церковь Христова едва не лишилась достойнейшего и великого святителя, и только неотступные мольбы народа склонили суровых епископов на милость» (Там же. С. 97).

и в Фиваиде, в Пентаполе и в ряде мест пустыни Сахары (доходя до Ливии), а также во многих районах Дельты. Во время этих пастырских путешествий особенно тесные отношения установились у св. Афанасия со многими монашескими общинами¹. В частности, он некоторое время пребывал в Тавенниси, но вряд ли виделся с преп. Пахомием, ибо епископ Тентирский Серапион «просил Афанасия назначить Пахомия “священником и отцом над всеми монахами своего округа”. Узнав об этом, Пахомий скрылся и вышел лишь тогда, когда Афанасий уехал»². Заботился молодой архипастырь и о просвещении язычников — в частности, он рукоположил первого эфиопского епископа Фрументия, положив начало истории Эфиопской церкви. Естественно, его деятельность как архиепископа не обошлась без искушений. Самым серьезным из них внутри Египетской церкви того времени был мелитианский раскол, возникший при последних гонениях на христиан в начале IV века³. Этот раскол представлял серьезнейшую угрозу уже для предшественника и благодетеля св. Афанасия — св. Александра, ибо мелитиане обладали большим влиянием в Египте, поскольку к ним принадлежало 35 епископов, что составляло почти половину всех епископских кафедр в этой области Римской империи⁴. По обычаю большинства раскольников, мелитиане отличались упрямством, склочностью и склонностью к интригам. Именно они, по словам Созомена (*Церк. ист.* II, 17, 4),

¹ *Harmless W.* Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism. Oxford, 2004. P. 34.

² *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий: Из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб., 2004. С. 51–52.

³ См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. СПб., 1910. С. 423–428.

⁴ См.: *Martin A.* Athanase et le méliens (325–335) // *Politique et théologie chez Athanase d’Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 23–25 septembre 1973.* Ed. par Ch. Kannengieser. Paris, 1974. P. 31–61.

выступили главными оппонентами избрания свт. Афанасия на Александрийскую кафедру, а затем не переставали строить козни против него. И не случайно, что при начавшейся «антиникийской реакции» они вступают в союз с арианами¹. Когда Евсевий Никомидийский, главный вдохновитель этой реакции и защитник Ария, просит св. Афанасия принять ересиарха в общение, а святитель, естественно, отказывается, то Евсевий вступает в союз с мелитианами и начинает строить козни против святителя. Сам Афанасий говорит об этом так (*Апология против ариан*, 59): Евсевий «посылает к мелитианам, склоняет их на свою сторону многими обещаниями, тайно делается их другом и входит с ними в договоры на случай, какой будет усмотрен. Итак, сначала прислал он ко мне, убеждая меня принять ариан, и не на письме угрожал, а в письме просил. Поелику же, возражал ему я, говоря, что надлежит принимать изобретших ересь вопреки истине и преданных анафеме Вселенским Собором, то делает он, что и царь, блаженный памяти Константин, пишет ко мне с угрозами». Многочисленные наветы врагов святителя первоначально не имели успеха, ибо Афанасий сумел оправдаться перед императором Константином, прибыв к тому в Никомидию (331). Однако арианствующие не оставили своих попыток низвергнуть этого столпа Православия. В 335 году состоялся собор в Тире, куда съехались около 60 епископов; на него (после грозного повеления императора) прибыл и св. Афанасий с 48 египетскими епископами. Однако этих епископов даже не пустили на собор, который сразу стал судилищем над св. Афанасием². Здесь

¹ По словам В. В. Болотова (Указ. соч. С. 428), «между православными Египта мелитиане пользовались такою же нелестной репутациею, как и сами ариане».

² См. предисловие к изданию: *Athanase d'Alexandrie. Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite* / Ed. Par J.-M. Szymusiak // Sources chrétiennes. № 56. Paris, 1958. P. 18–19.

арианствующее большинство взяло вверх: они назначали комиссию для расследования возводимых на святителя обвинений, в которую вошли шесть самых явных врагов его (Феогнис Никейский, Марий Халкидонский и др.). Обвинения были заведомо ложны (как, например, обвинение в убийстве некоего епископа Арсения, который был приведен сторонниками Афанасия на собор живым, и т. д.), но ждать от этой комиссии какой-либо объективности не приходилось, и Александрийский предстоятель уехал искать правосудия у императора; Тирский же собор заочно осудил его. Впрочем, как сообщает Созомен (*Церк. ист.* II, 25), «многим присутствующим на соборе иереям этот суд показался несправедливым. Говорят, что бывший там исповедник Пафнутий, взяв за руку иерусалимского епископа Максима, встал и сказал: мы, исповедники, которым за благочестие избодены очи и подрезаны колена, не должны принимать участия в совещании людей лукавых». Однако император Константин, попав в сети клеветнических интриг ариан, сослал святителя в Трир (Августа Треверов)¹. Началась *первая ссылка* свт. Афанасия, продолжавшаяся с 335 по 337 год.

В Трире святитель обрел любовь и понимание единомышленников. По словам А. В. Горского², «в этом городе, славившемся обширностью и богатством, епископом был тогда Максимин, богоугодная жизнь которого прославлена

¹ См.: «Константин, не будучи, наконец, в состоянии разобраться во всем этом, не зная, кто прав и кто виноват, отчаялся добиться истины. Думая, что Афанасий все же является причиной или поводом смут, и желая успокоить Церковь, он, раздраженный кипевшими кругом несогласиями и распрями, не разбирая уже дела, отправил Афанасия в ссылку в Трир, в столицу Галлии, несмотря на все доказательства и клятвы епископа, что невинен. Но выбрать другого епископа в Александрии вместо Афанасия Константин, однако, не позволил» (*Иеромонах Владимир (Благодарумов)*). Указ. соч. С. 80).

² Указ. соч. С. 50.

Западной Церковью причислением его к лику святых, а благочестивая ревность о поддержании Православия не раз обнаруживалась на западных соборах. Св. Афанасий был принят епископом Трирским с любовью и уважением и сам сохранял к нему взаимную привязанность. Могло утешать его и благочестие жителей города, которые собирались для богослужения даже в недостроенные храмы. Сам Константин Младший (Константин II. — А. С.), питая глубокое уважение к добродетелям святителя, старался облегчить скорбь изгнания, доставляя ему все нужное в изобилии, хотя и видел, что великая душа Афанасия мало заботилась о внешних удобствах. Нет сомнения, что пришлец александрийский со своей стороны не оставался в долгу за исполненное любви гостеприимство, но делился со своими благодетелями сокровищами духовными». В частности, он распространил в Трире высокие идеалы монашества. В эту ссылку святитель познакомился и с другим сыном Константина Великого — Константом (Констансом), управляющим тогда Италией; между ними также сложились добрые отношения.

В 337 году умирает Константин Великий; империя делится между тремя его сыновьями: Константином II, Константом (оба были православными по своим убеждениям и поддерживали никейцев) и Констанцием (или Константием), который явно склонялся на сторону арианствующих¹. Но сложившаяся ситуация первоначально благоприятствовала Афанасию: он возвращается из ссылки, причем Константин II дает ему собственноручное письмо, служащее своего рода охранительной грамотой (оно приводится в *Апологии против ариан*, 87). По словам блж. Феодорита Кирского (*Церк. ист.* II, 1), «с этим посланием божественный Афанасий прибыл в Александрию и радостно принят был всеми — горожанами и поселянами,

¹ См.: *Petterson A. Athanasius. London, 1995. P. 11.*

знатными и незнатными»¹. Вскоре Александрию посетил и преп. Антоний Великий, пришедший из пустыни, чтобы поддержать своего архипастыря². Но ариане, пользуясь сильнейшим влиянием на Констанция, не прекратили своей брани против святителя. Под предлогом, что возвращение его было осуществлено вопреки соборному решению, они рукоположили в Александрию епископом арианина Писта (который здесь не был принят), а к папе Юлию I отправили посольство. Примерно в то же время в Александрии состоялся Поместный Собор, на котором присутствовало более 80 епископов, оправдавший своего архипастыря (338 г.). Но ариане на особом собственном соборе поставили александрийским предстоятелем Григория Каппадокийца³. На кафедру он был воздвигнут лишь с помощью военной силы. Как говорит сам Афанасий (*Окруж. посл.*, 3), «когда народ, при таком нововведении, изъявил свое неудовольствие и потому собрался в церквах, чтобы арианское нечестие не примешалось к верованию Церкви, тогда Филагрий, который и прежде оскорблял Церковь и ее дев, а теперь стал епархом египетским, этот отступник, соотечественник Григория, человек нечестных нравов, а сверх того, имеющий заступниками единомышленников Евсевиевых и потому усиленно действующий против Церкви, своими обещаниями,

¹ *Феодорит, епископ Кирский*. Церковная история. М., 1993. С. 75.

² Относительно датировки этого посещения, о котором говорится в Житии отца монашества (гл. 69–71), мнения исследователей расходятся: одни датируют его 337 годом, а другие — 338-м. См.: *Barnes T. D. Athanasius and Constantius*. P. 45, 252. Но подобное расхождение в мнениях не имеет принципиального значения.

³ По характеристике нашего историка древней Церкви, «Григорий явился послушным орудием в руках своих покровителей и подобно палачу расправлялся потом в Александрии и Египте со сторонниками Афанасия» (*Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви*. СПб., 2007. С. 208).

впоследствии исполненными, склоняет на свою сторону и раздражает язычников, иудеев и людей беспорядочных и вдруг напускает их с мечами и дрекольем на народ в церквах». Свт. Афанасий вынужден был скрыться и вскоре отправился к папе Юлию в Рим. Началась его *вторая ссылка* (338–346).

Для рассмотрения дела святителя папа посылает приглашение восточным епископам приехать на Собор в Рим, но они не откликнулись на него, и Собор, состоявшийся в 340 году, прошел в отсутствие их. Он полностью реабилитировал св. Афанасия. Но восточные епископы созвали свой собор в Антиохии (341), на котором присутствовали 97 епископов и сам император Констанций. По словам Созомена (*Церк. ист.* III, 5), участники этого собора, «сплетши величайшую клевету на Афанасия, определили быть предстоятелем Александрийской церкви Григорию», то есть подтвердили низложение Афанасия¹. Он остался в Риме, и его пребывание здесь послужило во благо Западной Церкви, понявшей всю опасность арианской ереси. Кроме того, «св. Афанасий, посещая дома тех семей, которые уже приняли христианство или были расположены к нему, своими беседами и повествованиями о жизни св. Антония, об учреждениях Пахомия и о добродетелях других

¹ Не совсем корректным представляется суждение об этом соборе А. Спасского: «Этот собор не был арианствующим, но и не стоял на стороне Никейского символа. Это был собор консервативно настроенных епископов, смущавшихся термином “единосущный” и хотевших отстоять церковное учение в той неприкосновенности, в какой оно принято было ими от древности до возникновения арианских споров» (*Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. М., 1995. С. 315). Собор по своему составу являлся достаточно пестрым, и принятые здесь вероопределения (так называемые четыре «антиохийские формулы»), за исключением одного, были весьма бледны, бесцветны и безлики (см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 57–62). А эта безликость позволяла арианству цвести пышным цветом.

египетских старцев воспламенял слушателей, помогал им отрешиться от земных привязанностей и таким образом положил в Риме первые начатки иноческой жизни»¹. Афанасия поддерживал и император Констант, который после смерти своего брата Константина II управлял всей западной частью Римской империи. Он призвал святителя к себе в Милан (Медиолан), и здесь было решено созвать Собор в Сердике (нынешней Софии). Констант написал на сей счет послание Констанцию, попросив его содействовать прибытию сюда восточных епископов. Собор состоялся в 343 году (присутствовало около 90 западных епископов и 76 восточных), но единства на нем не удалось добиться. По характеристике В. В. Болотова, «восточные отцы увидели, что их на соборе меньшинство, искусственное давление через светскую власть было невозможно, а потому задумали действовать на ход собора своею корпоративностью»². В конце концов они уехали из Сердики и организовали свой особый собор в Филипполе во Фракии, который подтвердил осуждение Афанасия. Наоборот, отцы Сердикского Собора его полностью оправдали. Афанасию пришлось возвратиться на Запад, ибо арианствующие находили поддержку у Констанция. Святитель же был призван к Константу в Аквилею, и, как сообщает Сократ Схоластик (*Церк. ист.* II, 22), «царь западных областей» потребовал от брата возвращения Афанасия, в противном случае грозя ему войной. Эта позиция Константа заставила Констанция пойти на уступки, тем более что в 345 году умер арианский архиепископ Александрии Григорий. В 346 году святитель вернулся к своей пастве. Как замечает Сократ (*Церк. ист.* II, 24), он, «возвращаясь в Александрию через Пелузиум, учил по лежащим городам удаляться от ариан и иметь общение с исповедниками единосушия,

¹ Горский А.В. Указ. соч. С. 61.

² Болотов В. В. Указ. соч. С. 62–63.

а в некоторых церквах совершал и рукоположение. Это послужило поводом к новому обвинению его в том, что он рукополагал в чужих епархиях».

3. Второй период архиерейского служения

Его пребывание в родном городе на этот раз продолжалось десять лет (346–356). Занимаясь обычными архиерейскими делами и укрепляя Православие, святитель внимательно следил за событиями в империи, которые складывались не лучшим образом и для никейцев, и для него лично. Ибо положение его, как и двух других возвращенных из ссылки защитников Никейского символа веры (св. Павла Константинопольского и Маркелла Анкирского), «было ненадежно. Этим торжеством защитники Никейской веры обязаны были не церковным течениям на Востоке, а чисто внешнему энергическому давлению на светскую власть Востока светской власти Запада. И Констанций, вынужденный возвратить Афанасия, видел в нем символ, живой памятник своего политического унижения»¹. Поэтому, когда в 350 году Констант гибнет от руки узурпатора Магненция, его руки становятся развязанными. Правда, первое время он не предпринимает никаких шагов, ибо все усилия Констанция направляются на борьбу с Магненцием. Св. Афанасий чувствовал, что над его головой сгущаются тучи, а поэтому отправил к Констанцию, находившемуся тогда в Милане, посольство из пяти епископов и трех пресвитеров, возглавляемое св. Серапионом Тмуисским (353)². В задачу этого

¹ Болотов В. В. Указ. соч. С. 65.

² Об этом посольстве сообщает так называемая «Безглавая история» — один из интересных памятников, касающихся архипастырского

посольства входило, видимо, развеять (пусть и частично) предубеждения и подозрения, которые питал император по отношению к святителю. Однако послы не сумели этого сделать (да и вряд ли это было возможно)¹. Когда Констанций в том же 353 году одерживает победу над узурпатором, он сразу же приступает к церковным делам. В первую очередь Констанций решил сломить оппозицию арианствующим на Западе, и подобное намерение облегчалось тем, что в 352 году умер папа Юлий I и его место занял Ливерий (Либерий), который «в начале показал себя достойным преемником Юлия»², но затем попал в сложное положение и не мог решительно и энергично отстаивать Православие. На двух соборах — в Арелате (353) и Медиолане (355) — Констанцию удалось преодолеть сопротивление западного епископата, которое было достаточно сильным. По словам Сульпиция Севера, западные православные

служения святителя. См.: Histoire "acéphale" et index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie / Ed. par A. Martin et M. Albert // Sources chrétiennes. № 317. Paris, 1985. P. 140–143.

¹ Как всегда в истории, личные качества этого императора играли немалую роль в его конфликте со святителем. Он «не лишен был хороших качеств, отличался серьезностью характера, убежденно исповедовал христианскую религию, он был достаточно образован и умел владеть словом и пером. Но эти качества почти парализовались той чрезвычайно высокой оценкой, какую он давал себе как носителю верховной власти. По его мнению, от благополучия главы государства прежде всего зависит благосостояние подданных, отсюда на своих личных врагов он смотрел словно на врагов рода человеческого. Он умел награждать друзей, но беспощадно преследовал тех, кого подозревал в нерасположении к себе, и не отменял раз произнесенного смертного приговора. Он не мог терпеть вблизи себя выдающихся и самостоятельно державших себя лиц в качестве советников. Только льстецы и разные придворные креатуры могли пользоваться успехом при дворе» (Бриллиантов А. И. Указ. соч. С. 185–186). В силу этих личных свойств Констанция св. Афанасий вызывал у него постоянное раздражение.

² Самуилов В. История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890. С. 14.

епископы «потребовали, чтобы, прежде чем заставлять подписывать анафему Афанасию, сначала рассудили о вере и затем только говорить о деле, когда уже будет принято решение о личности. Но Валент и его сообщники добились прежде всего признания анафемы Афанасию, не желая спорить о вере»¹. Другими словами, догматические разногласия были опять представлены как дело сугубо политическое, а в такой политической плоскости арианствующие имели все преимущества. Наиболее верные сторонники Православия (Евсевий Верчельский, Люцифер Калабрийский и Дионисий Медиоланский) были сосланы, их участь разделили и папа Ливерий, и старец Осий Кордубский — «отец соборов, живое воплощение никейских воспоминаний»²; остальные подчинились Констанцию, ставшему единоличным правителем всей империи³. Таким образом, «ни на Западе, ни на Востоке не оставалось в должности ни одного епископа, который бы не высказался против Афанасия. Наступил момент начать против него преследование. Казалось бы, что стоило только послать

¹ *Сулпиций Север*. Сочинения. М., 1999. С. 79.

² *Дюшен Л.* История древней Церкви. Т. 2. М., 1914. С. 176.

³ Исключение составлял св. Иларий Пиктавийский с небольшой группой своих сторонников: он восстал против митрополита Сатурнина Арелатского, являющегося одним из главных защитников арианствующих в Галлии. «После того как на Миланском соборе воочию всех обнаружилась мужественная стойкость защитников Афанасия и низкая угодливость Сатурнина, Иларий издал декрет, в котором заявлял, что прерывает церковное общение с Сатурнином, Урзакием и Валентом — предлагая галльскому епископату свободный выбор: оставаться в общении с митрополитом или присоединиться к группе Илария. Этот декрет, подписанный и некоторыми единомышленными епископам, Иларий отправил на восток, к тамошним изгнанникам. Таким образом Иларий, силою исторических обстоятельств, встал во главе антиарианской оппозиции в Галлии, каковую роль и выдержал до конца своей жизни» (*Орлов А. П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908. С. XXXIV–XXXV).

ему приказ о ссылке или похитить его, как папу Либерия. Но александрийский папа имел вокруг себя еще более преданную паству и еще менее покорную, чем население Рима, а с другой стороны, у него на руках были письма, в которых Констанций торжественно обязался никогда не оставлять его без поддержки. Чтобы выйти из этого затруднения, правительство придумало разыграть комедию: решили во чтобы то ни стало устроить в Александрии возмущение»¹. Дело это было нелегкое, но оно в конце концов удалось. В Александрию прибывает военачальник (дукс) Сириан, и, как говорит сам святитель (*Апология своего бегства*, 24), во время всенощного бдения в храме Феоны он окружает это храм более чем 5000 воинов, «чтобы вышедшие из церкви не могли миновать их. А я, почитая неразумным оставить народ в таком смущении и не предварить их паче в опасности, сев на своем престоле, велел диакону читать, а народу слушать псалом *яко во век милость его* (Пс. 135) и таким образом всем расходиться и идти домой. Но поскольку военачальник вошел силою и воины заняли святилище, чтобы захватить меня, то находившиеся там клирики и некоторые из народа подняли крик, умоляли, чтобы и я уже удалился. Но я спорил с ними, что не удалюсь, пока не выйдут все по одному; потом встал, велел читать молитву и настоятельно требовал, чтобы вышли все прежде меня, говоря: «Лучше мне подвергнуться опасности, нежели терпеть вред кому-либо из вас». Посему, когда большая часть народа вышла, а прочие за ними последовали, бывшие там со мною монахи и некоторые из клириков, вошедши, увлекли меня с собою. Таким образом (свидетельствую самую истинною), когда воины частью окружали святилище, частью ходили вокруг церкви, вышел я, руководимый Господом, и под Его охранением удалился, незамеченный воинами». Опасность для Афанасия Великого

¹ Дюшен Л. Указ. соч. С. 176.

была велика, ибо, по свидетельству блж. Феодорита (*Церк. ист.* II, 13), Констанций повелел Севастиану убить святителя. Началась *третья ссылка* его (356–362).

Кафедру Александрийскую занял Георгий Каппадокиец, который «был человек без образования, грубого нрава: он служил по хозяйственной части в армии и теперь был избран арианами в Антиохии, чтобы заменить св. Афанасия»¹. Начались жестокие гонения на христиан, защитников Православия. У них были отобраны храмы и переданы арианам. Сторонники Афанасия из египетского епископата изгонялись со своих кафедр и ссылались (16 были отправлены в отдаленную ссылку, а около 30 изгнаны); над верными всячески издевались: девственниц, посвященных Богу, пытали огнем, а мужчин подвергали жестокому бичеванию. Однако Георгий восстановил против себя большинство александрийцев, как христиан, так и язычников. По словам св. Епифания Кипрского, «много нанес он зла александрийцам, как, например, взял на откуп всю селитру и болота с папирусом и тростником и соляные озера и вздумал этим распорядиться и доставлять все себе»². Афанасий скрывался: сначала в окрестностях Александрии³, а потом

¹ Горский А. В. Указ. соч. С. 83.

² Творения иже во святых отца нашего Епифания, епископа Кипрского. Ч. 5. М., 1882. С. 48–49.

³ Вероятно, именно к этому времени относится повествование Руфина: «И вот Афанасий изгнан уже отовсюду, и не осталось ни одного безопасного места для него, чтобы укрыться. Для его обнаружения императорскими эдиктами отправлены трибуны, препозиты, комиты, войско. Доносчикам обещали вознаграждение, если кто из них доставит Афанасия либо живого, что предпочтительнее, либо, по крайней мере, его голову, что было бы хуже. И вот все силы царства понапрасну были обращены против того, кому помогал Бог. Между тем он, как сообщают, шесть беспрерывных лет прятался в пустой цистерне, так что никогда не видел солнца. Но когда прислужница, бывшая поверенной в дела своих хозяев, которые предоставили укрытие, донесла на Афанасия, он, словно предупрежденный Духом Божиим, перебрался в другое

в пустыне среди монахов, посредством писем управляя своей паствой. Скорее всего, некоторое время святитель прятался в монастырях преп. Пахомия Великого. В первом греческом Житии этого святого повествуется: «Когда по наущению врагов Христа ариан император Констанций стал разыскивать святого епископа Афанасия, стратег Артемий, получив власть, повсюду искал его. И когда разошлась молва: “А не прячется ли он у монахов тавенниситов? Ведь любит он их” — стратег поплыл туда». Однако по дороге его встретил преп. Феодор Освященный, который сумел предупредить своих иноков, и Артемий, несолоно хлебавши, вернулся в свою резиденцию»¹. Между тем Георгий был изгнан из Александрии (358), а когда в 361 году вернулся в этот город, то горожане-язычники подняли восстание и убили его². В том же году умирает Констанций.

Ставший императором на короткое время известный реставратор язычества Юлиан Отступник возвращает из ссылки всех епископов, надеясь посеять рознь среди

укрытие после шести лет [скрытой жизни] именно в ту ночь, когда пришли доносители, чтобы схватить его. И вот те люди, что пришли, сочтя себя обманутыми, поскольку хозяева бежали, наказали служанку за ложный донос» (Тюленев В. М. Указ. соч. С. 249). Насчет шести лет здесь явно преувеличение, но в остальном это свидетельство, по всей видимости, соответствует истине.

¹ См.: Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 279–280.

² Сократ (*Церк. ист.* III, 3) по этому поводу замечает: «Разгневанный убиением Георгия, царь своим посланием укорял народ александрийский. Распространилась молва, будто с Георгием поступили так люди, ненавидевшие его по привязанности своей к Афанасию, но я думаю, что во время возмущений ненавистники обыкновенно присоединяются к возмутителям. Да и самое послание царя винит более народ, чем христиан». В «Безглавой истории» убиение Георгия связывается со смертью Констанция и воцарением Юлиана. Это достаточно правдоподобно, ибо в Александрии, вероятно, сразу узнали, что новый император является сторонником язычества, а поэтому язычники сразу воспряли, решив отомстить крепко насолившему им архиепископу. См.: Histoire “acephale”. P. 148, 188–190.

христиан. Среди возвращенных был и Александрийский святитель, который, вернувшись в Александрию в феврале 362 года, застал здесь свою церковь в большом расстройстве¹, поэтому уже в августе того же года созвал знаменитый Собор. На него «явились только 22 епископа, но все это были ветераны никейского дела, долгим изгнанием, потерей кафедр и страданиями засвидетельствовавшие искренность своего убеждения, *pauci numero, fide integri, meritis multi*, по выражению Руфина, “числом немногие, верой неповрежденные, заслугами обильные”. Духовная мощь и сила веры, неоднократно проявленная ими, придавала их собранию особый моральный авторитет и должна была привлекательно действовать на людей, хромавших на обе ноги»². Впрочем, деятельность св. Афанасия по консолидации православных в Александрии продолжалась недолго. Юлиан Отступник понял опасность для предпринятой им реставрации язычества этого неутомимого борца за Божию истину. По словам блж. Феодорита (*Церк. ист.* III, 9), его приближенные говорили ему такие

¹ По словам П. В. Гидулянова, «вследствие продолжительного хозяйничанья в стране арианских епископов дела были расстроены. Во многих местах арианство было весьма сильно. Особенно это надо сказать про Ливию Пентапольскую», то есть родину Ария, где позиции его ереси были особенно сильны. См.: *Гидулянов П. В.* Восточные патриархи в период четырех Вселенских соборов. Ярославль, 1908. С. 362–363.

² *Спасский А.* Указ. соч. С. 430. Здесь же (с. 428) дается такая характеристика этого Собора: «Александрийский собор в 362 году принадлежит к числу наиболее замечательных соборов эпохи арианских движений. Значение его можно определить так: он подвел итоги всей предшествующей работе богословской мысли по раскрытию учения о Троице, решил главнейшие и трудные вопросы, выдвинутые его временем, и глубоко повлиял на последующий ход событий догматической истории, преднаметив тот путь, по какому они направились. Но его главная заслуга состояла в том, что он воскресил для восточной половины Церкви почти уже забытый здесь Никейский символ и дал сильный толчок тому течению в рядах церковных деятелей Востока, которое в конце концов привело их всех под знамя этого символа».

слова: «Если Афанасий останется, говорил они, то не останется ни одного язычника, он всех их привлечет в свое общество. Вняв такой просьбе, повелел не изгнать его только, но и умертвить». Вероятно, в октябре 362 года святитель опять покидает родной город. Но эта его *четвертая ссылка* продолжалась менее года (октябрь 362 — сентябрь 363). Сам он предвидел краткость ее, ибо, как сообщает Сократ (*Церк. ист.* III, 4), он изрек «приближенным: “Удалимся, друзья, на короткое время; это только облачко, оно скоро пройдет”. Сказав так, он тут же взошел на корабль и поплыл по Нилу в Египет. Те, кому хотелось схватить его, гнались за ним. Но когда преследовавшие были уже недалеко и спутники советовали Афанасию бежать опять в пустыню, он избавился от преследователей искусной выдумкой, а именно: присоветовал обратиться назад и плыть им навстречу, что и было исполнено. Когда незадолго перед тем убегавшие приблизились к преследовавшим, последние, ни о чем другом не спрашивая первых, спросили только, где, полагают они, находится Афанасий. Те отвечали, что недалеко и что, если они поспешат, могут тотчас же взять его. Быв обмануты этим, они с поспешностью, но напрасно гнались за ним, а он, избавившись от опасности, тайно прибыл в Александрию и жил там в неизвестности до тех пор, пока не прекратилось гонение». Но вскоре он перебрался к возлюбленным его сердцу инокам, скрываясь среди пахомиевских монахов. В «Послании епископа Аммона об образе жития и отчасти о жизни Пахомия и Феодора» передается такое воспоминание самого святителя о преп. Феодоре Освященном и авве Паммоне: «Когда я был изгнан Юлианом и ожидал, что буду убит (об этом известили меня искренние друзья мои), то оба эти мужа в один день пришли ко мне в Антиною. Решив скрыться у Феодора, я вступил на его судно, закрытое со всех сторон. Авва Паммон сопровождал нас. И когда ветер стал неблагоприятным, я почувствовал тревогу в сердце и начал

молиться. Монашествующие, бывшие с Феодором, сошли [на берег] и стали тащить судно [веревкой]. Авве Паммону, утешающему меня, пребывающего в тревоге, я сказал: “Поверь моим словам: никогда во время мира сердце мое не было так уверенным, как во время гонений. Ибо я уверен, что даже если я погибну, страдая за Христа и укрепляемый Его милостью, то обрету у Него еще большую милость”. Когда я говорил это, то Феодор, глядя на авву Паммона, улыбался, а авва Паммон был почти готов рассмеяться. Тогда я сказал: “Почему вы смеетесь над моими словами? Или вы презираете мое малодушие?” И Феодор обратился к авве Паммону со следующими словами: “Скажи ему, почему мы улыбались”. Авва Паммон же отвечал ему: “Ты должен сказать”. Тогда Феодор изрек: “В сей час Юлиан убит в Персии”¹. Прозорливость великих старцев, как всегда, немного опередила события, но они посоветовали ему поспешить навстречу новому императору, с которым св. Афанасий действительно вскоре встретился, — то был Иовиан, благорасположенный к православным. С ним святитель встретился в Антиохии, был милостиво принят венценосцем и в сентябре 363 года вернулся к своей пастве.

Но, опять же, пребывание его здесь было недолгим. В феврале 364 года Иовиан внезапно скончался, и правителем восточной части империи стал Валент, который пытался лавировать между спорящими догматическими течениями в Церкви, но склонялся все более на сторону омиев, то есть явно проариански настроенных епископов, клириков и мирян, которые в его части империи составляли влиятельную силу. Поэтому он распорядился вновь изгнать возвращенных из ссылки при Юлиане православных епископов. Как сообщает Созомен (*Церк. ист.* VI, 12), египетские власти

¹ См. наш перевод в кн.: У истоков культуры святости: Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. М., 2002. С. 254–256.

попытались на основании этого указа изгнать и Афанасия, но православные указывали, что святитель был сослан при Юлиане и возвращен Иовианом. И «многочисленное отовсюду стечение народа, его великое смятение, беспокойство в городе заставили префекта известить царя, а Афанасию позволить остаться в городе». Однако святитель, предвидя худшее, сам скрылся, тайком живя в гробнице своего отца. Однако эта последняя, *пятая* его *ссылка* продолжалась совсем недолго: с октября 365 до февраля 366 года. Валент понял, что для сохранения спокойствия в Александрии лучше вернуть святителя. Последние годы его жизни прошли в мире.

Сократ (*Церк. ист.* IV, 20) говорит об этом так: «Надобно заметить, что, пока Афанасий оставался епископом Александрии, царь, по некоему Промыслению Божиему, удерживался от волнования Александрии и Египта. Он знал, что жители там большей частью расположены к Афанасию, и потому опасался, как бы в случае возмущения в Александрии чернь, по природе своей горячая, не причинила вреда государству. Но во второе консульство Грациана и Проба Афанасий, после многих подвигов за Церковь, наконец оставил жизнь. Он совершал поприще епископского служения среди бесчисленных опасностей в течение сорока шести лет и поставил на свое место благочестивого и красноречивейшего мужа Петра». Преставился он 3 мая 373 года. За все время своего архиерейского служения он 17 лет провел в ссылке. Свт. Григорий Богослов так характеризует его: «Нравом был прост, в управлении многообразен, мудр в слове, еще премудрее разумом, тихошественен со смиряющимися, возвышен с высокопарными; гостеприимен, заступник просящих, отвратитель зол, действительно в одном себе совмещающий все то, что язычники приписывали по частям какому-либо из своих богов»¹.

¹ *Свт. Григорий Богослов. Слово 21, 36 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. М., 2007. С. 277.*

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: ЕГО ЖИЗНЬ, ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ И ТВОРЕНИЯ¹

Глава I. Жизнь и церковное служение св. Кирилла²

1. Период жизни до архиепископства (375/380–412)

Свидетельства о раннем периоде жизни будущего святителя весьма темны и глухи. Согласно «Хронике» Иоанна Никиусского (конец VI в.), дошедшей до нас лишь

¹ Печатается с дополнениями по: *Свт. Кирилл Александрийский. Творения*. Кн. 1. М., 2000. С. 3–122.

² На русском языке наиболее подробно жизнь и деятельность свт. Кирилла освещается в кн.: *Лященко Т.* Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913. Книга написана ярко и талантливо, но, к сожалению, в выводах и суждениях ее автора иногда встречаются элементы произвольности и субъективности. Определенное значение имеет и старая работа: *Порфирий (Попов), архим.* Св. Кирилл, Архиепископ Александрийский // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. 1854. Ч. 13. С. 250–322. Однако в целом она носит чисто описательный характер. Из западной литературы, посвященной личности и мировоззрению александрийского святителя, см. общий очерк в известной «Патрологии» Й. Кастена: *Quasten J. Patrology*. Vol. III. Utrecht-Antwerp, 1975. P. 116–142. Полезным представляется также предисловие к изданию

в переводе на эфиопский язык, родился он в небольшом городке Феодотион, расположенном в 120 км на восток от Александрии; время его рождения можно установить только приблизительно (375–380). Несомненен тот факт, что по матери св. Кирилл приходился племянником архиепископа Феофила Александрийского, стяжавшего впоследствии печальную известность своими нечистоплотными действиями в отношении св. Иоанна Златоуста. Но в судьбе своего племянника Феофил сыграл весьма положительную и решающую роль. Вероятно, влиятельный архиепископ взял к себе в Александрию племянника в самом раннем его возрасте и руководил его воспитанием¹. Детали этого образования и воспитания св. Кирилла стерлись из исторической памяти, а поэтому здесь остается

избранных посланий св. Кирилла: *Cyril of Alexandria. Select Letters* / Ed. and transl. by L. R. Wickham. Oxford, 1993. P. XI–XLIII. См. также предисловия к изданиям: *Cyrille d’Alexandrie. Lettres Festales. T. I* / Ed. par P. Évioux. Vol. H. Burns, etc. // *Sources chrétiennes. № 372*. Paris. 1991. P. 11–72; *Cyrille d’Alexandrie. Deux dialogues christologiques* / Ed. par G. M. de Durand // *Sources chrétiennes. № 97*. Paris, 1964. P. 7–34.

¹ См. на сей счет замечание Т. Лященко: «Начальное воспитание и образование св. Кирилла, вероятно, протекало под руководством Феофила. Конечно, Феофил мог только наблюдать, руководить воспитанием и образованием своего племянника, а не был его непосредственным учителем, так как для этого у него не было даже и времени при обширности Александрийской архиепископии. Поэтому влияние Феофила могло отразиться скорее на воспитании, чем на образовании св. Кирилла» (Лященко Т. Св. Кирилл. С. 13). Впрочем, сам Феофил был достаточно образованным человеком. Во всяком случае, блж. Иероним в послании к нему очень хвалит одно из пасхальных посланий архиепископа, говоря так: «Ты соединяешь философию с ораторским красноречием и совмещаешь для нас Демосфена с Платоном» (Блж. Иероним Стридонский. Письмо 82. К Феофилу // Творения блаженнаго Иеронима Стридонскаго. Ч. 2. Киев, 1894. С. 383). Учитывая необходимый «политес», который блж. Иероним должен был соблюдать в отношении к могущественному архиерею, вряд ли в этих словах можно видеть одну только лесть.

высказывать только более или менее вероятные предположения. Сам он на Ефесском Соборе заявлял: «Мы никогда не держались мнений ни Аполлинария, ни Ария, ни Евномия, но с детства изучали Священное Писание и воспитаны под руководством православных и святых отцов»¹. Вероятно, этими словами св. Кирилл указывает на свое домашнее христианское воспитание, которое было неразрывно связано с регулярным посещением храма и соответствующей катехизацией. Основной частью подобного воспитания было постоянное внимание, обычно уделяемое слову Божию². Далее, очень возможно, что св. Кирилл обучался и в знаменитом огласительном училище Александрии, которое такие выдающиеся дидакалы, как Климент Александрийский и Ориген, подняли на уровень богословской академии. В дни молодости св. Кирилла здесь преподавал известный Дидим Слепец (ум. 398). Церковный историк Сократ отзываясь о нем так: «Тогда процветал дивный, красноречивый и славный всякою ученостью муж Дидим. Еще в молодых летах, знакомясь с первыми основаниями учения, он подвергся глазной болезни и, страдая глазами, потерял зрение. Но Бог вместо чувственных очей дал ему разумные, ибо чему не мог выучиться при помощи глаз, тому научился посредством слуха. Быв с детства весьма способен и имея прекрасную душу, он опередил и тех, у которых, кроме способностей, было еще острое зрение. Дидим легко изучил правила грамматики, риторике научился еще скорее. Перешедши же к наукам философским, он дивно усвоил

¹ Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. СПб., 1996. С. 312.

² См.: «Учители Церкви внушали отцам и воспитателям, чтобы занятие Писанием непременно входило в состав христианского воспитания. Кроме того, что отец семейства должен был заниматься Писанием в кругу своих детей, дети и сами должны были изучать Писание как науку самую важную и необходимую для них» (*Кастальский Д. О домашнем чтении слова Божия у христиан первых веков. М., 1876. С. 18*).

диалектику, арифметику, музыку — вообще все науки философов слагал в душе так, что легко мог противостоять тем, которые изучали их при помощи глаз. Да и не только это, но и Божественное учение Ветхого и Нового Заветов знал он так хорошо, что издал много книг». Сократ передает и слова, сказанные преп. Антонием Великим Дидиму: «Не смущайся, Дидим, что лишился чувственного зрения, ибо у тебя не стало глаз, которыми смотрят комары и мошки; лучше радуйся, что имеешь глаза, которыми смотрят Ангелы, которыми созерцается Бог и воспринимается свет Его»¹. Став во главе огласительного училища, Дидим развил «необыкновенную деятельность по всем отраслям, — деятельность, поставляющую его почти наряду с Оригеном, защитником и последователем которого он был»². Трудно предположить, что св. Кирилл не посещал лекций этого знаменитого экзегета и богослова, к которому стекались ученики со всего света и у которого учились св. Григорий Богослов, блж. Иероним Стридонский и Руфин Аквилейский.

Однако обучение у Дидима требовало уже определенной подготовки, и св. Кирилл, несомненно, прошел обычную для того времени школьную рутину³. Исследователи

¹ См.: *Сократ Схоластик*. Церковная история. М., 1996. С. 192–193.

² *Дмитриевский В.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 261.

³ Обычно она состояла из четырех этапов: «...для получения полного “свободного” образования грек должен был пройти следующие ступени обучения: во-первых, школу “грамматиста”, где его учили грамоте; во-вторых, школу “грамматика”, где его учили литературе и вместе с тем сообщали элементарные сведения из всех *ἐγκύκλια μαθήματα*; в-третьих, школу ритора, которая занимала промежуточное положение между средним и высшим образованием и представляла аналогию средневековому “факультету искусств” (*facultas artium*); наконец, в-четвертых, школу философа, в которой, кроме философии, снова преподавались связанные с ней *ἐγκύκλια μαθήματα*, но уже в научной постановке» (*Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы

обнаруживают в творениях св. Кирилла вполне приличное знание многих дисциплин, составляющих предмет среднего образования того времени, и соответствующее этому этапу знание античных классиков (Гомера, Гесиода и пр.)¹, а поэтому с достаточным основанием можно предполагать, что школу ритора он закончил. Трудно сказать, изучал ли св. Кирилл круг философских дисциплин, знаменующих собой высшее образование той эпохи. В его время в Александрии блистала известная Ипатия, удивлявшая своих современников умом и познаниями, причем к этому «присоединялось удивление ее замечательной красотой, целомудрию и женственной скромности»². Однако нет никаких сведений (и даже намеков на них) относительно того, что св. Кирилл каким-то образом поддавался философско-женственному обаянию этой знаменитости, под которым, например, находился всю жизнь его современник Синесий. Но полностью исключать факт влияния Ипатии на св. Кирилла также нельзя; впрочем, если это влияние и имело место, то оно играло незначительную роль³. Что не подлежит сомнению, так это достаточно серьезная

в древней Церкви III–VI вв. // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. 1998. С. 9). На латинском Западе структура образования была аналогичной, и многие западные отцы Церкви проходили (хотя и не полностью) ту же рутину. См.: *Садов А.* Влияние образования и литературных вкусов времени на язык древних западных христиан // *Христианское чтение.* 1915. № 3. С. 285–303 (о структуре образования см. с. 294–295).

¹ Подробно см.: *Лященко Т.* Св. Кирилл. С. 28–43; *Du Manoir de Juaye H.* Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1944. P. 17.

² *Остроумов А.* Синезий Философ, епископ Птолемаидский. М., 1879. С. 38.

³ Т. Лященко здесь, как и в некоторых других случаях, излишне категоричен: «...ничто нам не препятствует допустить, что громадную эрудицию в области философии св. Кирилл приобрел от Ипатии» (*Лященко Т.* Св. Кирилл. С. 47).

философская культура св. Кирилла¹. Он неоднократно цитирует античных философов (досократиков, Платона, Аристотеля и др.), хотя практически не ссылается на современных ему языческих мыслителей (исключение — Юлиан Отступник)²; и не просто цитирует, но активно использует арсенал их всеоружия в полемике с самим язычеством³. И, выступая против язычников, святитель проявляет себя вполне компетентным апологетом, самостоятельно изучившим сочинения своих оппонентов, а не просто плагиатором, почерпывающим всю свою аргументацию из вторых рук⁴. Естественно, что центром мирозерцания св. Кирилла, как и всех отцов Церкви, являлось богословие, а философия (в узком смысле слова) находилась на периферии этого мирозерцания⁵, но в качестве такого периферийного

¹ Хотя ему иногда отказывают в праве называться философом, считая, что он обладал качествами экзегета (*bibliste*) и богослова, но не эрудита (*d'un lettre*) и философа (см.: *Liebaert J. Saint Cyrille d'Alexandrie et la culture antique // Mélanges de Science Religieuse. T. 12. 1955. P. 21*).

² См.: *Labelle J. M. Saint Cyrille d'Alexandrie. Témoin de la langue et de la pensée philosophique au V-e siècle // Revue des Sciences Religieuses. T. 52. 1978. P. 135–158*.

³ «В сочинениях св. Кирилла нередко можно встретить защиту христианства от нападения языческой философии, причем для защиты и для нападения на самих язычников он часто прибегает к тем же философам, которыми пользовались и язычники. Отвечая Юлиану в своем сочинении против него, почему христиане изучают греческих писателей, св. Кирилл развивает целую систему взаимоотношения языческой мудрости и христианского ведения: хотя Св. Писание заключает в себе все, что нужно знать христианину в области религиозно-нравственной, однако он должен изучать и языческих философов, чтобы языческой мудростью пользоваться для защиты христианских истин и для борьбы с языческой мудростью» (*Лященко Т. Св. Кирилл. С. 44–45*).

⁴ См.: *Grant R.M. Greek Literature in the Treatise De Trinitate and Cyril's Contra Julianum // Journal of Theological Studies. Vol. 15. 1964. P. 269–279*.

⁵ См. диссертацию: *Herbersperger J. N. Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien. Eine Analyse ihres philosophischen Ertrags. München, 1924. S. 31*.

явления она составляла важный момент многих его умозрений. Безусловно, от природы св. Кирилл обладал мощным и глубоким умом философического характера, который он еще и постоянно упражнял навыком напряженной работы мысли. Поэтому, получив первоначальные философские знания, например в той же школе Дидима, он мог в дальнейшем успешно пополнять эти знания путем самостоятельного изучения.

Но, конечно, в основе всего формирования личности св. Кирилла лежало Священное Писание и Предание отцов Церкви. Согласно констатации Т. Лященко, «можно сказать без особого преувеличения, что почти каждую свою мысль он старается подтвердить изречением из слова Божия»¹; как и многие святые отцы, Писание св. Кирилл знал, скорее всего, наизусть. Весьма обширна и начитанность св. Кирилла в древнецерковной письменности: его творения обнаруживают знакомство с произведениями многих не только восточных, но и западных отцов и учителей Церкви². Не случайно Север ибн аль-Мукафа³ в своей «Истории александрийских патриархов», повествуя о Феофиле, говорит, что он весьма любил племянника и благодарил Бога за то, что Тот послал ему духовного сына, возросшего в благодати и мудрости. Далее Север замечает, что св. Кирилл никогда не прекращал изучать богословие и размышлять над словами

¹ Лященко Т. Св. Кирилл. С. 49.

² Там же. С. 54. Впрочем, знание латинского богословия у св. Кирилла ограничивается краткими цитатами из свв. Киприана и Амвросия; прослеживается также влияние толкований блж. Иеронима. Насколько св. Кирилл был знаком с латинским языком, установить трудно, но вряд ли знание его было глубоким. См. предисловие Л. Р. Викхама: *Cyril of Alexandria. Select Letters*. P. XV–XVI.

³ Об этом арабском христианском авторе второй половины X века см.: Лоллий (Юрьевский), архиеп. Александрия и Египет // Богословские труды. Сб. 18. 1978. С. 163–168.

учителей Православной Церкви: Афанасия, Дионисия, Климента Римского, Евсевия, Василия, епископа Армении (?), и Василия, епископа Каппадокии¹. Причем «изучение Священного Писания и творений живших прежде отцов и учителей Церкви сопровождалось у Кирилла глубоким и серьезным размышлением. Кирилл обдумывал каждую строку Писания; всякую догматическую мысль он старался прочно и незыблемо утвердить на непререкаемом авторитете Откровения»². Подобным серьезным отношением и к Священному Писанию, и к творениям древне-церковных писателей св. Кирилл во многом обязан, как можно предполагать, своим пятилетним пребыванием у нитрийских монахов. Об этом пребывании свидетельствует тот же Север ибн аль-Мукафа³, который говорит, что Феофил послал племянника на «Нитрийскую гору», в «пустыню святого Макария». И св. Кирилл провел пять лет в монастырях, читая книги Ветхого и Нового Заветов; Феофил вручил его мудрому Серапиону, которому вменялось в обязанность наставлять молодого человека в «церковных учениях», то есть в «истинных учениях Божиих». Сомневаться в подлинности этого свидетельства нет серьезных оснований, и можно предполагать, что в Нитрийскую пустыню св. Кирилл прибыл приблизительно в 394–395 годах. К этому времени преп. Макарий Египетский уже скончался († 390), но вполне возможно,

¹ Правда, тут же Север отмечает, что св. Кирилл никогда не следовал учению Оригена и никогда не брал в руки его книги, а когда слышал, что какой-нибудь верующий читал Оригена, то осуждал и отлучал его от Церкви. Однако последнее предложение не вызывает никакого доверия в силу изложенных ниже причин. См.: *Severus ibn Al-Muqaffa. History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* / Ed. by V. Evetts // *Patrologia Orientalis*. T. I, fasc. 4. Paris, 1948. P. 429.

² *Миролюбов А.* Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889. С. 15.

³ *Severus ibn Al-Muqaffa.* Op. cit. P. 427–428.

что св. Кирилл застал еще в живых преп. Макария Александрийского († 394), пребывающего обычно в Келлиях¹. Что же касается Серапиона, то у Севера подразумевается, скорее всего, Серапион Великий, упоминаемый Созоменом среди святых египетских подвижников²; о нем есть также краткие свидетельства у блж. Иеронима и преп. Палладия Еленопольского³. К сожалению, мало что известно об этом Серапионе: черты его личности и мирозерцания почти полностью стерлись в исторической памяти, оставшись запечатленными только в вечной Книге жизни на небесах⁴.

Можно с достаточной долей вероятности предположить, что в Нитрии (понимая это монашеское поселение в широком смысле, то есть включающим в себя Келлии и Скит) св. Кирилл общался и с теми выдающимися подвижниками, которые позднее были причислены к так называемым оригенистам. Из них наиболее известным был, несомненно, Евагрий Понтийский (ум. 399)⁵. Один из самых образованных людей своего времени, глубокий мыслитель и строгий подвижник, он являлся

¹ О них см.: Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 138–145.

² См. рус. пер.: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. С. 192.

³ Блж. Иероним называет его, говоря о путешествии по Египту своего друга — подвижницы Павлы. См.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 3. Киев, 1880. С. 33. Палладий говорит о нем, повествуя о своем посещении Нитрии и о пребывании там преп. Мелании Старшей. См.: *The Lausiac History of Palladius*. Vol. II / Ed. par C. Butler. Cambridge, 1904. P. 125, 134.

⁴ В связи с распространенностью имени «Серапион» в Египте той эпохи трудно сказать, был ли старец, у которого проходил послушание св. Кирилл, тождествен тому подвижнику, с которым встречался преп. Иоанн Кассиан Римлянин, называющий его «особенно отличающимся даром рассуждения». См.: *Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин*. Писания. Сергиев Посад, 1993. С. 240.

⁵ Подробно о нем см. наше предисловие: Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 5–74.

не только автором аскетических и богословских сочинений, но и был весьма тонким экзегетом¹. Феофил явно благоволил к нему и, как свидетельствует коптская редакция «Лавсаика», собрался даже сделать его епископом Тмуисским, но Евагрий, считая себя недостойным подобной высокой чести, на некоторое время удалился из Египта². Своего племянника архиепископ, безусловно, мог поручить опеке столь выдающегося мужа, бывшего к тому же учеником обоих Макариев (Египетского и Александрийского). Единомышленниками и друзьями Евагрия являлись братья-подвижники, прозванные за высокий рост «длинными братьями», которые также славились святостью своей жизни. Одного из них, Аммония, Созомен характеризует так: «Говорят, что этот Аммоний достиг высоты любомудрия, мужественно побеждал удовольствие и самоугождение и был весьма учен, так что перечитал Оригена, Дидима и других духовных писателей, и от юности до кончины не вкушал ничего, бывшего на огне, кроме хлеба». Феофил и Аммония хотел рукоположить во епископа, но тот отсек себе ухо, чтобы избежать этой участи (за что и был прозван Безухим)³. Однако другого из «длинных братьев», Диоскора, Феофилу удалось приблизить к себе и сделать впоследствии епископом Гермополя. Подобная благосклонность Феофила

¹ Об этом свидетельствуют два недавно изданных его экзегетических произведения. См.: *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes* / Ed. par P. Géhin // *Sources chrétiennes*. № 340. Paris, 1987; *Évagre le Pontique. Scholies à l'Écclésiaste* / Ed. par P. Géhin // *Sources chrétiennes*. № 397. Paris, 1993. Толкования Евагрия выдержаны в традиционном для Александрийской школы духе с ее акцентами на значимости духовно-иносказательной («анагогической») экзегезы; они вполне созвучны толкованиям Климента Александрийского, Оригена и Дидима Слепца.

² См.: *Quatre ermits égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque* / Ed. par G. Bunge et A. de Vogüé. Abbaye de Bellefontaine, 1944. P. 162.

³ См.: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 449.

к этим братьям-монахам позволяет думать, что и св. Кирилл не остался вне сферы влияния их.

Пятилетнее пребывание будущего святителя в Нитрийской пустыне наложило, вне всякого сомнения, сильнейший отпечаток на всю личность и мировоззрение его. Можно вполне согласиться с суждением Т. Лященко: «Под сильным и благотворным влиянием скитской жизни не только окрепла воля св. Кирилла, но и завершилось его образование, а именно изучение Св. Писания»¹. Прервано его пребывание здесь, вероятнее всего, разгоревшимися «оригенистскими спорами», начатыми еще в 70-х годах IV века непримиримым оппонентом Оригена св. Епифанием Кипрским², к которому впоследствии присоединился и блж. Иероним, бывший дотоле почитателем александрийского богослова³. До Египта эти споры докатились позднее (в 399 г.) и обрели форму столкновения между «антропоморфитами» и «оригенистами». В основе данного столкновения лежала глубинная проблема понимания образа Божия в человеке⁴, но оно имело также евхаристический контекст и было связано с учением о молитве⁵.

¹ Лященко Т. Св. Кирилл. С. 68.

² Немалую роль в его оппозиции Оригену играло совсем иное понимание подвижничества и духовной жизни, чем то, которое проследживается у александрийского мыслителя. См.: Lyman J. R. The Making of a Heretic: The Life of Origen in Epiphanius *Panarion* 64 // *Studia Patristica*. Vol. 30. 1997. P. 445–451.

³ См.: Histoire de l'Église. Т. 4. De la mort de Théodose a l'élection de Grégoire le Grand. Paris, 1937. P. 31–46.

⁴ На сей счет см. две статьи отца Георгия Флоровского (хотя некоторые его положения и выводы, по нашему мнению, требуют определенной корректировки): *Флоровский Георгий, прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 303–353.

⁵ См.: Clark E. A. The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton, 1992. P. 43–84. Отзвук этих споров раздался в Верхнем Египте в середине V в., когда известный коптский подвижник Шенуте также выступил против «оригенистов», учение которых на самом деле представляло экзотическую смесь отдельных

Феофил, державшийся первоначально стороны «оригенистов», затем резко изменил свою позицию, поддержав «антропоморфитов» (представляющих большинство нитрийских монахов), и осудил бывших своих сторонников, подвергнув их весьма суровым и жестоким гонениям¹. Насколько Александрийский архиепископ был искренен в такой *volte-face*, приходится сомневаться²; скорее всего, он сделал подобный резкий поворот, исходя из чисто церковно-политических соображений³. Сам св. Кирилл также вряд ли был на стороне «антропоморфитов», ибо в своих позднейших сочинениях достаточно резко полемизирует против их понимания образа Божия в человеке, придерживаясь в данном вопросе старой александрийской традиции, восходящей к Клименту Александрийскому и Оригену (образ Божий — в духовном и разумном начале человека)⁴. Во всяком случае, Нитрию он вынужден

идей Оригена с представлениями, заимствованными из маркионитства и манихейства. См.: *Grillmeier A. La «peste d'Origène», Soucis du patriarche d'Alexandrie dus à l'apparition d'origénistes en Haute Égypte (444–451) // Alexandrina. Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert. Paris, 1987. P. 221–237.*

¹ См.: *Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 160–162.*

² Сократ сообщает, что спустя некоторое время после споров Феофил, «совсем не скрываясь, начал снова усердно читать Оригена. Кто-то спросил его, почему он с любовью занимается теперь книгами, которые прежде отвергал. На это Феофил дал такой ответ: “Сочинения Оригена подобны лугу, усеянному цветами всякого рода; если среди них я нахожу что-то хорошее, то срываю, а что кажется мне тернистым, то оставляю, как колючее”» (*Сократ Схоластик. Церковная история. С. 260*).

³ В своих «Пасхальных посланиях» 401 и 404 годов Феофил осудил лишь аллегоризм Оригена; по мнению одного исследователя, это был тот минимум уступок, на который мог пойти архиепископ пред грозной силой большинства нитрийских монахов. См.: *Favale A. Teofilo d'Alessandria. Torino, 1958. P. 194.*

⁴ См.: *Burghardt W. J. The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria. Woodstock, 1957. P. 21–23.*

был покинуть (вероятно, в 399 г.): «...положение его, как племянника Феофила, было бы здесь слишком неудобным; и если у него была мысль возвратиться в Александрию, то естественней всего ему было привести ее в исполнение именно в это время»¹.

События дальнейшей жизни св. Кирилла с трудом поддаются реконструкции. В «Александрийских синаксариях» содержится свидетельство, что Феофил поручил племяннику чтение и толкование Священного Писания², рукоположив его, вероятно, в чин чтеца. В свите своего дяди молодой Кирилл предпринимает путешествие в Константинополь, где участвует в печально известном соборе «При дубе» (403), низложившем св. Иоанна Златоуста, не играя здесь, естественно, по молодости лет и по скромному своему положению, никакой роли³. От периода

¹ Лященко Т. Св. Кирилл. С. 85. Отношение св. Кирилла к указанным спорам этот автор характеризует так: «Как питомец Александрийской школы, ученик Дидима, писавшего даже особое сочинение в защиту Оригена, св. Кирилл, конечно, не мог быть врагом Оригена, а тем более сторонником «антропоморфитов». Он не имел возможности открыто высказать свои убеждения по этому предмету, но не мог по своей натуре и убеждениям лицемерно соглашаться с Феофилом, а тем более поддерживать его своекорыстную деятельность. Он просто отошел от всей этой грязной истории» (Там же. С. 93). Север ибн аль-Мукафа свидетельствует, что св. Кирилл возвратился в Александрию по вызову Феофила. См.: *Severus ibn Al-Muquaffa*. Op. cit. P. 428.

² Это свидетельство приводится в предисловии: *Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales*. Т. I. P. 21.

³ Вина этого осуждения обычно целиком возлагается на Феофила, и обычно историки не жалеют черных красок для изображения его личности. См., например: «Хитрый, корыстный и мстительный, Феофил весьма ценил расположение гражданской власти и не останавливался ни перед чем, чтобы снискать его» (Понов И. В. Святой Иоанн Златоуст и его враги. Сергиев Посад, 1908. С. 91). Ср. также: «Феофил Александрийский с первого взгляда вполне верно понял св. Златоуста. Этот царедворец и застарелый политик по первому впечатлению угадал в нем вечного врага себе подобных, человека независимого и идеалиста,

жизни св. Кирилла в 403–412 годах не сохранилось никаких известий, и детали его биографии покрыты мраком. Иногда предполагается, что около 405 года он был рукоположен во пресвитера¹, но это остается только чистой гипотезой. Можно лишь высказать догадку, что св. Кирилл был помощником своего дяди, стяжая все возрастающий авторитет и влияние в Египетской церкви. Дальнейшие события свидетельствуют об этом.

2. Архиепископское служение св. Кирилла в период до несторианских споров (412–428)

Феофил скончался в октябре 412 года, и его смерть сразу же породила раздоры в Александрийской церкви по поводу избрания нового архиепископа. Сократ описывает это так: «Одни хотели возвести на престол архидиакона Тимофея, а другие — Кирилла, сына сестры Феофила. Во время происшедшего по этому случаю народного смятения сторону Тимофея поддерживал военачальник Абунданций. Посему Кирилл возведен был на престол уже в третий день по смерти Феофила и вступил на епископство с большей властью, чем Феофил, ибо с его времени александрийское епископство выступило за пределы священнического сана и начало

и св. Иоанн был неизбежно осужден на борьбу и не менее неизбежно на поражение» (*Пуш Э.* Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени. СПб., 1897. С. 26). Однако, при несомненной вине Феофила в деле Златоустого отца и его неблагоприятной роли в деле осуждения его, вряд ли можно описывать личность этого Александрийского архиепископа в одно-тонных мрачных цветах: человеком он был, судя по всему, сложным и неодноплановым, а его деятельность в качестве архипастыря также не может быть подвергнута однозначной оценке.

¹ *Лященко Т.* Св. Кирилл. С. 103.

самовластно распоряжаться делами»¹. Как видно из этого сообщения, государственная власть в лице Абунданция, бывшего командующим военными силами Египта (вероятно, с титулом «комита военных дел Египта» — *comes [rei militaris] Aegypti*), не стояла на стороне св. Кирилла, но его поддерживала основная часть клира и мирян, которая и поспешила с хиротонией («в третий день по смерти Феофила»). Спорить было из-за чего, ибо издавна Александрийский архиепископ обладал самыми широкими полномочиями: «...все епископы Египта и прилегающих стран подчинялись Александрийскому епископу как своему главе. Власть его была обширна и развилась весьма рано»². Под управлением его находилось огромное количество епархий (и даже несколько митрополий), приходо-в и монастырей³; он был по своему влиянию и значению часто первым человеком в Египте и далеко не последним во всей империи. Подобная широкая власть таила в себе много соблазнов, а потому для подлинно христианского архипастыря возникала насущная необходимость умело и осторожно ею пользоваться. Бремя этой власти св. Кирилл взвалил на свои плечи, будучи еще сравнительно молодым человеком (32–37 лет).

Сам святитель в полной мере осознавал высокую ответственность своего служения. В этом плане примечательно его первое «Пасхальное послание», датирующееся

¹ *Сократ Схоластик*. Церковная история. С. 273.

² *Гидулянов П.* Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905. С. 215.

³ «Уже при Афанасии насчитывалось в Египте больше 10 епископов. Кирилл уже имел под своим ведением 10 митрополитов. Город был наполнен церквями и монастырями, священниками и монахами: его архипастырь, часто выступающий с именем архиепископа и папы, имел в своих руках также и широкую гражданскую власть» (Александрия // Православная богословская энциклопедия. Т. I. Петроград, 1900. С. 510).

414 годом¹. Здесь он прежде всего воздает должное своему предшественнику и дяде, называя его «славной и всечестной памяти отцом нашим Феофилом», а тем самым как бы намекает на определенную преемственность и связь своего архипастырства с его служением. Затем он говорит, что священническое служение, выпавшее на его долю, предполагает обязанность проповедничества (*τὸ κηρύττειν*), и он, внимая глаголам Апостола (*горе мне, если не благовестую!* — 1 Кор. 9, 16), вынужден, преодолевая свой страх, выступить на этом поприще². Таким образом, в качестве одной из основных обязанностей архипастыря св. Кирилл считал служение пастве словом; и следует отметить, что во все время своего архиепископства он усердно исполнял это служение. Но не только: Север ибн аль-Мукафа сообщает, что первым делом св. Кирилла после хиротонии было поставление священников в пустующие храмы своей

¹ О пасхальных посланиях в древности см. наблюдение А. Миролюбова: «Обычай возвещать пасхальными посланиями день празднования будущей Пасхи был общим обычаем в древней Церкви; он существовал в некоторых церквях (как, например, Александрийской) еще до Первого Вселенского Собора. Со времени же последнего, когда утверждено было единовременное по всем церквам мира празднование Пасхи, рассматриваемая обязанность возложена была на всех митрополитов и архиепископов. Но так как постановление о единовременном праздновании Пасхи требовало точного и правильного определения дня празднования Пасхи в каждом году (ибо предварительных пасхальных таблиц не было до Феофила), то тем же Никейским Собором было предписано Александрийским архиепископам ежегодно определять день празднования следующей Пасхи и давать об этом знать Римскому епископу» (Миролюбов А. Указ. соч. С. 74–75). Однако, как считает Т. Лященко, сохранившиеся «Пасхальные послания» св. Кирилла на самом деле являются проповедями, которые он «произносил ежегодно пред наступлением Великого поста с целью преподать пастве соответствующее времени наставление и оповестить пасомых о времени празднования Пасхи и связанных с нею праздников и церковных времен» (Лященко Т. Св. Кирилл. С. 180).

² См.: *Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales*. Т. I. P. 148–150.

обширной епархии, чтобы нигде паства не оставалась без духовного окормления¹. Другим делом его были строгие меры против раскольников новациан (новатиан)²; по свидетельству Сократа, «Кирилл тотчас же запер бывшие в Александрии новацианские церкви и взял всю их священную утварь, а епископа их Феопемпта лишил всего, что имел»³.

Тот же Сократ сообщает и об еще одном значительном событии, происшедшем в начале архиепископства св. Кирилла (ок. 414 г.), но на этот раз связанном с иудеями (александрийская диаспора их издавна была самой многочисленной и влиятельной в Римской империи)⁴. Согласно Сократу, между александрийской чернью и иудеями произошло столкновение, вызванное театральными зрелищами, происходящими часто в субботу — день, как известно, священный для правоверных иудеев; но значительная часть александрийских евреев не могла устоять перед соблазном зрелищ и даже в этот день посещала их. В этот же день городской префект Орест имел обыкновение обнародовать свои распоряжения в театре. В один из таких дней среди толпы народа присутствовал некий Иеракс, школьный учитель («грамматик») и «пламенный

¹ *Severus ibn Al-Muqaffa*. Op. cit. P. 430–431.

² Об этом расколе, восходящем еще к доникейской эпохе, см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. М., 1994. С. 380–383.

³ *Сократ Схоластик*. Церковная история. С. 273. Кстати сказать, самого Сократа подозревают иногда в симпатиях к новацианам. См.: *Chesnut G. F.* The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius. Paris, 1977. P. 176. Правда, порой симпатии к данным раскольникам объясняют вообще широкой терпимостью и снисходительностью этого церковного историка к «гетеродоксии». См.: *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998. С. 140.

⁴ Анализ данного происшествия см. в кн.: *Wilken R. L.* Judaism and the Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria Exegesis and Theology. New Haven; London, 1971. P. 54–68.

слушатель епископа Кирилла», который чем-то возбудил находящихся в театре иудеев, и они воззвали к присутствующему здесь же Оресту. А ему «и прежде ненавистно было владычество епископов — частью потому, что они отнимали много власти у поставленных от царя начальников, а особенно потому, что Кирилл хотел иметь надзор и над его распоряжениями. Итак, схватив Иеракса, он всенародно в театре подверг его мучениям. Узнав об этом, Кирилл позвал к себе знаменитейших из иудеев и, вероятно, грозил им, если они не перестанут возмущаться против христиан». Однако иудеи, «будучи всегда и везде врагами христиан», не успокоились: в одну из ночей, распространив по городу слух, что горит одна из александрийских церквей, и сделав для себя условные знаки, они устроили кровавое побоище выбежавших на улицу и ни о чем не подозревающих христиан. В ответ на такое злодейство архиепископ изгнал из Александрии иудеев, что привело к открытому конфликту его с префектом (оба отправили жалобы императору). Тем не менее архиепископ делал попытки к примирению, но глава города отвергал их. «Тогда Кирилл взял и держал перед ним книгу Евангелие, думая хотя этим пристыдить его, однако и такая мера не смягчила префекта». Конфликт разгорался все больше и больше; на помощь св. Кириллу пришли нитрийские монахи: вступив в город в числе около 500 человек, они встретили префекта и «называли его жертвоприносителем, язычником и многими другими позорными именами. Префект, подозревая в этом козни со стороны Кирилла, закричал, что он христианин и крещен Константинопольским епископом Аттиком. Но монахи не слушали слов его, и один из них, по имени Аммоний, ударил Ореста камнем в голову, так что он весь облился кровью, текшей из раны, а его телохранители, кроме немногих, все разбежались и скрылись в толпе, боясь, что и их побьют камнями». На помощь Оресту сбежались горожане, разогнали

монахов, а Аммония схватили и отдали в руки префекта, который «на основании законов» замучил его до смерти. Архиепископ же взял тело Аммония и «положил в одной из церквей и, переименовав ему имя, назвал его Фавмасием, чтобы считали его мучеником и прославляли в Церкви его великодушные, как подвиг за благочестие. Однако люди скромные, хотя и христиане, не одобрили этой Кирилловой ревности, ибо знали, что Аммоний понес наказание за свое безрассудство и умер в мучениях не потому, что был принуждаем к отречению от Христа. Итак, сам Кирилл своим молчанием мало-помалу привел это дело в забвение. Но злая вражда между Кириллом и Орестом даже и здесь не остановилась. Угасил ее другой подобный упомянутым случай». И Сократ переходит к повествованию об убийстве Ипатии, происшедшем в 415–416 годах. По его словам, против нее «вооружилась тогда зависть. Так как она часто беседовала с Орестом, то ее обращение с ним подало повод к клевете, будто бы она не позволяла Оресту войти в дружбу с Кириллом. Посему люди с горячими головами под начальством некоего Петра однажды сговорились и подстерегли эту женщину. Когда она возвращалась откуда-то домой, они стащили ее с носилок и привлекли к церкви, называемой Кесарион, потом, обнажив ее, умертвили черепками, а тело снесли на место, называемое Кинарон, а там сожгли. Это причинило немало скорби и Кириллу, и Александрийской церкви, ибо убийства, распри и все тому подобное совершенно чуждо мыслящим по духу Христову»¹.

В этом повествовании Сократа много неясностей и умолчаний относительно деталей (которых, возможно, он и сам не знал), но несомненно, что все три события, происшедшие в первые годы архипастырского служения св. Кирилла, объединяются им в едином контексте

¹ См.: *Сократ Схоластик*. Церковная история. С. 277–280.

противостояния церковной и светской властей в Александрии. Сам этот церковный историк явно не симпатизирует св. Кириллу (хотя стремится соблюсти должную объективность), и следует признать, что его видение смут в Александрии во многом определило и оценку их у современных ученых, которые довольно часто склонны обвинять св. Кирилла в узурпации гражданской власти и деспотизме¹. Но подобного рода оценки зиждутся, как правило, на представлении о Церкви как о некоем обществе, отличном от государства, — представлении, характерном для Нового времени, но совершенно чуждым для эпохи св. Кирилла. Ибо уже в эту эпоху активно шел процесс формирования «Христианского содружества», завершившийся несколько позднее. А существенной чертой данного «содружества» было, по словам отца Георгия Флоровского, то, что «Церкви и государства как двух разных обществ просто не существовало». Если и происходил конфликт между светской и духовной властями, то он «происходил между двумя “силами” одного и того же общества, отчего и был таким напряженным и острым». Кроме того, «хотя Империя как таковая не подчинялась Иерархии, она все же подчинялась Церкви, которая была установлена Богом для хранения Его истины. Другими словами, царство было “законно” только *внутри* Церкви. Во всяком случае, оно было строго подчинено вере Христовой, определялось наставлениями Апостолов

¹ См., например: *Griggs C. W. Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C. E. Leiden, 1991. P. 190–192.* См. также суждение русского византиниста Ю. А. Кулаковского о «властолюбии» Кирилла и о том, что он «раздражал иудейскую общину своими угрозами» (как будто она не раздражала его своими насилиями!); согласно этому ученому, и убийство Ипатии «легло неизгладимым пятном на память Кирилла». См.: *Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. 1. СПб., 1996. С. 195–196.* Число подобного рода отрицательных суждений о роли св. Кирилла в указанных событиях можно было бы значительно приумножить.

и отцов и в этом смысле “ограничивалось” ими»¹. Именно ориентируясь на подобную «законность» и действовал св. Кирилл, хотя его действия определялись во многом конкретной ситуацией с ее многими неизвестными для нас нюансами². Нет сомнений в том, что прежде всего этими действиями руководила ответственность пастыря за свое словесное стадо, которое оказалось в сложном положении, когда пожар страстей охватил город.

Это чувство ответственности прослеживается в трех упомянутых случаях. Если обратиться к строгим мерам св. Кирилла в отношении к новацианам, то здесь прежде всего следует учитывать весьма запутанную проблему границ, отделяющих раскол от ереси, — ту проблему, которая постоянно возникала и возникает в истории Церкви³. Древние ереси, появившиеся в первые века христианства, однозначно рассматривались Церковью как нехристианство, однако такая ясность отсутствовала в вопросе о расколах. И именно «новацианство заставило Церковь дать себе ясный отчет по этому вопросу»⁴. Дан был он

¹ См.: *Флоровский Георгий, прот.* Догмат и история. С. 266–268.

² Например, неясна ситуация с убиенным монахом Аммонием: вполне возможно, что в свалке, происшедшей вокруг префекта, не он бросил роковой камень, а таким образом — был невинным. Тогда действия св. Кирилла становятся понятными.

³ См., например, рассуждения свт. Феолипта (XIV в.), считающего, что раскол бывает порой хуже ереси: *Сидоров А. И.* Святитель Феолипт Филадельфийский. Его эпоха и его учение о Церкви. (На материале «Двух Слов против арсенитов») // *Альфа и Омега.* 1998. № 3 (17). С. 101–103. Примечательно, что свт. Феолипт высказывал подобные мысли, имея дело с расколом арсенитов, типологически сходным с новацианским расколом.

⁴ *Суворов И.* Объем дисциплинарного суда и юрисдикция Церкви в период Вселенских Соборов. Ярославль, 1884. С. 33. См. дальнейшее рассуждение этого ученого: «В новацианстве Церковь имела пред собою партию, которая ни одного существенного пункта христианского не изменяла, отделение которой от кафолической Церкви было не чем иным, как отделением от отдельного епископа, уклонение которой

как раз ко времени св. Кирилла, ибо тогда «коренными пунктами своего учения (отрицанием покаяния, власти священства вязать и решить, учением о безусловной зависимости благодати священства от личных качеств его носителя) новацианство в корне разрушало законность иерархии и всей вообще церковной организации». Поэтому не случайно «законом Гонория новациане приравниваются к еретикам»¹. А к еретикам в рассматриваемую эпоху относились весьма строго. Начиная с царствования Феодосия Великого они, как известно, постоянно урезывались в гражданских правах, а часто поставлялись фактически вне закона².

Что же касается столкновения иудеев и христиан в Александрии, то можно отметить, что «еврейский вопрос» имеет глубокие корни в античности. В целом языческий Рим был терпим к иудаизму, ограждая его бытие законами, хотя материальное могущество евреев и их влияние на политическую жизнь империи периодически

от взгляда кафолического христианства состояло лишь в том, что она твердо настаивала на тех дисциплинарных принципах, за которые доселе сами кафолики высказывались, хотя и не с прямою решительностью. Спрашивалось: будет ли кафолическая Церковь утверждать свою исключительность и в отношении к этому, отделенному от нее, христианскому обществу? Ее понятие требовало этого; но христианское чувство, любовь и даже разум (который не мог указать реального различия между новацианским христианством и кафолическим) говорили против. Чему было следовать: понятию или чувству? Отказаться от исключительности Церкви значило вместе с тем отказаться от ее единства, а следовательно, тем самым объявить и христианское общение само за нечто несущественное, а между тем в христианском общении, как во всяком общении, лежит требование единства, не только внутреннего, но и внешнего. Допущение подобного отказа Церковью было бы самоубийством» (*Суворов И.* Объем дисциплинарного суда и юрисдикция Церкви в период Вселенских Соборов. Ярославль, 1884. С. 33–35).

¹ *Лященко Т.* Св. Кирилл. С. 123–124.

² См.: *Васильев А. А.* История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.). СПб., 1998. С. 136.

вызывали стихийные бунты язычников. Подобное терпимое отношение к иудаизму объяснялось во многом уважением к традиционным и национальным религиям, присущим римской государственности: его не поколебали даже известные иудейские восстания и разрушение Иерусалима¹. Христианский Рим первоначально продолжал (с некоторыми колебаниями) данную традицию, и даже такой христоролюбивейший государь, как Феодосий Великий, «не отнял у евреев свободы религиозных обнаружений, не лишил их старых привилегий, хотя епископы побуждали императора перейти в наступательную политику против евреев и настраивали массы в таком же духе, что вело только к смутам. Феодосий решительно стал на сторону справедливости, и только сила Церкви в некоторых случаях заставляла его идти на уступки»².

¹ И после них Рим «продолжал смягчать в пользу синагог законы, направленные против обществ, и делать исключения для евреев касательно всех тех обязательств, какие были противны их совести. Один лишь прозелитизм был запрещен им более или менее. Эта терпимость, которая едва нарушалась иногда мерами прещения, более жестокими, нежели продолжительными, удивляет с первого взгляда, но делается понятною после некоторых соображений. Так как у евреев религия была связана с племенем и, казалось, сливалась с ним, то поэтому именно такая всемирная империя, какою была Римская, и не должна была бояться этой религии. Такое основание иудейства было слишком узко, и на нем не могли держаться народы всех племен, над которыми парил римский орел. Это единобожие, которое было исполнено мелочных предписаний, составляющих вокруг него как бы терновую изгородь, было слишком сурово, почему и не могло их прельщать. Таким образом, политика империи остерегалась прибегать к ненужным строгостям, которые возбудили бы едва угасший фанатизм и, не принося никакой пользы, могли бы угрожать общественному спокойствию» (*Аллар П.* Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия. СПб., 1898. С. 6–7).

² *Чернявский Н. Ф.* Император Феодосий Великий и его царствование в церковно-историческом отношении. Сергиев Посад, 1913. С. 685. Подобной терпимостью императора к иудеям и вызван был его конфликт со св. Амвросием Медиоланским.

Однако, пользуясь покровительством светской власти, иудеи часто позволяли себе агрессивное поведение в отношении к христианам¹. Судя по приведенному выше свидетельству Сократа, именно иудеи были в первую очередь зачинщиками указанной смуты в Александрии. И следует признать, что св. Кирилл в данном случае повел себя мудро и рассудительно: он не допустил кровавой мести со стороны христиан, которая безусловно последовала бы (учитывая накал страстей), а лишь изгнал их (вероятно, не всех, а лишь главных смутьянов) из города, предупредив тем самым новую бойню. Наконец, если обратиться к убийству Ипатии, то сообщение Сократа не дает никаких

¹ По словам Т. Лященко, они «чувствовали себя в Византийской империи господами и держали себя по отношению к христианам заносчиво и задорно. Насколько мало считались они с интересами и симпатиями христиан, видно из того, что до 418 года они безнаказанно употребляли крест как предмет глумления вместе с именем Амана в праздник Пурим. Потребовалось издавать особый закон против этого оскорбительного для государственной религии обычая. Но для евреев и закон не был страшен: его пришлось повторить в 412 году. Господство евреев в империи дошло до того, что современники задавали себе вопрос: кто в государстве хозяин — римлянин ли или еврей? Поэт того времени Киттий, например, восклицает: “Да разве Иудея была покорена Помпеем и Титом! Эта чума, требующая истребления, все более и более заражает страну; побежденная нация теснит победителя”. После этого понятно, почему евреев ненавидели всюду, почему то там, то сям вспыхивал народный гнев против них. Если же это было естественно для других городов Византии, то для Александрии, где евреев было 40 тысяч, тем более понятны те отношения, которые установились между христианами и евреями. Чернь александрийская ненавидела их. Эта ненависть еще более развивалась благодаря тому, что евреи находили себе поддержку в представителях гражданской власти и потому держали себя настолько заносчиво, что нередко позволяли себе насилия над христианами» (Лященко Т. Св. Кирилл. С. 135). Подобными обстоятельствами объясняется тот факт, что чуть позднее светская власть ввела ряд ограничений юридических прав иудеев, в частности для них была закрыта (418) государственная служба. См.: Кулаковский Ю. Указ. соч. С. 197.

поводов подозревать причастность (пусть даже косвенную) святителя к нему¹.

Главное затруднение в описываемых трех случаях состоит, конечно, в конфликте св. Кирилла с Орестом, ибо создается впечатление, что архиепископ, принимая строгие меры против новациан и иудеев, присваивал себе полномочия префекта. Однако, помимо уже высказанного соображения о «Христианском содружестве», следует заметить, что Орест, вероятно, принадлежал к новообращенным (прозелитам), и обвинения нитрийских монахов его в язычестве, быть может, свидетельствуют о сомнительной искренности его христианских убеждений. Со времени царствования Феодосия Великого, когда христианство было возведено в ранг государственной религии, принадлежность к ней сулила и немалые земные выгоды, перед соблазном которых многие из язычников не устояли, а поэтому число сомнительных верующих (особенно во властных структурах) резко возросло². Похоже, что

¹ Правда, имеется еще и свидетельство философа-неоплатоника Дамаския (вторая половина V — первая половина VI в.), гласящее: «Однажды шел Кирилл мимо дома Ипатии и увидел там большую толпу людей и экипажей. На вопрос, что означает такое стечение, ему отвечали, что это люди, которые посещают Ипатию. Это так сильно его огорчило, что он побудил чернь убить ее, и притом самым злодейским образом». Однако, как убедительно показывает Т. Лященко в своем подробном анализе обстоятельств убийства Ипатии, этому свидетельству языческого философа, озлобленного на христиан и принципиального врага религии Христовой, нет никакой веры. См.: Лященко Т. Св. Кирилл. С. 152–164.

² Не случайно блж. Августин, современник св. Кирилла, «рекомендует внушать прозелитам, что “вера не есть предмет для спасения тела, но есть дело сердца”: не обращались ли многие именно для этого, то есть для спасения тела, живота своего? Ответ на этот вопрос, если не в буквальном его значении, то в переносном, Августин дает утвердительный: “...есть такие (*sunt qui*), — говорит Августин, — кои обращаются из-за выгоды или из-за страха”. О количестве таковых Августин в другом случае выражается так: “...как много ныне таких, которые ищут Иисуса

и Орест принадлежал к ним; по крайней мере, действия и поступки префекта заставляют высказать подобное подозрение. А раз так, то идея «Христианского содружества» вынуждала св. Кирилла усваивать себе некоторые полномочия, которыми должен был бы пользоваться префект для сохранения целостности данного содружества.

Собственно говоря, тремя рассмотренными событиями и ограничиваются практически все наши сведения, касающиеся первого периода архипастырской деятельности св. Кирилла. Можно только упомянуть еще одно подобное событие — внесение в диптихи Александрийской церкви имени св. Иоанна Златоуста (ок. 418 г.), знаменующее собой примирение св. Кирилла с памятью почившего святителя, с которым столь несправедливо обошелся его дядя. После этого и до 428 года источники хранят полное молчание о событиях в жизни св. Кирилла. Судя по всему, она целиком и полностью была посвящена заботам о духовном окормлении своей многочисленной паствы, хлопотам

для того только, чтобы Он даровал им блага века сего! Один имеет тяжбу и ищет ходатайства клирика; другого притесняет сильный, и он прибегает к Церкви; третий желает получить доступ к тому, у которого теперь мало значит. Один — так, другой — иначе, но такими-то людьми теперь наполняется Церковь”. Прозелиты времени Феодосия ввиду этого едва ли могут быть названы во всем своем количестве, так сказать, доброкачественными прозелитами. И это не было виной Церкви» (*Кипарисов В.* О свободе совести. Опыт исследования вопроса в области истории Церкви и государства с I по IX в. Вып. I. М., 1883. С. 290–291). Естественно, были и случаи совершенно противоположного характера. Пример тому — Синесий, единодушно избранный папствою во епископа Птолемаидского: хотя он не был крещенным и не разделял всех пунктов христианского вероучения (к тому же категорически отказался расстаться с любимой женой), Феофил совершил его хиротонию, и ни паства, ни Александрийский архиепископ не пожалели о своем выборе. Синесий был абсолютно искренним, «и его обращение к христианству совершалось именно путем медленного усвоения христианских истин и проникновения ими, без всякой неожиданной и мгновенной аффектации, без быстрого перелома в душе» (*Остроумов А.* Указ. соч. С. 280).

по управлению огромной архиепископией, проповедничеству и литературным трудам. Эти заботы и хлопоты и поглощенность ими св. Кирилла говорят о том, что он вовсе не стремился стяжать известность и мирскую славу. Лишь угроза православной вере, которой святитель был предан всей душой, заставила его выйти на историческую сцену. И с 428 года «начался новый период жизни для святителя. С сего времени его заботы устремлены преимущественно к охранению Церкви вселенской от нового лжеучения»¹.

3. Борьба св. Кирилла за Православие (428–444)

Обстоятельства возникновения несторианских споров и созыва Третьего Вселенского Собора достаточно хорошо изучены и изложены в специальной литературе², а потому

¹ *Порфирий (Попов), архим.* Указ. соч. С. 258.

² Из литературы на русском языке, особенно переизданной в последнее время, следует отметить прежде всего: *Болотов В. В.* Лекции. Т. 4. С. 175–236. Строго православным видением отличается популярная (но не в ущерб знанию предмета) книга: *Иоанн, епископ Аксайский.* История Вселенских Соборов. М., 1995. С. 68–142. К сожалению, этого не скажешь о работе: *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 195–241. Научные достоинства ее весьма скромны, а точность и верность оценок автора очень сомнительны. Не потерял своего значения блестяще и талантливо написанный очерк: *Тьерри А.* Кирилл Александрийский и Несторий, ересиарх V века (М., 1997). Однако он почему-то переиздан (в некоем издательстве «Путем зерна») весьма странным образом: на титульном листе отсутствует имя автора, но фигурирует только имя переводчика (Д. Поспехова). Публицистическая статья диакона Андрея Кураева, данная здесь в качестве предисловия, явно не соответствует своему назначению. К тому же она страдает, к сожалению, поверхностностью и некомпетентностью суждений. В частности, ересь Аполлинария здесь каким-то непонятным путем выводится из учения Оригена, хотя христологические тезисы этих двух древних писателей исходят из совсем различных,

нет особой нужды останавливаться на всех деталях этих событий. Необходимо только наметить основные моменты их, оттенив, естественно, участие св. Кирилла в данных событиях. Прежде всего следует констатировать, что поставление на столичную кафедру Нестория (апрель 428 г.) серьезным образом повлияло на ход и течение древнецерковной жизни, и это отнюдь не связано с «великостью» его личности. Скорее наоборот, личностью он был совсем не великой, но как падение маленького камня иногда вызывает в горах обвал лавины, так и деятельность Нестория повлекла за собой подобный же «обвал» в истории древней Церкви¹. Неглубокий мыслитель и богослов, но сладкозвучный ритор и увлекательный проповедник, любящий внешние эффекты, он уловил некоторые тенденции антиохийского богословия (присущие прежде всего Феодору Мопсуестийскому), но сформулировал их в предельно обнаженной форме. Подобная обнаженность формулировок свидетельствует об узости и как бы некоей «упертости» богословского мышления, что проявилось прежде всего в отрицании наименования Девы Марии Богородицей — наименованием, уже твердо воспринятым церковным Преданием². В этом пренебрежении

и даже противоположных, посылок. Станным и искажающим всю перспективу святоотеческого богословия представляется и противопоставление здесь святых отцов как «новаторов», еретикам как «традиционалистам». Что касается многочисленнейших западных работ, посвященных рассматриваемой теме, то особо можно отметить фундаментальный труд: *Hefele Ch. J. Histoire des conciles d'après les documents originaux*. Т. II, 1. Paris, 1908. P. 219–377.

¹ О Нестории см.: *Сидоров А. И.* Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3. М., 2011. С. 617–634.

² Данное наименование (*Θεοτόκος*) широко употреблялось прежде всего в александрийской традиции (Ориген, Пиерий, свв. Петр Александрийский, Александр Александрийский, Афанасий Великий и др.),

Преданием или церковной керигмой¹ и коренится, как думается, основной и изначальный порок всего лжеучения Нестория². Сократ обозначает это в качестве необразованности, давая такую характеристику ересиарха: «Прочитав изданные Несторием сочинения, я нахожу его человеком

но оно также засвидетельствовано у св. Ипполита Римского, святых каппадокийских отцов, Евсевия Кесарийского, св. Епифания Кипрского. См.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978. P. 639.* По словам С. Смирнова, «на основании учения Нового Завета, где говорится, что Сын Божий родился от Девы, или от Жены (Лк. 1, 31–35; Гал. 4, 4), древние отцы и учителя выражали ясно мысль, что Мария родила Бога Слово, что, следовательно, Она есть Богородица, хотя этот термин не вдруг вошел в церковное употребление: в первом и во втором веках мы его не встречаем». Но в IV веке он становится общеупотребительным. См.: *Смирнов С. Терминология отцов Церкви в учении о Боге // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. Ч. 35. 1885. С. 572–573.*

¹ См. наблюдение относительно употребления этого термина в древности: «*Κήρυγμα* на греческом Востоке употреблялось сначала в смысле наиболее общем, например проповедь Евангелия, и *κηρύσσειν* значит проповедовать. Но очень скоро *κηρύσσειν* получило и условное значение не проповеди, а громкого произношения чего-либо для общего сведения. Вообще, в понятии *κήρυγμα* потом выступала преимущественно та сторона, что все, обозначаемое этим именем, тем самым носило в себе признак, противоположный какой-то сокровенности: все, что было “проповедью” или “возглашением”, назначалось быть общеизвестным и распространенным. Поэтому можно встретить упоминание о том, что “определение о святой вере провозвещено всей Церкви; следовательно, и догма становится в этом отношении *κήρυγμα*”. Впрочем, керигмой становились также и церковные каноны. См.: *Кипарисов В. О церковной дисциплине. Сергиев Посад, 1897. С. 44.*

² См.: *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). London-Oxford, 1975. P. 447–449.* Один из основных аргументов Нестория при этом состоял в том, что Святая Троица в Лице Бога Отца и Святого Духа произвела от Девы «человека, орудие Божества» (*ἕτερον ἄνθρωπον, θεόγητος ὄργανον*) или «храм для Бога Слова» (*Deo Verbo templum fabricatus est*). См.: *Nestoriana. Die Fragmenten des Nestorius / Hrsg. von F. Loofs. Halle, 1905. S. 252.*

несведующим и буду говорить о нем справедливо, ибо как не неприязнь к нему заставила меня упомянуть о его недостатках, так и не угождение кому-либо расположило высказать все то, что я нашел в нем. Мне кажется, Несторий не подражал ни Павлу Самосатскому, ни Фотину, да и не называл Господа совершенно простым человеком. Он боялся, как призрака, одного названия Богородицы, и это с ним случилось от крайней необразованности. Быв от природы красноречив, Несторий считал себя образованным, а на самом деле не имел никакой учености, да и не хотел изучать книги древних толкователей. Слепленный своим даром слова, он не показывал внимания к древним, но предпочитал всем самого себя»¹. Не случайно все оппоненты Нестория — значительная часть константинопольского клира, св. Прокл (тогда епископ Кизический, а в будущем — патриарх Константинопольский) и папа Целестин (Келестин) — имели единой основой Священное Предание. «Увидев в несторианстве искажение преданной веры... они *во имя этого Предания* сильно восстали против лжеучения. Выясняя противоречия несторианства преданной вере, они указывали на несогласие учения Нестория, архиепископа Константинопольского, с учением *преемственных пред ним иерархов* той же церкви Константинопольской, с верою церковью Александрии, Рима или во всей вселенной, с верою древней, которой благоговейно покоряется каждый католический мыслитель (*omnis catholicus disputator*), с верою, везде проповедуемую, ясно преданною нами Апостолами, которую отцы сохранили в точности и предали нам как многоценную жемчужину»².

¹ Сократ Схоластик. Церковная история. С. 296–297.

² Пономарев П. П. Священное Предание как источник христианского ведения. Учение о Св. Предании в древней, преимущественно восточной, Церкви. Казань, 1908. С. 356. Даже Иоанн Антиохийский, формальный глава «восточных», долгое время поддерживающих Нестория, в послании к нему высказывается, что «Несторий в своей

Во имя той же «преданной веры» выступил против ересиарха и св. Кирилл. Вести о нестроениях в Константинополе быстро достигли Египта; вероятно, и экземпляры проповедей Нестория вскоре стали известны здесь. И уже в «Пасхальной проповеди» 429 года александрийский архипастырь хотя и не называет имени Нестория, но явно полемизирует с ним, излагая православное учение о Лице Господа Иисуса Христа¹. Дело усугублялось еще тем,

христологии недалек от нового мнения». Поэтому он «усиленно убеждает Нестория, во избежание несогласия с Церковью, употребить термин *Θεοτόκος* = Богородица, указывая в качестве основания для принятия его на то, что термин этот содержит в себе “благочестивую мысль” (*εὐσεβῆ διάνοιαν*) и имеет за себя большинство отцов, и притом отцов знаменитых» (*Пономарев П. П.* Священное Предание как источник христианского ведения. Учение о Св. Предании в древней, преимущественно восточной, Церкви. Казань, 1908. С. 355).

¹ См.: *Hefele Ch. J.* Op. cit. P. 248–249. Здесь он, в частности, говорит: «Не для того Единородное Слово Божие сделалось Человеком, чтобы перестать быть Богом, напротив, чтобы чрез восприятие плоти сохранить славу собственного превосходства. Хотя всегда Он был, как Слово, сопребстолен Своему Отцу и из Него и в Нем пребывал по природе, однако Он снова, будучи уже с плотию, услышал говорящего (Отца): *седи одесную Мене, дондеже положу враги Твоя под ногама Твоима* (Пс. 109, 1–2). Таким образом, мы приписываем Ему поклонение от всех нас и от святых Ангелов, не сводя Его безрассудно к одной только человеческой природе, но согласно с Божественным Писанием, вводя в единение с нашей природой Слово, родившееся от Бога, и связывая воедино то, что принадлежит обеим (природам), чтобы Он мыслился не просто только человеком, носившим Божество, но, напротив, Богом вочеловечившимся, принявшим предопределенное Провидением единение. То есть собственную плоть и рождение от Святой Девы. Так, только в таком случае, а не в ином может мыслиться единый Христос и единый Господь, не разделяемый после неизреченного соединения с одной стороны на человека, а с другой — на Бога. Но хотя и усматривается различие в природах, вступивших в единение, все-таки Он должен быть принимаем и считаем за единого Сына». Защищается здесь и понятие «Богородица», причем «проповедник показывает, что для Слова не было унижительно и презренно человеческое рождение, что Само по Себе Оно имеет довлеющим для Себя рождение от Бога,

что посланцы Нестория и сторонники его мнений стали распространять лжеучение среди египетских иноков, что было уже прямым вызовом Александрийскому архиепископу¹. И св. Кирилл вынужден был написать «Послание к монахам», где еще раз четко и ясно изложил православное учение о Воплощении Бога Слова². Данное послание достигло Константинополя и вызвало гнев еретичествующего столичного архиерея. И тогда св. Кирилл обращается уже непосредственно к нему. В начале этого послания (первого) к Несторию подлинное развитие событий обозначается совершенно недвусмысленно: «В Александрию прибыли некоторые достопочтенные и заслуживающие доверия мужи. Они говорили мне, будто бы твое благочестие в великом негодовании и употребляет все средства огорчить меня. Когда я хотел узнать причину такого огорчения для твоего благочестия, они мне сказали, что

а если принимает человеческое рождение, то не как некое начало нового бытия». См.: *Миролюбов А.* Указ. соч. С. 193–194.

¹ «По мере того как Несторий произносил одну за другою свои беседы, он немедленно публиковал их, затем рассылал по всем направлениям, клиру, городским судьям, — и повсюду, куда они доходили, возникали такие же горячие споры и раздоры, как и в Константинополе. Распространенные по всему Востоку, они дошли и до пустынных монастырей Египта и произвели на умы отшельников какое-то странное, потрясающее впечатление. Эти простые, но впечатлительные и пылкие умы, всецело разобчившиеся с миром и привыкшие во всем руководствоваться словами духовных отцов своих, узнавши в один прекрасный день, что Константинопольский архиепископ отказывает Деве Марии в наименовании Матери Божией, поражены были каким-то суеверным ужасом: им показалось, что все “небо их верований” разрушилось, что нет более ни искупления, ни Христа, ни спасения, некоторые из них дошли до отрицания бытия Божия и обезумели. Настоятели некоторых монастырей Верхнего Египта, уstraшенные таким положением вещей, отправились в Александрию умолять своего патриарха, чтобы он оказал им свою помощь и авторитетом своих наставлений исправил сбившийся с правого пути ум киновитов» (*Тьерри А.* Указ. соч. С. 36–37).

² См.: *Hefele Ch.J.* Op. cit. P. 250–251.

некоторые из александрийцев распространили в народе послание, писанное мною к святым монахам, и что оно сделалось виною ненависти и озлобления. Я удивляюсь, что твое благочестие тщательнейшим образом не рассмотрело этого дела. Смущение в вере возникло не от послания, которое было написано мною прежде, но от некоторых поучений, сказанных твоим благочестием или кем другим. Напротив, когда писания или объяснения стали ходить по рукам, мы озаботились исправить это учение. Потому что некоторые дошли до того, что не хотят исповедовать Христа Богом, а исповедуют Его органом или орудием Бога и человеком богоносным и еще что-то нелепее этого. Нас огорчают слова, которые сказаны твоим благочестием или сказаны кем-либо другим: я не очень верю этим распространившимся между людьми ничтожным писаниям. Как же нам можно было молчать в то время, когда вера извращается, когда столько изменений в ней возникает?»¹ Таким образом, совершенно очевидно, что св. Кирилл был вынужден вступить в борьбу; единственным побудительным мотивом к этому послужило его рвание о Православии и пастырская забота о сохранении своего словесного стада, подвергающегося опасности быть похищенными «лжемудрствующими волками». Поэтому когда Несторий в своей позднейшей апологии («Книге Гераклида»), написанной уже в ссылке, говорит, что не страх Божий и не попечение о правой вере заставили св. Кирилла выйти на рать с ним, а личная ненависть и вражда², то он явно искажает факты.

Тем временем борьба все более и более разгоралась. Между Константинопольским и Александрийским предстоятелями осуществился обмен еще несколькими

¹ Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 142–143.

² См.: *Nestorius. The Bazaar of Heracleides* / Transl. and edited by G. R. Driver and L. Hodgson. Oxford, 1925. P. 101–102.

посланиями, в которых антагонизм богословских позиций становился все резче. В подобной ситуации большое значение имела точка зрения Римского первосвященника и всей вообще Западной Церкви. Поэтому и св. Кирилл, и Несторий обращаются к папе Целестину (Келестину). Тот однозначно встает на сторону Александрийского архипастыря, и Римский Собор 430 года осуждает Нестория. Помимо всего прочего, два обстоятельства сыграли важную роль в таком осуждении. Первое: Несторий оказал гостеприимство и покровительство пелагианам, изгнанным с Запада, а тем самым вызвал гнев папы и единодушное недовольство западного епископата¹. Второе: Запад незадолго до возникновения рассматриваемых споров обрел как бы «опыт встречи» с явлением, аналогичным несторианству. Около 418–421 годов галльский монах Лепорий посеял немалую смуту в умах тамошних христиан своим учением о Лице Господа Иисуса Христа. В результате он вынужден был покинуть Галлию и оказался в Северной Африке, где блж. Августину удалось убедить его

¹ См.: *Frend W. H. C. The Early Church. From the Beginnings to 461.* Worcester, 1991. P. 214. Причем, как констатирует данный исследователь, это покровительство вряд ли было случайным, ибо мотивировалось и некоторой близостью богословских позиций. Следует отметить, что при архиепископе Аттике пелагиане были осуждены на Константинопольском Соборе 422 года и изгнаны из столицы. Но в 429 году Юлиан Экланский и иже с ним опять появились здесь и обратились к Несторию, «настойчиво убеждая его в своей невинности и в своем правосмыслии. Несторий принял их дружественно» (*Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина.* Казань, 1898. С. 146–147). Что же касается идейной близости несторианства и пелагианства, то, как считает этот ученый, «христологическое учение Нестория естественно должно было склонять его более к пелагианской антропологии, чем к православной. Однако все это не дает права называть Нестория пелагианцем, так как ни из собственных сочинений Нестория, ни из свидетельств современников не видно, чтобы Несторий действительно разделял и высказывал пелагианские заблуждения» (Там же. С. 151).

в ложности взглядов, которых он придерживался. Правда, около 431 года сходная ересь опять возникла в Испании, но и она была быстро нейтрализована¹. Суть же заблуждений Лепория заключалась в том, что он отвергал принцип «взаимообщения свойств» (*communicatio idiomatum*) при род во Христе, тяготел к чрезмерному различию (даже к разделению) этих природ (хотя, колеблясь, признавал их единство: *perfectum cum Deo hominem*) и излишне акцентировал идею «воспринятого [Богом] человека» (*homo assumptus* — сама идея, кстати, была в ходу у многих православных писателей той и предшествующей эпохи)². Однако, в отличие от Нестория, Лепорий не упорствовал в своем заблуждении и искренне покался, то есть «изменил ум свой»³.

¹ См.: Prénestorianisme en Occident. Dossier rassemble par P. Glorieux. Tournai; Paris; Rome; N.Y., 1959. P. 5–7. Об испанских еретиках (оставшихся безымянными) мы узнаем из послания Капреола Карфагенского. Судя по нему, «эти еретики не решались называть *Deum natum*, учили, что только *homo purus* родился от Девы Марии, что Бог только после этого стал обитать в нем; равным образом и ко кресту был пригвожден один *homo purus*, так как обитавший в нем Бог с этого момента оставил его. Это — несторианство, упрощенное до крайности» (Адамов И. Христология западных писателей накануне и в эпоху несторианских споров // Труды Киевской Духовной Академии. 1911. № 1. С. 55).

² См.: De Beer F. Une tessère d'orthodoxie. Le «Libellus emendationes» de Leporius (vers 418–421) // Revue des Études Augustiniennes. T. 10. 1964. P. 145–185; Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. I. P. 464–467.

³ Впрочем, по мнению И. Адамова, «Лепорий в действительности никогда в глубине души не был еретиком, сознательно отвергавшим таинство Воплощения Господа; в нем мы должны видеть простую жертву неудачной формулы. Поэтому когда епископы, стоявшие с ним в существенном на одинаковой почве, указали на абсурдность и опасность для веры его крайних выводов, то он не замедлил внести в свою формулу поправку, которой устранялись всякие недоразумения. Характерным для этой исправленной формулы является то, что, признавая полноту и неповрежденность Божества и человечества во Христе, она особенно настаивает на единстве Лица Воплотившегося» (Адамов И. Христология. С. 39–40).

Вообще можно отметить, что западное богословие в лице лучших представителей своих развивалось в направлении ином, чем «христологическая траектория» Нестория, хотя порой казалось, что они достаточно близки друг к другу¹. Уже св. Ириней Лионский, активно отстаивая против гностиков полноту человечества Христа², в то же время особо подчеркивал единство Богочеловека, опять в противоположность «христологическому дуализму», характерному для ряда гностических систем (их формуле *ἄλλος μὲν... ἄλλος δὲ* — «один и другой» св. Ириней противопоставлял совершенно иную: *εἷς καὶ αὐτός*, то есть «Единый и Тот же Самый [Христос]»)³. Антигностической и антидокетической полемикой во многом определялось

¹ Согласно И. Адамову, «хотя древнезападная христология, совершенно в духе антиохийцев, резко разграничивала природы во Христе, однако она всегда была далека от антиохийской, особенно ярко выразившейся в несторианстве мысли о двух действующих субъектах в Воплотившемся. Западные писатели искони держались, в сущности, вполне православного взгляда на Христа Спасителя как Бога, явившегося и действовавшего на земле во плоти. Беда только в том, что при той философской почве, на которой они вообще стояли, они не могли достаточно сильно выразить мысль о единстве Воплотившегося, а при этом недостатке чисто терминологического характера их христология по внешности сильно напоминала христологию антиохийскую» (Адамов И. Христология. С. 35–36).

² См.: Nielsen J. T. Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons. Assen, 1968. P. 13.

³ См.: Houssiau A. La christologie de saint Irénée. Louvain — Gembloux, 1955. P. 143–256. Не совсем корректной представляется оценка христологии св. Ириней у А. Орлова, согласно которому эта христология, «не отрицая реальности и целостности человеческой природы Христа (в этом ее существенное отличие от докетических и позднейших монофизитских заблуждений), тем не менее не уделяла полного внимания человеческому моменту в личности Христа, как будто затерявшемуся в лучах Его сверхчеловеческого божественного “Я”» (Орлов А. Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений II–IV вв. Сергиев Посад, 1909. С. 21).

также и христологическое учение Тертуллиана, который утверждал не только реальность плоти, но и человеческой души Господа¹. При некоторой внешней схожести его основной христологической формулы («одно Лицо — две субстанции»; *una persona — duae substantiae*), предполагающей и признание свойственных и присущих каждой «субстанции» различных действий (*distincte agere, distinguunt substantias opera*) с тезисами Нестория, в богословии Тертуллиана отсутствовал всякий намек на наличие двух субъектов во Христе. Признавая «взаимообщение свойств» природ Господа, карфагенский богослов акцентировал их единство, используя стоическую идею «смешения» (*κράσις δι' ὅλων*; у Тертуллиана обычно: *coniunctio = concretio*), предполагающую сохранение при соединении каких-либо элементов сущностных свойств этих элементов². Столь же православной была и христология св. Ипполита Римского, утверждающего, что именно Бог Слово родился от Девы³. Лишь у Новациана (впавшего в раскол) исследователи иногда обнаруживают некоторые «протонесторианские оттенки» богословской мысли, сказавшиеся в излишне резком разграничении природ Господа и не всегда последовательно проводимом принципе «взаимообщения свойств» их⁴, но эти догматические погрешности можно отнести на счет терминологической

¹ См.: *Daniélou J.* Les origines du christianisme latin. Paris, 1978. P. 306–311.

² См.: *Cantalamesa R.* La cristologia di Tertulliano. Friburgo, 1962. P. 94–191. Как бы антинесториански звучит высказывание Тертуллиана о Пречистой Деве Марии в сочинении «О теле Христовом»: «Вечная премудрость приготавлила нас сначала к тайне Бога, рождающегося от Девы» (*Мазурин К. М.* Тертуллиан и его творения. М., 1893. С. 270–271).

³ См.: *D'Alès A.* La théologie de saint Hippolyte. Paris, 1906. P. 24–29.

⁴ См.: *D'Alès A.* Novatien. Étude sur la théologie Romain au milieu du III-e siècle. Paris, 1924. P. 103–106.

неточности, а не на счет сущностного содержания идей¹. Следовательно, доникейское латинское богословие не обладало никаким сродством с христологическими постулатами Нестория.

Еще в большей степени это можно сказать о посленикейских западных отцах Церкви. Например, св. Илария Пиктавийского, миросозерцание которого находилось под определенным влиянием александрийской традиции (особенно Оригена и св. Афанасия)², даже иногда упрекают в своего рода монофизитстве за его сугубый акцент на Божественной природе Христа³, что вряд ли

¹ См.: *De Simone R. J. The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. Roma, 1970. P. 119–132.* Попутно можно отметить, что подобная же нечеткость терминологии прослеживается и у Лактанция, который, однако, тяготеет скорее к полюсу монофизитства, если применять категории позднейшего времени. Ср., например, его высказывание: «Посему и Сыну нужно было родиться дважды, чтобы и самому быть не имеющим отца и матери (*ἀπάτωρ atque ἀμήτωρ*). Ибо в первом своем рождении духовном Он был *ἀμήτωρ*, потому что был рожден одним Богом Отцом, без участия матери; во втором же, плотском рождении Он был *ἀπάτωρ*, потому что без содействия отца родился из девственного чрева, чтобы, имея природу, среднюю между природою Бога и человека, быть в состоянии как бы рукою вести эту нашу бrenную и слабую природу к бессмертию. Он стал и Сыном Божиим, и Сыном человеческим по плоти. То есть и Богом, и человеком. Сила Божия открылась в Нем из дел, которые Он совершил, бrenность человеческая — из страдания, которое Он перенес. Что Он был и Бог, и человек, состоя из соединения той и другой природы (*ex utroque genere permixtum*), об этом мы узнаем из провещаний пророков» (Цит. по: *Садов А. Древнехристианский церковный писатель Лактанций. СПб., 1895. С. 152–153*). Но и здесь такие подозрительные обозначения, как «средняя природа» или «смешение», явно уравниваются подчеркиванием различия естеств в Богочеловеке.

² Влияние Оригена при этом часто шло посредством трудов Евсевия Кесарийского. См.: *Newlands G. M. Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method. Bern; Frankfurt am Main; Las Vegas, 1978. P. 140–142.*

³ Его христология «обнаруживает значительный уклон в сторону определенного монофизитства» (*Орлов А. Указ. соч. С. 167*).

справедливо. Ибо, даже при наличии данного акцента, при подчеркивании единства Богочеловека и оппозиции к любому рода «разделителям Христа», Пиктавийский святитель отнюдь не умаляет реальности «воспринятого человека» (*homo assumptus*), не признавая его, естественно, отдельным субъектом¹. Весьма уравновешенным и взвешенным представляется также и учение св. Амвросия Медиоланского о Лице Господа Иисуса Христа, опирающееся преимущественно на Священное Писание и обладающее ярко выраженным сотериологическим колоритом². Здесь совершенство и полнота обоих естеств Христа (*Jesum Deum hominemque, in utroque perfectum*) находится в гармоническом соотношении с указанием на Его единство (*non divisus, sed unus*), однако при этом констатируется, что эти естества не равнозначны: Господь — «больше Бог, чем человек». Теория «взаимообщения свойств» и идея «взаимопроникновения» («перихоресиса») природ Христа (*Deus in homine et homo in Deo Christus*) также совсем не чужда св. Амвросию³. В общем Медиоланский епископ органично сочетал исконную традицию латинского богословия с идеями, идущими от греческих церковных писателей. Причем «самое главное, что перешло к Амвросию от восточной христологии, — это идея единства Спасителя. Правда, св. Амвросий не называет это единство единством Лица; он также не делает никакой попытки философски обосновать его; тем не менее он довольно часто употребляет ряд формул, сильно выдвигающих подобное

¹ См.: *Galtier P.* Saint Hilaire de Poitiers. Le premier docteur de l'Église latin. Paris, 1960. P. 108–158; *Burns P. C.* The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew. Roma, 1981. P. 83–112.

² См.: *Coppa G.* Christo in saint Ambrosio // Bessarione, 1979. № 1. P. 43–66.

³ См.: *Schwerdt P.K.* Studien zur Lehre des heiligen Ambrosius von der Person Christi. Bückeburg, 1937. S. 41–109.

единство»¹. Наконец, можно отметить, что вполне солидарен со св. Амвросием в главных принципах своей христологии и блж. Августин, который особое внимание обращал на развитие теории единения природ во Христе (*una persona ex duabus substantiis constans; una persona in utraque natura* и т. п.)². В центре всего богословия блж. Августина находится не «исторический Иисус», а «Слово воплощенное», и при этом он подчеркивает, что в воплощенном Слове природы соединены нераздельно и неслиянно (*neque discrete neque confuse*)³. Все эти тенденции западного богословия обрели чуть позже свое завершение и синтез в христологии св. Льва Великого, особенно в его знаменитом «Томосе к Флавиану», который послужил одним из основных источников халкидонского вероопределения⁴. А между этим «Томосом» и христологическими произведениями св. Кирилла, при их чисто внешних различиях, наблюдается глубокое единство⁵. И не случайно отцы Халкидонского Собора после прочтения «Томоса» восклицали: «Петр чрез Льва так вещал. Апостолы так учили. Благодетельно и истинно Лев учил. Кирилл так учил. Вечная память Кириллу! Лев и Кирилл одинаково учат»⁶.

¹ Адамов И. И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 401.

² См.: Van Bavel T. J. Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'human et le divin dans le Christ d'après saint Augustin. Fribourg en Suisse, 1954. P. 13–73.

³ См.: Geerlings W. Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündung Augustins. Tübingen, 1970. S. 64–145.

⁴ См. фундаментальный анализ «Томоса» в труде: Arens H. Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. Freiburg; Basel; Wien, 1982. S. 145–685.

⁵ См.: Galtier P. Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcedoine // Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. I. Würzburg, 1951. S. 345–387.

⁶ Деяния Вселенских Соборов. Т. II. СПб., 1996. С. 242. Правда, некоторые епископы из Иллирика и Палестины усомнились в подобном

Поэтому поддержка св. Кирилла папой Целестином отнюдь не была случайной. В некотором смысле богословским советником папы, а точнее — св. Льва Великого (тогда еще архидиакона), являлся преп. Иоанн Кассиан Римлянин, написавший даже специальное сочинение «О Воплощении Христа, против Нестория», в котором он среди прочего говорит и о связи лжеучений Пелагия и Нестория¹. Поддержка Рима и всего христианского Запада, конечно, укрепила позиции св. Кирилла, но была еще одна сила, от которой много зависело, — центральная государственная власть в лице императора и его приближенных. Естественно, что они не могли остаться в стороне от догматических дискуссий, уже взволновавших не только столицу, но и всю империю². Однако сам царский двор не был единым, ибо здесь образовалось как бы два полюса: с одной стороны, император Феодосий и его

единомыслии двух святителей, но и они после обсуждения вопроса присоединились к общему мнению. См.: *Murphy F. X. Peter Speaks through Leo. The Council of Chalcedon A. D. 451. Washington, 1952. P. 53–55.*

¹ См.: *Chadwick O. John Cassian. Cambridge, 1968. P. 137–147.* Владыка Феодор (Поздеевский), правда, невысоко оценивает данное сочинение: оно «менее других замечательно, так как в нем собраны против Нестория мысли восточных и западных отцев. Интересным оно может быть только в том отношении, что дает возможность познакомиться и узнать, как И. Кассиан относился к представителям богословской мысли Востока и Запада» (*Феодор (Поздеевский), иеромон. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (пресвитера Массилийского). Казань, 1902. С. 29.*)

² Ср. высказывание на сей счет Ф. И. Успенского: «Скоро в этот религиозный спор были замешаны благочестивый император Феодосий II, его супруга царица Евдокия и августа Пульхерия, которых осведомил о положении религиозного вопроса Александрийский епископ. Независимо от того император не мог остаться равнодушным к церковному спору и потому, что против Нестория высказался Римский епископ, а поместный Собор, созванный в Александрии, произнес против него отлучение» (*Успенский Ф. И. История Византийской империи VI–IX вв. М., 1996. С. 138.*)

жена Евдокия, подпавшие под обаяние риторского таланта Нестория, с другой стороны, старшая сестра Феодосия (воспитавшая его и пользовавшаяся огромным влиянием) Пульхерия, придерживавшаяся строгих аскетических принципов и устроившая на своей половине дворца своего рода монастырь. Св. Кирилл, вероятно зная о сложной обстановке при дворе, отправил послания обоим сторонам (причем императору — обширное догматическое послание «О вере»)¹. Но эффект этих посланий был различным: если августа Пульхерия приняла сторону Александрийского архиепископа, то император однозначно встал в оппозицию к нему². Таким образом, догматический спор осложнился дворцовыми интригами и действием различных векторов политических сил.

При подобной ситуации большое значение имела позиция епископов Антиохийского округа (так называемых «восточных»), откуда происходил Несторий и где имел он много друзей и знакомых. Св. Кирилл, отдавая себе отчет в этом, обращается с посланием, но не непосредственно к предстоятелю Антиохийской церкви Иоанну (тогда еще сравнительно молодому архиепископу, недавно вступившему на престол), а к почитаемому на Востоке более чем столетнему архиерею Акакию Верийскому. Ответ

¹ См.: *Лященко Т.* Св. Кирилл. С. 279–285.

² А. Тьерри, несколько фантазируя, пишет, что различие в содержании и форме посланий задело самолюбие императора «и возбудило сильное раздражение. «Что это была за причина, — думал он, что Кирилл иное пишет мне — императору и иное — сестре моей Пульхерии, так, как бы он знал о разномыслии между нами? Если он ничего не знал об этом разномыслии, то зачем же поступал так, как бы хотел, чтобы оно возникло между нами? Если же знал, то дело ли это священника — шпионить за семейством своих государей, чтобы посеять в нем раздор?» Так думал и говорил Феодосий и в гневе своем повторял всем окружавшим его, что Александрийский патриарх смутянь, дерзкий и злой человек, что он, Феодосий, хорошо прочит его за это» (*Тьерри А.* Указ. соч. С. 49).

почтенного старца был благожелательным: «Я читал писание, которое от твоего благочестия недавно доставлено мне, смиренному, его содержание — слезы и скорбь по случаю смятения в Константинопольской церкви; но в нем также сила и теплота христианской веры». Далее Акакий пишет: «В настоящее время, когда возникло такое учение, которое может опечалить и смутить многих из благочестивых и христоролюбивых, на твоём полном и дознанном благоразумии лежит долг успокоить это волнение». Он просит св. Кирилла «принять на себя дело учителя, как требует теперь обстоятельство, чтобы ослабить это учение (Нестория. — А. С.) в тех, которые его услышали и им отторгнуты от веры». Более того, старец сообщает Александрийскому предстоятелю, что с его посланием он ознакомил и Иоанна Антиохийского: тот «слушал его с великим вниманием и сочувствием»¹. Получив такой благожелательный ответ, св. Кирилл пишет уже достаточно деликатное послание к самому Иоанну Антиохийскому². Реакция на него Антиохийского предстоятеля, опять же, была положительной; по крайней мере, он отправляет своему старому знакомому Несторию послание, в котором увещевает его покаяться и не давать повода «внести в Церковь несогласие и разделение»³. Казалось, св. Кирилл был близок к наиважнейшей победе: привлечению на свою сторону «восточных» — главных потенциальных защитников константинопольского ересиарха и возможных его идейных сторонников.

Но здесь, как представляется, святитель совершает серьезную тактическую ошибку. В ноябре 430 года он созывает Поместный Собор в Александрии, решительно осудивший Нестория. Опираясь на его решения, св. Кирилл

¹ См.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 184–185.

² Там же. С. 182–184.

³ Там же. С. 187–191.

пишет еще одно «Послание к Несторию» («Об отлучении»), к которому присовокупляет знаменитые «Анафематизмы» (или «Главы»). В них, содержащих 12 кратких тезисов, он в резком и обнаженном виде формулирует основные черты александрийской христологии¹. Безусловно, по содержанию своему они вполне православны, и, создавая их, св. Кирилл руководствовался лишь заботой о чистоте православного вероучения. Однако излишне сильный акцент на единстве Личности Богочеловека и некоторая терминологическая неясность (допущение, например, такого выражения, как «естественное единение» — *ἕνωσις φυσικῆ*) могли создать впечатление (и создали) у тех, кто не был глубоко знаком с мирозерцанием св. Кирилла, что он смешивает природы Христа. И не случайно, что, посланные Несторием Иоанну Антиохийскому, эти тезисы «вызвали на “Востоке” страшную бурю»². Не только сам Несторий пишет «Антианафематизмы», но против «Анафематизмов» выступают письменно такие ведущие богословы среди «восточных», как блж. Феодорит и Андрей Самосатский³. И позднее данные «Главы» вызывали

¹ Текст «Анафематизмов» и краткий комментарий к ним см. в кн.: *Hefele Ch. J.* Op. cit. P. 269–278. Довольно подробно «Анафематизмы» анализируются в кн.: *Пономарев П. П.* Священное Предание. С. 332–351.

² *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. I. М., 1890. С. 68. Ср. замечание Т. Лященко: «Иоанн Антиохийский, получив анафематизмы св. Кирилла, распространил их по всему Востоку. Везде они встречали самое неприязненное отношение. По антианафематизмам Нестория мы можем видеть, как трудно было получившему антиохийское образование понять александрийского богослова. Учение его о неизреченном соединении во Христе двух природ — Божеской и человеческой — в единую ипостась, личность, казалось для них учением о слиянии естеств или преложении одного естества в другое, каковому пониманию еще способствовала неустойчивость св. Кирилла в терминологии» (*Лященко Т.* Св. Кирилл. С. 318).

³ Они были друзьями и единомышленниками; позднее оба стали главными деятелями «партии мира» и активно содействовали

неоднозначную оценку; по крайней мере, на «разбойничьем синоде» 449 года они фигурировали в качестве одного из основных документов монофизитствующих, а спустя некоторое время на них опирался в своем «Энотиконе» император Зинон¹. Впрочем, и православные защитники Халкидонского Собора также опирались на «Анафематизмы», и в VI веке они были переведены на латинский язык Дионисием Младшим, получив высокую оценку у многих западных богословов и иерархов (в частности, у папы Вигилия)². Но в конкретной ситуации начала несторианских споров опубликование «Анафематизмов» (повторяем — по своей догматической сути совершенно православных) для св. Кирилла означало оттолкновение потенциальных союзников среди «восточных», что во многом определило и ход дальнейших событий.

В центре их, безусловно, находится Ефесский Собор. Как известно, в реальности было два собора, ибо св. Кирилл, не дождавшись прибытия «восточных» во главе с Иоанном Антиохийским (подлинные причины их задержки выявить трудно: то ли они специально тянули время, то ли действительно существовали объективные причины их опоздания), открыл Вселенский Собор³. «Восточные» же, обидевшись на такое поведение Александрийского предстоятеля, составили в Ефесе свой

примирению «восточных» со св. Кириллом. См.: *Évieux P. André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne // Revue des Études Byzantines, 1974. Т. 32. P. 253–300.*

¹ См.: *Diepen H. M. Les douzes Anathématismes au Concile d'Éphèse et jusqu'en 519 // Revue Thomiste, 1955. Т. 55. P. 300–338; Wickham L. R. Cyril of Alexandria and the Apple of Discord // Studia Patristica. Vol. XV. Part 1. 1975. P. 379–392.*

² См.: *Diepen H. M. Douze dialogues de christologie ancienne. Roma, 1960. P. 49–66, 95–115.*

³ Об обстоятельствах этого открытия см.: *Camelot P.-Th. Éphèse et Chalcédoine. Paris, 1961. P. 44–60.*

отдельный собор («отступнический»). Обстоятельства этого дела столь запутаны, что выяснить каноническую законность поступков обеих сторон не представляется возможным. Во всяком случае, переговоры между ними в Ефесе «не привели ни к каким прочным результатам и вместо желанного соединения и умиротворения вызвали гораздо сильнее разделение и волнение»¹. Но подавляющее большинство епископов оказалось на стороне св. Кирилла, и в конечном итоге победа осталась за ним. Именно это большинство, вероятно, и определило окончательную позицию императорского двора, который долго колебался, но все же отказался от поддержки Нестория². Примечательно, что деятельность Ефесского Собора не кристаллизовалась ни в какое догматическое вероопределение, ибо отцы его рассматривали богословие св. Кирилла как органичное продолжение и полное выражение «никейской веры»³. Таким образом, соборное сознание Церкви признало это богословие *своим собственным*, отринув от себя лжеучение Нестория⁴.

¹ *Глубоковский Н. Н.* Указ. соч. С. 96.

² Немалую роль, скорее всего, сыграла в этом Пульхерия, но вряд ли следует преувеличивать эту роль, как то делает А. Тьерри, пишущий: «Пульхерии принадлежала вся честь этой победы, и никто не ошибся, называя ту руку, которая всем заправляла в Халкидоне (Ефесе. — А. С.). Православные епископы поздравляли ее наперерыв друг перед другом, а один собор выразился о ней такими подлинными словами: «Она изгнала Нестория»» (*Тьерри А.* Указ. соч. С. 168). Значительную роль в подобном изменении позиции высших столичных кругов оказало константинопольское монашество, в основной своей массе поддерживающее св. Кирилла. См.: *Frend W. H. C.* Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries. London, 1976; XVIII. P. 17.

³ См.: *Lebon J.* Autour de la définition de la foi au concile d'Éphèse (431) // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1931. Т. 8. P. 393–412.

⁴ По мнению А. П. Лебедева, мысли св. Кирилла «по сравнению с несторианскими не столь ясны и наглядны — это несомненно. Происходит это оттого, что в своих суждениях он стоит на точке зрения

Хотя ересиарх был низложен и отправлен в ссылку, св. Кирилл ясно осознавал, что до окончательной победы Православия еще далеко. Нельзя сказать, что он совсем не торжествовал и не радовался победе правого дела¹, но перед ним стояла весьма сложная задача: убедить колеблющихся (число которых было еще значительным), что победил не он, Кирилл, а именно *Православие*. Руководствуясь подобным соображением, святитель пишет свою «Защитительную речь к императору Феodosию», где тактично просит у государя извинения за то, что в пылу схватки он, возможно, переступил должные пределы. По словам св. Кирилла, «если бы, забыв всякое приличие, стал я утверждать, и притом пред вами лично, что я ничем не увлекался, то сказал бы это, может быть, не безнаказанно. Я боюсь противиться вашему мнению не из опасения подвергнуться несправедливости или чему-нибудь такому, что постигло Израиля. Был ли кто-нибудь так невинен, чтобы не погрешил когда-нибудь? Много согрешаем все мы, и человеческая природа, как бы пораженная болезнью, удобопреклонна ко греху, так что и самый ревностный блюститель закона никогда не мог считать себя совершенно чистым и безгрешным пред Богом»².

глубокой веры. Вера исключает собою рассудочную ясность» (*Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V веков. (Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ александрийской и антиохийской). СПб., 1904. С. 187). Однако при противопоставлении «веры» и «рассудочной ясности» следует помнить, что подобной антитезы нет между «верой» и «умной чистотой» догматического мышления, ибо они неотделимы друг от друга.

¹ Это торжество и эта радость явно звучат в «Пасхальной проповеди» 432 года, где он сравнивает Нестория с древним Амаликом, ибо ересиарх боролся «против славы Спасителя» и покушался «низвернуть силу Его таинства. Но созвавши избранных со всего Израиля, Господь наш Иисус Христос ополчился и победил и “пагубою погубит память Амаликову от поднебесных”» (*Миролюбов А.* Указ. соч. С. 207).

² Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 500.

Главной же задачей св. Кирилла в этот период было примирение с «восточными». Энергичные меры по такому примирению все еще враждующих сторон принимает сам император Феодосий II вкупе с вновь избранным Константинопольским предстоятелем Максимианом, отличавшимся вообще миролюбивым характером¹; содействовал им в этом и новый папа (с 432 г.) Сикст III². Наконец, «большое влияние на самое начало хлопот о примирении с восточными нужно отнести на долю св. Кирилла»³. В результате после долгих переговоров состоялось и само примирение (433), иногда неточно называемое в научной литературе «унией». Свое ликование по поводу столь желанного им церковного мира св. Кирилл выразил в послании к Иоанну Антиохийскому, которое начиналось словами: «*Да возвеселятся небеса и радуется земля* (Пс. 95, 11). Разрушено средостение (Еф. 2, 14), печаль прекратилась, и всякие раздоры уничтожены, так как общий Спаситель наш Христос даровал мир Своим, а благочестивейшие и возлюбленнейшие Богу императоры призывали к тому». Здесь же он подписывается под исповеданием веры «восточных», ключевой фразой которого было то, что во Христе, единосущном Отцу по божеству и единосущном нам по человечеству, «совершилось соединение двух естеств» (*δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε*)⁴. Признавая это

¹ См. характеристику его у Сократа: «По образу жизни подвижник, облеченный также в достоинство пресвитера, он уже давно прослыл как человек набожный, потому что на свой счет устраивал гробницы для погребения в них покойников, славившихся в жизни набожностью. Впрочем, он был неискусен в слове и больше всего любил жить вдали от мирских хлопот» (*Сократ Схоластик. Церковная история. С. 299*).

² См.: *Hefele Ch. J. Op. cit. P. 383–392.*

³ *Лященко Т. Св. Кирилл. С. 454.*

⁴ См.: *Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 540–541.*

вероисповедание, Александрийский архипастырь отнюдь не отступал от основных посылок своей христологии, а лишь уточнял их, ибо в данном исповедании речь шла о «неслитном единении» (*τῆς ἀσυγχύτου ἐνώσεως*), — а это было главным для св. Кирилла, хотя порой и колеблющегося в терминологии, но никогда не испытывающего колебаний относительно смысла православного учения о Лице Господа Иисуса Христа¹. И сам св. Кирилл,

¹ Ср. характеристику: «В своей терминологии св. Кирилл, подобно каппадокийцам, не является ригористом и часто употребляет такие термины, которыми пользовались и его противники. У него мы можем встретить *ἀνάληψις* и *προσλήψις* (восприятие божеством человечества), *ἐνοίκησις* и *κατοίκησις* (вселение, обитание божества в человечестве), даже *συνάφεια* (союз божества с человечеством), хотя он и старается вообще избегать этого последнего термина. Но эта свобода в словоупотреблении не означает собою безличного или неопределенного отношения автора к тому, какой смысл он вкладывает в понимание единения природ во Христе. Повсюду он настаивает на одном понимании ипостасного единения (*ἐνωσις καὶ ὑπόστασις*). Такое единение состоит, по Кириллу, в том, что одна Личность (*ἐν πρόσωπον, ἧσον ὑπόστασις*), и именно Сын Божий, Бог Слово, возглавил Собою две природы — Божескую и человеческую, причем под человеческой здесь разумеется общая всем людям человеческая природа. То есть соединение тела и души, но не — личный человек, не — особый индивидуум» (Соколов В. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916. С. 201–202). Ср. также мнение А. Чекановского, который, отметив подобную же текучесть терминологии святителя, замечает: «Безусловная выдержанность во всех творениях св. Кирилла существа содержимого Церковью учения о Лице Иисуса Христа, ясная для каждого непредубежденного читателя их, не позволяет на основании вышеуказанных оборотов речи предполагать различие точек зрения (христологического созерцания) или разности самих воззрений. Они свидетельствуют только о сравнительно слабейшей энергии выражений всегда равного себе богослова в одно время и об усилении ее в другое (под влиянием крайностей еретиков, в том или другом направлении извращавших церковную истину)» (Чекановский А. Современные задачи богословия по отношению к учению о Лице Господа Иисуса Христа // Труды Киевской Духовной Академии. 1911. № 2. С. 282).

и православные сторонники антиохийского направления, начертавшие данное исповедание, рассматривали его лишь как истолкование сути Никейского символа веры, а не как некий новый «символ»¹. Поэтому «нельзя сказать, что Кирилл или православные чем-то пожертвовали со своей стороны, когда снизошли к требованиям антиохийцев, как нельзя сказать, что антиохийцы вносили какое-либо неправославие в Православие, когда настаивали, чтобы Кирилл не отказался от тех обычных у них формул христологических, которые прежде казались подозрительными Кириллу. До этого времени, до унии Кирилла с антиохийцами, конечно, существовало и ясно сознавалось всеми православными истинное учение относительно Лица Богочеловека. Но доселе еще не было определено, в каких именно словах выражать это учение. Одни выражали так, другие иначе. Со времен же унии исчезло всякое сомнение по этому поводу. И александрийцы, и антиохийцы общими силами выработали ту терминологию, которая с тех пор живет в догматическом языке православных богословов»².

Безусловно, примирение 433 года, несмотря на его важнейшую роль в истории древней Церкви, отнюдь не решило всех вопросов, в том числе и догматических³. На Востоке еще оставалась группа «непримиримых» во главе с Александром Иерапольским, были и колеблющиеся, к числу которых принадлежал, например, блж. Феодорит⁴.

¹ См.: *Young F. M. The Making of the Creeds. London, 1991. P. 74.*

² *Лебедев А. П. Из истории Вселенских Соборов IV и V веков. Pendant к сочинению: Вселенские Соборы IV и V веков (М., 1879). М., 1882. С. 244–245.*

³ См.: *Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 A.D. N.Y., 1989. P. 166.*

⁴ По словам Н. Н. Глубоковского, «создав себе столь исключительное положение, Феодорит тяготел, с одной стороны, к св. Кириллу, а с другой — к Несторию; отсюда постоянная раздвоенность в его

С другой стороны, и среди сторонников св. Кирилла, стоявших в крайней оппозиции к антиохийской христологии, раздались голоса, осуждавшие его в предательстве, и наметилась тенденция, породившая позднее монофизитство¹. Св. Кирилл в связи с этим ведет напряженную переписку, стараясь отсечь обе крайности, одинаково опасные для Православия. Затем вспыхивает спор относительно учения Феодора Мопсуестийского, начатый Раввулой Эдесским еще в 432 году, но обретший особую остроту около 435 года, когда в этот спор вынужден был вмешаться св. Прокл, ставший уже Константинопольским предстоятелем². Св. Кирилл некоторое время прямо не участвовал в данном споре (судя по всему, исходя из тактических соображений и стараясь сохранить только что установленный мир), но затем поддержал Константинопольского архипастыря (вероятно, ок. 438 г.). Он «называет Феодора “отцом зломыслия Несториева” и видит в его сочинениях “хуления, гораздо худшие несториевых”, а потому пишет против Диодора и Феодора сочинение, состоящее из трех книг, в которых горячо нападает на них, выставляя их виновниками Несториевой ереси»³. Подобный шаг святителя опять вызвал ухудшение его отношений с «восточными»⁴. Правда, острого кризиса в этих отношениях на сей раз не наступило, ибо вскоре «сам св. Кирилл не мог не сознавать, что некоторые его приверженцы

суждении, причинявшая ему крайнее неудобство» (*Глубоковский Н. Н.* Указ. соч. С. 124).

¹ См.: *Lebon J.* Le monophysisme sévérien. Louvain, 1909. P. 2–3.

² Подробно об этом споре см.: *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Citta del Vaticano, 1948. P. 125–168.

³ *Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890. С. 390.

⁴ О хронологии и развитии событий в этот период см.: *Abramowski L.* Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien // *Zeitschrift für Kirchengeschichte.* Bd. 67. 1955/1956. S. 252–287.

слишком усердно раздувают искру в пламя: он просит Прокла о снисхождении к “славному имени мужа, умершего в общении с Церковью”, а пред Иоанном высказывает недовольство на тех людей, которые “поражают воздух и натягивают свои луки против праха”. В свою очередь “восточные” отправили к императору прошение о “восстановлении мира”, и Феодосий II особым указом повелел прекратить дело о Феодоре¹. Таким образом, в 438 году только возникший спор волевым решением императора сразу же был прекращен, правда для того, чтобы в следующем веке возникнуть опять с новой силой.

Последние годы святителя проходят относительно мирно: он окормляет свою паству, произносит проповеди и спокойно занимается литературными трудами. Естественно, св. Кирилл эпизодически выступает против различного рода еретических заблуждений, продолжавших существовать или недавно появившихся в Египте (например, против мессалиан, антропоморфитов и пр.), но прежнего жаркого накала борьбы в этих выступлениях уже нет. В 444 году святитель тихо отходит ко Господу. Память его в Православной Церкви празднуется дважды: 18 января (вместе со св. Афанасием Великим) и 9 июня². По словам отца Георгия Флоровского, «в церковной памяти его образ навсегда запечатлелся как образ глубокого и острого богослова»³.

¹ *Глубоковский Н. Н.* Указ. соч. С. 156–157. В указе предписывалось, «чтобы никто не дерзал предначинать что-либо против умерших в мире с Церковью». См.: *Доброклонский А.* Сочинение Факунда, епископа Гермиянского: «В защиту трех глав». Историко-критическое исследование из эпохи V Вселенского Собора. М., 1880. С. 27.

² Об этих праздниках см.: *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. III. М., 1997. С. 28–30, 216.

³ *Флоровский Г. В.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 50.

Глава II

Литературная деятельность св. Кирилла

Литературное наследие святителя чрезвычайно обширно, и не случайно владыка Филарет называет его «одним из плодovitейших писателей»¹. По крайней мере, в известной «Патрологии» Миня сочинения св. Кирилла занимают десять томов (т. 68–77), хотя здесь собраны далеко не все творения его². Хронологию их установить весьма трудно; обычно водоразделом полагается 428 год, но вопрос о том, какое из конкретных произведений св. Кирилла можно считать относящимся к «донесторианскому» или «несторианскому» периоду его жизни, остается не до конца проясненным в патрологической науке и вызывает еще споры среди специалистов³. Творения святителя, подобно творениям многих других отцов Церкви, отличаются жанровым многообразием: здесь можно встретить и вероучительные трактаты, и диалоги, и проповеди, и послания и т. д.; причем границы, отделяющие один жанр от другого, довольно зыбки и часто

¹ Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. III. М., 1996. С. 81.

² Краткий обзор-справка всех творений св. Кирилла содержится в кн.: Geerard M. Clavis Patrum Graecorum. Vol. III. Turnhout, 1979. P. 1–57.

³ Еще Т. Лященко замечал: «Вопрос о начале литературной деятельности св. Кирилла и вообще хронологической последовательности его творений очень трудный и во всей полноте своей еще никем доселе не решенный» (Лященко Т. Св. Кирилл. С. 79). В новое время этот вопрос пытался решить: Jouassard G. L'activité littéraire de S. Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428 // Mélanges E. Podechard. Lyons, 1945. P. 159–175. Но его аргументация была подвергнута критике и сомнению со стороны: Liébaert J. La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951. P. 19–76.

бывают почти неразличимыми. Условно все сочинения св. Кирилла можно подразделить на следующие группы: 1) экзегетические произведения (составляющие бóльшую часть литературного наследия святителя), 2) догматико-полемические творения, 3) проповеди и 4) послания.

1. Экзегетические творения

В памяти последующих поколений образ св. Кирилла запечатлелся преимущественно как образ непреклонного полемиста и стойкого в вере догматиста, хотя, если судить по его произведениям, в первую очередь следовало бы выделить его деятельность как толкователя Священного Писания. Из большого количества экзегетических сочинений первым по времени было, скорее всего, *«О поклонении и служении в духе и истине»*, написанное в форме диалога. По мнению Т. Лященко, оно было создано «св. Кириллом в пустыне и является как бы отчетом в том, что он изучил в школе и самостоятельно и что он жизненным опытом приобрел в пустынном уединении, поэтому оно вместе с тем было для него как бы программой его религиозно-нравственных убеждений и как бы руководством к дальнейшей деятельности. Оно разделяется на 17 книг и представляет собою довольно стройную систему христианской морали с солидным историко-догматическим фундаментом»¹. Беря за исходную точку своих толкований проблему соотношения Ветхого и Нового Заветов²,

¹ Лященко Т. Св. Кирилл. С. 82.

² Которая решается в духе богословия св. апостола Павла и древних отцов Церкви (в частности, св. Иустина Мученика). Например: «Закон — образ и тень и изображение благочестия, как бы еще в муках рождения содержащее сокровенную в нем красоту истины». Также: «Закон детоводительствует и хорошо приводит к Христовой тайне (Гал. 3, 24). Заповеданное древним чрез Моисея мы называем первыми

св. Кирилл в дальнейшем затрагивает самый широкий спектр вопросов: сотериологических, антропологических, нравственно-аскетических и пр. Порой в этом сочинении звучат мотивы, напоминающие платоновского «Федра» или схожие с рассуждениями предшествующих представителей христианской Александрийской школы (Климента, Оригена, Дидима). Внутренним лейтмотивом всего произведения, несомненно, является устремленность от мира дольного к миру горнему¹. С этим связана и явная аскетическая тональность сочинения². Безусловно, школа подвижничества, которую прошел святитель у нитрийских монахов, наложила глубокий отпечаток на этот труд, где толкование Священного Писания выдержано преимущественно в мистико-аскетическом духе.

Органичным продолжением данного сочинения является другое — «*Глафиры (Глафуря), или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия*». Сам автор по поводу связи двух произведений говорит так: «Должно знать также и то, что, составив семнадцать книг *«О поклонении*

начатками провещаний Божиих (Евр. 5, 12). Если мы отвергнем детоводителя, кто же приведет нас к тайне Христовой?» (I, 4, 6). Русские переводы творений св. Кирилла здесь и ниже цитируются по изданию: Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. 1–15. М., 1880–1912. Римской цифрой обозначается номер тома, а арабскими — страницы.

¹ См., например: «Только имея ум спокойный и далеко отшедший от мирского омрачения и отвративши взор от всего, что приводит к мертвенности и разрушению, мы будем приносить чистую жертву владычествующему над всем Богу. Мертвые же дела суть дела плотские; а мирское омрачение есть потемнение, происходящее от дурных и суетных развлечений, загрязняющее чистый и прозрачный эфир разума» (I, 63).

² Например, в традиционном аскетическом ключе решается проблема брака и девства: «Честен брак, служащий к деторождению, и неповинен пользующийся им по закону, во Христе; однако не будет сие для кого бы то ни было иметь силу добродетели и не поставится наравне со славою воздержания» (II, 100).

и служении в духе и истине» и собрав в них множество умозрений, мы намеренно опустили и оставили там без исследования поставленные в подлежащем сочинении главы, хотя, быть может, иногда и случалось по необходимости говорить о чем-либо из этого» (IV, 7). «Глафиры» по объему несколько меньше предшествующего произведения и содержат тринадцать книг, из которых семь посвящены «Книге Бытия», три — «Книге Исход» и по одной — остальным частям Пятикнижия. Как считает один исследователь, «Глафиры» более других ранних экзегетических сочинений св. Кирилла приближаются к жанру систематического комментария, хотя он и не толкует Пятикнижие целиком и сплошь, главу за главой¹. Сотериологический мотив и в этом произведении определяет многие рассуждения св. Кирилла, который часто использует при этом типологию «Адама-Христа», восходящую к святому Апостолу Павлу². В частности, он говорит: «Зиждитель промышлял о созданиях Своих и устроил нам как бы второй корень рода, возводящий нас в прежнее нетление, чтобы как образ первого и земного назнаменовал нас необходимостью смерти и уловлением в сети тления, так, наоборот, второе после оногo начало, то есть Христос и уподобление Ему духом, назнаменовало нас свободой от погибели; и чтобы как в том (Адаме) непослушание привело нас к наказанию, так в этом (Христе) уступчивость и благопокорливость во всем явила нас причастниками благословения свыше и от Отца» (IV, 21)³. Вообще же,

¹ См.: *Young F. M. From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background.* London, 1983. P. 247.

² Эта типология вообще занимала важное место в миросозерцании святителя. См.: *Wilken R. L. Exegesis and the History of Theology: Reflections on the Adam-Christ Typology in Cyril of Alexandria // Church History.* Vol. 35. 1966. P. 139–156.

³ Ср. также: «Ибо в том (первом Адаме) мы были осуждены на смерть, но ради Христа мы помилованы и обновлены для жизни, так

в этом сочинении, по характеристике Т. Лященко, «господствует не нравоучение, а догматический элемент»¹, хотя, естественно, и нравоучение не остается в небрежении².

Из других толкований на ветхозаветные книги св. Кирилла, сохранившихся полностью, особое внимание привлекает «Толкование на пророка Исаию» — обширное сочинение, содержащее пять книг. Свою задачу автор ясно формулирует в самом зачине произведения: «Речь пророков всегда не ясна, а исполнена прикровенных мыслей и содержит предсказание о божественных тайнах. *Кончина бо закона* и пророков *Христос*, как написано (Рим. 10, 4). Но тем, которые намерены объяснить столь тонкий и прикровенный смысл (пророческих) созерцаний во всей полноте, полагаю, необходимо иметь весьма ясное представление, с одной стороны, о точном смысле исторического повествования, а с другой — о соответствующем ему духовном смысле, дабы читающие такое объяснение отовсюду получали пользу и объяснение предмета, о котором идет речь, было полным, ни в каком отношении не имеющим недостатка. Впрочем, я знаю, что прежде нас некоторые писали об этом и составили обширные объяснения этих предметов. Думаю, что это обстоятельство может послужить для иных благовидным предлогом к праздности и может скорее расположить их молчать и не прибавлять ничего нового к тому, о чем другие говорили уже прежде; но лучше говорить хотя бы то же самое и излагать хотя бы те же самые мысли. Если бы пришлось говорить то же самое, то от этого не было бы ни малейшего вреда, напротив,

как Он был послушлив Отцу до смерти и положил душу (Свою) за нас и язвою Его мы исцелехом (Ис. 53, 5), как говорит Писание» (V, 178).

¹ Лященко Т. Св. Кирилл. С. 90.

² См., например: «Если путь к добродетели тяжел, то путь, увлекающий нас к пороку, весьма удобен; для приобретения первой мы должны употреблять усилия, к последнему мы идем весьма легко» (V, 300).

вследствие согласия многих слушатели утвердились бы в истине. Думаю, что и мне не следует теперь поддаваться праздности, в том убеждении, что усилия и труд в добрых занятиях гораздо лучше беспечной лености; и я не совсем отказался от надежды, что могу открыть и что-нибудь новое и отличное (от сказанного другими), при содействии Бога, облегчающего труд толкования» (VI, 5–6).

В этих словах св. Кирилла, сказанных уже явно зрелым мужем, достаточно ясно намечается вся его экзегетическая программа. Суть ее сводится, во-первых, к единству типологического (прообразовательного), духовного (анагогического) и буквального (исторического) толкований. Первое обозначается ссылкой на Рим. 10, 4 (*конец закона — Христос*)¹, то есть на место, основополагающее для любого святоотеческого толкования Священного Писания (особенно толкования ветхозаветных книг). Поэтому типология представляет собой существенный элемент всей патристической экзегезы, в центре которой находится единство Домостроительства спасения, предполагающее единство двух Заветов². Ей верны все древнецерковные толкователи, вне зависимости от экзегетических школ (Александрийской, Антиохийской и пр.). Верен ей и св. Кирилл, в своих творениях постоянно использующий прообразовательное толкование (как, например,

¹ По толкованию свт. Феофана, «закон и устройством своим указывал на грядущего Христа, и словом своим возвещал о Нем. Почему Христос есть последняя цель закона, и кто верует во Христа, исполняет то, для чего дан закон, и делает то, что в нем закон достигает своей цели, — приемлет кончину свою» (Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкование Посланий Апостола Павла. Послание к Римлянам. М., 1996. С. 655).

² См.: *Daniélou J. Message évangélique et culture hellénistique aux II-e et III-e siècles.* Paris, 1961. P. 183–184. Ученый отмечает еще, что христианская типология является христологической. См.: *Daniélou J. From Shadows to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers.* London, 1960. P. 25. Но мы бы назвали ее скорее христоцентричной.

отмеченную выше типологию «Адама-Христа»). В рассматриваемом произведении, помимо всего прочего, имеется и весьма интересный образец подобного толкования (предполагающего, что Ветхий Завет рассматривается в свете Нового Завета). Разъясняя Ис. 27, 11 (*Жены, грядущия с позорища, приидите* и т. д.), экзегет обретает ключ к пониманию этого места в евангельском повествовании о женах-мироносицах (Мф. 28, 1–10), считая, что после отвержения ветхого Израиля мудрым женам велено было благовествовать о Воскресении Спасителя, — на это и намекает пророк Исаия. Отвечая на вопрос, почему именно женам, а не Апостолам была оказана такая великая честь, св. Кирилл говорит: «Единородное Слово Отца соделалось Человеком, дабы болящее исцелить и избавить человека от древних преступлений; поэтому и надлежало доставить женщинам радость — первым благовествовать Воскресение; ибо первая и древнейшая жена, послушавшись слов змия, ввела Адама в преступление и сделалась виновницей смерти. Как же не следовало апостольством уничтожить причину столь ужасного обвинения? *А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать* (Рим. 5, 20). Евангелие спасения дано было жене, послужившей причиной смерти» (VII, 110–112). Далее следует отметить, что в святоотеческом богословии типологическое толкование, раскрывающее смысл Домостроительства спасения, как бы нерасторжимо объединяет в себе прошлое, настоящее и будущее, земное и небесное, будучи одновременно и «горизонтальным» и «вертикальным». А поэтому оно является и средоточием двух других видов толкования: буквального и духовного¹. Обοим им

¹ В этой связи хотелось бы заметить, что вряд ли следует противопоставлять христианскую типологию и христианскую аллегорезу, как это делает, например, О. Нестерова, считающая, что различие между ними «состоит не в том, что одна апеллирует к внеисторическим

св. Кирилл также уделяет достойное место в рассматриваемом произведении¹, высказываясь в приведенной выше фразе о их внутреннем соответствии друг другу.

смыслам, а другая — к историческим, а в том, что одна обращается к разуму, а другая обращается исключительно к вере» (Нестерова О. Типологическая экзегеза: спор о методе // Альфа и Омега. 1998. № 4 (18). С. 77). Во-первых, при констатации определенного различия разума и веры, для любого христианского мыслителя и экзегета (если он, конечно, мыслитель и экзегет *христианский*) само собою предполагается постулат их неразрывной сопряженности, то есть отсутствие какой-либо антитезы или дихотомии их. Этим постулатом определяется и теснейшее единство типологии и аллегорезы (если их можно сопоставлять с верой и знанием, что очень и очень сомнительно). Во-вторых, вряд ли следует отождествлять христианское духовное толкование с аллегорезой, хотя подобное отождествление стало общим местом в научной литературе. Ибо хотя христианские экзегеты иногда использовали в ограниченных размерах традиционное аллегорическое толкование (идущее от античной философии и Филона Александрийского), они обычно преобразовали его, сообщая ему иной смысл и звучание, как христианские богословы вообще преобразовали понятия и методы языческого любомудрия. Поэтому аллегорическое толкование становилось у них *анагогическим*, то есть возводящим к постижению высших тайн христианского Боговедения, *принципиально* отличающегося от умозрений языческих философов. Вследствие этого, при внешней схожести христианских и языческих иносказаний, между ними простирается непроходимая пропасть. Не случайно со времен Оригена термин *ἀλληγορία*, как специфичное понятие для обозначения духовного смысла, вытесняется и заменяется термином *ἀναγωγή* и рядом других подобных терминов. См.: Bienert W. A. «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymos dem Blinden von Alexandrien. Berlin; N.Y., 1972. S. 51–68.

¹ В частности, он замечает: «Желающие изъяснить содержащееся в Богодухновенном Писании имеют необходимую нужду и в историческом повествовании, дабы отсюда истина следовала за Божественными словами» (VI, 209). С другой стороны, объясняя Ис. 43, 16–17, св. Кирилл говорит, что, помимо исторического смысла (избавление Израиля из египетского рабства), это место имеет и духовный смысл, подразумеваемая тех, «которые решились вести благочестную жизнь и избегают рабства диаволу, удаляются от земных занятий и хотят как бы унести от всякой нечистоты»; их «преследует лукавый, а Бог чудесно спасает» (VII, 421–424).

Во-вторых, в той же фразе святитель четко определяет, ссылаясь на предшествующие толкования «Книги пророка Исаии», свое место в «экзегетическом Предании» Церкви. Необходимо, кстати, констатировать, что эта ветхозаветная книга в предшествующей христианской традиции уже неоднократно толковалась как представителями Александрийской школы (Оригеном, Евсевием Кесарийским, Дидимом; от них во многом зависит и блж. Иероним), так и школы Антиохийской (св. Иоанном Златоустом, Феодором Мопсуестийским и современником св. Кирилла — блж. Феодоритом), хотя от их толкований ныне сохранилось очень немногое¹. Несомненно, что св. Кирилл был знаком (как показывают его собственные слова) по крайней мере с некоторыми из них. И примечательно, что святитель не боится повторять их, считая, что согласие экзегетов при толковании есть *свидетельство истины*, то есть полагая в основу принцип *consensus patrum*, являющийся одним из руководительных начал всего вообще святоотеческого Предания². Лишь

¹ См. предисловие к изданию: *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe. T. I / Ed. par J.-M. Guinot // Sources chrétiennes. Paris, 1980. № 276. P. 19–24.*

² Этот принцип (вкупе с принципами всеобщности и древности) ясно сформулировал, в качестве одного из главных критериев истинности Предания, современник св. Кирилла, преп. Викентий Леринский. См.: *Пономарев П. Священное Предание. С. 274.* Данный принцип преп. Викентий сформулировал, отталкиваясь от прошлых и современных ему ересей (в том числе от несторианства), которые, по его словам, вносят в христианство «новшеский смрад» и «непотребные новизны». В противоположность им выдвигается идея «нормы древнего и вселенского понимания», сущность которого заключается в исповедании того, «во что верили повсюду, всегда и везде» (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Поэтому критерием христианской истины служит «всеобщность, древность, согласие» (*universitas, antiquitas, consensus*). Следовать всеобщности значит «признавать истинную только ту веру, которую исповедует вся Церковь на земном шаре»; следовать древности означает «ни в коем случае не отступать

вторичным моментом и производным следствием данного принципа представляется «открытие чего-либо нового и отличного», которое возможно лишь при содействии Бога. В этих утверждениях проявляется духовная возмужалость св. Кирилла. Очень вероятным кажется предположение Т. Лященко, считающего, что «Толкование на пророка Исаию» написано святителем после его поездки в Константинополь в 403 году, позволившей ему ознакомиться, расширить свой умственный кругозор, в том числе ознакомиться с антиохийской экзегезой и несколько изменить свой «строго александрийский» тип толкования Священного Писания¹.

Примерно тем же характером отличается и серия комментариев на малых пророков. Как показывает, например, «Толкование на пророка Осию», принципиальные установки экзегета остаются теми же самыми, что и в предшествующем сочинении². Крайне иносказательный тип

от того учения (*ab hic sensibus*), которое несомненно одобряли наши святые отцы и предки»; наконец, следовать согласию значит «в самой древности принимать определения и изъяснения *всех* или, по крайней мере, *почти всех* пастырей и вместе учителей». См.: Напоминания. Творение преподобного Викентия Леринского / Перевод с латинского языка П. Пономарева. Казань, 1904. С. VI–VII.

¹ «Проезжая по Сирии и Малой Азии, св. Кирилл лично ознакомился с учеными представителями другого богословского направления — антиохийского; с ними же он прожил около месяца в Константинополе. И вот его пытливый ум сразу заметил, чего не хватало для экзегесиса Александрийской школы» (Лященко Т. Св. Кирилл. С. 99).

² Даже зачин обоих произведений также во многом совпадает. Ср.: «Те, которые имеют обязанность толковать (Писание), если высказывают согласные между собою мысли, то внимательным слушателям сообщается самое твердое знание. Но если бы кем-нибудь из них и было высказано нечто новое и, быть может, не совсем правильно и с безукоризненной точностью дознанное, то какая беда в том, что это сообщается другому? Напротив, не вызовет ли это более полного и ясного раскрытия мыслей? Итак, хотя многие прежде нас написали толкования на святых пророков, мы не будем молчать по этой причине; но удалим

толкования с сугубым преобладанием акцента на одном только духовном смысле вызывает у св. Кирилла здесь еще более резкое противление. Это, например, ясно чувствуется в объяснении Ос. 1, 2–3, где Бог повелевает пророку взять в жены блудницу Гомерь и родить от нее сына. Св. Кирилл приводит толкование этого места некоего «небезызвестного мужа», который «неумеренно порицал историю», то есть буквальный смысл. Поэтому, превращая «историческое событие в духовный смысл, он говорил, что Гомерь есть образ души, возлюбившей жизнь постыдную и непристойную, а пророк служит образом вышнего и небесного, то есть Слова, сущего от Бога Отца. Соединяясь духовно с нашими душами, Оно посеивает в них семена добродетельной жизни». Возражая против подобного толкования (возможно, принадлежащего Оригену или Дидиму), св. Кирилл говорит, что Осия «берет Гомерь, совершая это не ради сладострастия, но исполняя дело послушания и служения» Богу. Вообще, трудно осудить пророка, «ибо желание заключить брак и вступить в брачное соитие с женщиною и любить детей Боговдохновенное Писание нигде не запрещает, напротив, повсюду защищает это от порицания и хуления». Более того, как считает экзегет, пророк «спас и Гомерь; ибо женщину столь постыдную и общедоступную он склонил прилепиться к единому мужу, — и ту, которая прежде оскорбляла самую природу... склонил воздерживаться от столь презренных наслаждений и занятий и сделал ее почтенною матерью детей» (IX, 23–34). Следовательно, св. Кирилл, стремясь оттолкнуться от крайностей иносказательного толкования Писания, блюдет смысл буквальный («историю»), тесно сопрягая его со смыслом нравственным.

от себя бессильную робость и постараемся явить и другим ту благодать, какую подал нам Освещающий глубокое и сокровенное, памятуя слова Христа: *даром получили, даром давайте* (Мф. 10, 8)» (IX, 6).

Сходным же характером отличаются и прочие комментарии на малых пророков. При чтении их создается впечатление, что позднейшее схоластическое выделение четырех смыслов Священного Писания (буквального, нравственного, аллегорического и типологического) и соответствующих им экзегетических методов является весьма искусственным и неадекватным. Для св. Кирилла типологический смысл есть, несомненно, смысл духовный. Например, в *«Толковании на пророку Иону»* он говорит: «Не все, что находится в Писании и образах, пригодно для духовного толкования; но если берется лицо какого-нибудь человека, изображающего нам в себе Христа, то по справедливости мы должны обходить человеческие недостатки и останавливаться на одних только существенно важных чертах, повсюду отыскивая то, что может быть полезно для цели предмета. Точно так же мы будем рассуждать и об Ионе. Он как бы предызображает нам таинство Христа; впрочем, не все, случавшееся с ним, можно считать пригодным и необходимым для этого... Посему, если мы не будем всякое слово исторического повествования обращать в предмет духовного созерцания, то пусть никто не ставит нам этого в вину. Как пчелы, облетая луга и цветы, всегда собирают потребное для приготовления сотов, так и мудрый толкователь, исследуя святое и Богодухновенное Писание, всегда собирая и сочетая необходимое для изъяснения таинств Христа, предложит благопристойное и неукоризненное учение» (X, 22–23). С другой стороны, в область духовного толкования непременно входит и раскрытие нравственного смысла, примерами чего пестрят названные комментарии¹.

¹ В частности, толкуя Иоил. 1, 5 (*«Утрезвитесь пьянии от вина своего, и плачитися»*), св. Кирилл замечает: «Каждому из нас присуще как бы некое вино, опьяняющее сердце, именно, мы, так сказать, разделяемся по различным страстям: один из нас, помимо других недугов,

Таким образом, для св. Кирилла (как и для большинства отцов Церкви) существуют на самом деле всего два смысла Священного Писания: буквальный и духовный, которые как бы проникают друг в друга. Это связано с тем, что в христианском мироощущении нет истории как *только прошлого*, ибо она всегда — и настоящее, и будущее, а тем самым словно размыкает время в вечность, земное — в небесное и материальное — в духовное. Поэтому идеальное общение со Священным Писанием и толкование его состоит, по св. Кириллу, в том, что «ум святых», то есть достигших духовного возмужания, «от телесного и подлежащего чувству благоразумно возвышаясь к духовному», вдумываясь «во внутренний и сокрытый смысл» написанного и «наслаждаясь созерцаниями Богодухновенного Писания», просветляется и «наполняется как бы некоторым туком, практическою... и теоретическою добродетелью, щедро сообщая ее другим, не на краткое какое-либо и ограниченное время, но, как говорит Пророк, *якоже дни века* (Ам. 9, 11), то есть на продолжительное и бесконечное. Это потому, что доставляющее удовольствие плоти с ними (удовольствиями) отпадает и засыхает и наподобие тени скоро преходит, а участие в высших и духовных благах

необузданно стремится к сребролюбию; другой печется о мирском и страдает плотоугодием, будучи всемерно привязан к утехам и сластолюбию; иной наклонен к какому-либо другому греху. И стремимся мы к пагубным и богоненавистным страстям, — одни не очень усердно, другие изо всех сил и с неудержимым влечением ума. Поэтому-то пророк говорит: *утрезвитесь пиянши от вина своего* — и считает нужным посоветовать пьющим вино до опьянения рыдать, потому что, как я сейчас сказал, не ограничивают любви к удовольствиям насыщением и удовлетворением, но напиваются допьяна и пьют выше всякой меры. От таких уст, говорит, отнимется радость и веселие; следовательно, прав Христос в том, что *плачущие* ныне наверно *утешатся* (Мф. 5, 4), а для привыкших роскошествовать настанет нужда проливать слезы, потому что конец наслаждения — плач и стоны, и оно низводит любящих его в область адову» (X, 333–334).

продолжается на многие века, ибо обладание такими благами неотъемлемо» (X, 171).

Таковы полностью дошедшие до нас толкования св. Кирилла на ветхозаветные книги, в которых раскрываются многие существенные грани его экзегезы и его миро-созерцания. Все прочие толкования святителя на Ветхий Завет сохранились лишь во фрагментах. Имеются отрывки объяснений Псалтири, Книги Чисел, «Песни песней», толкований на пророков Иеремию, Варуха, Иезекииля, Даниила и пр. Однако далеко не всегда можно с точностью установить аутентичность этих фрагментов, многие из которых дошли в так называемых катенах, то есть в позднейших экзегетических сборниках, где имена авторов отрывков порой путаются.

Что же касается новозаветных комментариев, то почти полностью дошло обширнейшее «Толкование на Евангелие от Иоанна», содержащее двенадцать книг; из них утеряны только книги VII–VIII, фрагменты из которых сохранились, опять же, в катенах¹. Датировать сочинение достаточно трудно; некоторые из патрологов высказывают мнение, что оно было написано до 428 года², однако в самом произведении имеются следы антинесторианской полемики³. Возможно, это обширное сочинение было начато еще в «донесторианский» период творчества св. Кирилла, а закончено уже после 428 года. Создавая его, святитель опирался на достаточно устойчивую традицию

¹ Они изданы: *Reuss J.* Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche. Berlin, 1966, S. 188–195.

² См.: *Quasten J.* Op. cit. P. 123; *Altaner B. — Stuiber A.* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg; Basel; Wien, 1978. S. 285.

³ См., например: «Никто, думаю, если он имеет здравый ум, нестанет от Логоса Божия отделять храм (воспринятый им) от Девы, поскольку это относится именно к сыновству, ибо один Господь Иисус Христос (1 Кор. 8, 6), по слову Павла. А кто разделяет Единого и Единственного на двоицу Сынов, тот да знает, что он совершенно отрицает веру» (XIV, 173–174).

толкования четвертого Евангелия, восходящую к древним временам¹, хотя установить непосредственные источники этой традиции, которые питали в данном случае экзегезу св. Кирилла, в настоящее время весьма сложно². Уважая это экзегетическое предание, святитель, однако, относился к нему творчески, следуя более духу, чем букве его (хотя отнюдь не пренебрегая и буквой)³. Например,

¹ Особенно активно было усваиваемо богословие этого Евангелия греческими апологетами II века (св. Иустином и др.) и св. Иринеем Лионским. См.: *Sanders J. N. The Fourth Gospel in the Early Church. Its Origin and Influence on Christian Theology up to Irenaeus. Cambridge, 1943. P. 31–36, 66–86.* Впрочем, первый комментарий на данное Евангелие был написан еретиком Гераклеоном, представителем валентиновской гностической секты; в противовес ему Ориген выпустил в свет обширнейшее «Толкование на Евангелие от Иоанна» (в 20–30 гг. III в.). См.: *Wiles M. F. The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church. Cambridge, 1966. P. 3.*

² В частности, трудно установить, был ли знаком св. Кирилл с «Беседами на Евангелие от Иоанна» св. Иоанна Златоуста. Для последнего, как экзегета, было характерно «вникать в ясную логическую и предметную связь» мыслей священного текста. «Но наибольшею помощью Иоанну в изъяснении Св. Писания были его святое настроение, благоговение и чистое разумение христианского учения, а отсюда его способность мыслию и сердцем воспринимать смысл слова Божия, воспринимать высшее озарение благодати, “отверзавшей ему ум разумети Писания” (Лк. 24, 46), и вводить других в разумение его». Наконец, «нравственные применения составляют не только постоянную принадлежность истолковательных бесед его, но нередко превосходят обилием содержания и самим объемом собственно истолковательную часть их. Это происходило не только от общего взгляда его на нравственное преуспеяние как на венец всякого духовного развития, но и из того убеждения, что Священное Писание само в себе просто и понятно, а следовательно, что требуется более всего воспринимать его учение и применять к жизни». См.: *Мальшевский И. Св. Иоанн Златоуст в звании чтеца, в сане диакона и пресвитера. Киев, 1892. С. 60–62.* Многие эти черты были свойственны и экзегезе св. Кирилла, за исключением, пожалуй, сугубого акцента на «нравственных применениях».

³ Такое следование духу этого предания предполагает, согласно св. Кириллу, строгое соблюдение догматов истины, которые «любезны»

объясняя Ин. 8, 44 (*ваш отец диавол*), он замечает: «Некоторые из древних толкователей в объяснении этого места прекрасно утверждали, что тот исконный сатана, который считается предстоятелем и всех других демонов, связан, как сказано, силою Божиею (Мф. 12, 29; 2 Пет. 2, 4; Иуд. 6) и ввержен в самый тартар для наказания за свою дерзость против Бога, а после него явился некоторый другой, однообразный со своим отцом по мерзостям, нынешний князь века сего». Но св. Кирилл подобное объяснение, хотя оно и кажется на первый взгляд «очень простым и естественным», совсем не удовлетворяет, ибо в таком случае сатана как бы освобождается от вины за все те злодеяния, которые творились и творятся в мире. Поэтому он обращается к другому объяснению: «Каин дан иудеям в отца, а самому Каину — сатана», ибо как Каин подло убил брата, так и иудеи не менее подло убили Господа. Другими словами, согласно святителю, диавол действительно есть отец иудеев, но через Каина, сына своего; вследствие чего иудеи «совершенно никоим образом не подобными оказываются Аврааму или его потомкам, но носят образ своего собственного и действительно подобающего им отца» (XIII, 352–358)¹. Это связано с глубоким убеждением св. Кирилла в том, что «все доброе в человеческой природе явилось чрез одного только Христа» (XIII, 346),

ему, как и сама истина; соблюдение же этих догматов возможно только в том случае, если руководствоваться «разумением святых отцов наших» (XIV, 321, 398). Поэтому допустимы различные толкования, но приемлемо только то, «что не выходит из пределов правильного разума и не бесполезно будет для веры» (XV, 180).

¹ Ср. толкование св. Иоанна Златоуста: «Он отстранил их от родства с Авраамом; но так как они отважились на большее, то Он уже наносит им удар, говоря, что они не только не чада Авраама, но что они сыны диавола» (Иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Константина, града Златоустого, Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Кн. I. М., 1993. С. 356).

а потому всякий отвергающий Его и восстающий против Него не может быть причастен этому «доброму», становясь «причастником лукавому», или «князю века» сего, который «осужден» (Ин. 16, 11)¹.

Вообще же следует отметить, что рассматриваемое сочинение раскрывает многие сущностные грани подхода св. Кирилла к Священному Писанию. Исходя из того, что оно, как слово Божие, богодухновенно, он считает, что Писанию «не свойственно ошибаться» (XV, 74); а потому «в Божественных Писаниях ничего не говорится всуе» (XIII, 88)². Будучи богодухновенным, оно является необходимой духовной пищей для всякого верующего; или, как говорит святитель, «мы учим в церквах, представляя догматы Священного Писания и как бы некую духовную пищу предлагая евангельское и апостольское слово», а «слово от Бога имеет питательнейшую силу и охраняет сердце человека» (XIII, 471, 475). Но, предлагая эту духовную пищу, следует помнить, что Писание заключает в себе

¹ Толкуя это место, св. Кирилл говорит: «Начальником же века сего назвал его Бог (Господь) не потому, что он таков в действительности, и не потому, что имеет достоинство по существу своему, разумю силу владычествовать, но потому, что обманом и насилем приобретает эту славу себе, и потому, что властвует и начальствует в продолжающихся заблуждаться, по присущей им порочнейшей наклонности, по которой они, предав свой ум заблуждению, впадают в неизбежную сеть плена, хотя избежать ее находится во власти у них, чрез веру во Христа приведенных к познанию Истинного Бога. Таким образом, имя начальника подложно у сатаны, как не присущее ему природно, но сохраняемое мерзостью заблуждающихся» (XIV, 417).

² Данная мысль, кстати сказать, была энергично отстаиваема и Оригеном, по убеждению которого в Священном Писании «нет и не может быть ничего лишнего и постороннего истине, потому что оно равно богодухновенно во всех частях своих — как в Законе, так в Пророках, Евангелиях и Посланиях; и эта богодухновенность простирается не на мысли только, но и на слова, даже на самые буквы» (Малеванский Г. Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. Т. 1. 1870. С. 91).

Откровение Божие, выраженное в слове человеческом, являющимся образом, символом и определением (ограничением) предмета, а Божественная природа и Божественные тайны по сути своей неограниченны и неизреченны (XII, 49, 72, 118). Тем не менее, хотя и недоступна во всей полноте Божия Премудрость, изреченная в немоющем человеческом слове (XII, 487), и «тайны, содержащиеся в Богодухновенном Писании, превышают наш ум», совсем «не бесславным даром является хотя бы даже и умеренное знание о Христе» (XV, 89). А имеющий такое «умеренное знание» и следующий по стопам Господних наставлений «отнюдь не будет во мраке, но приобретет *свет жизни* (Ин. 8, 12)», то есть откровение тайн о Господе, «могущее руководить его к жизни вечной» (XIII, 240–241). Соответственно, все истинные ученики Христовы, «приняв Его собственного Духа и имея Его обитающим в сердцах, будут иметь ум, не лишенный всякого блага и исполненный совершеннейшего знания» (XV, 15–16). Так решается св. Кириллом кажущаяся антиномия постижения Священного Писания, толковать которое, по его мнению, может не всякий, но только тот, кто просвещен горней благодатью (XII, 5). А эта просвещенность творит в человеке смиренный и благоговейный ум, отверзающий себя навстречу потокам благодатного Света, изливающегося свыше. Только смиренномудрый ум, оплодотворенный этой горней благодатью, способен стяжать то знание, которое «есть вечная жизнь, как мать и кормилица вечной жизни, как бы рождающая собственную силу и природою то, что служит причиною жизни и ведет к ней» (XV, 42). Естественно, подобное знание не может быть пребывающим вне духовного опыта и бездеятельным¹.

¹ Как говорит святитель, «знающим подобает делать». Ибо «когда знание бывает спутником добрых дел, тогда несомненно получается немалая польза, а когда недостает одного из двух, тогда другое, конечно, будет хромым» (XIV, 127).

В подобных рассуждениях св. Кирилла опять, несомненно, чувствуется ученик египетских подвижников¹.

Именно смиренномудрие заставляет экзегета быть строгим и внимательным по отношению к тексту священных глаголов. А «желающим правильно понимать каждое слово (священного текста) надо, как полагаю я, обращать внимание на цель изречения и с великою тщательностью рассматривать, что имеет в виду изрекающий слово» (XIV, 321). Исходя из подобной установки, св. Кирилл самое пристальное внимание уделяет контексту того или иного места Евангелия (XII, 371, 393; XIII, 264–265), связи его с предшествующими и последующими местами (XIII, 469–471), конструкции речи (XIII, 494), размещению глав (XII, 318), времени и обстоятельству описываемых событий (XII, 267–268, 413–414), останавливается на разночтениях в тексте (XIV, 84–89) и т. д. Таким образом, самое уважительное отношение к «букве» («истории») Писания само собою разумеется для св. Кирилла, и у него не раз встречаются высказывания типа: «Мы должны брать это изречение в историческом и простом (буквальном) смысле» (XIII, 418). По его мнению, «каждому из этих родов толкований (буквальному и духовному. — А. С.) свое время и место, благодаря чему и получается правильное понимание толкуемых изречений. Пытаться же насильственно и где не подобает облекать в духовное толкование то, что полезно в историческом смысле, значит не другое что, как просто смешивать без разбора полезное и по великому невежеству загрязнять получающуюся оттуда пользу» (XIII, 416–417).

Воздавая должное буквальному смыслу, святитель, тем не менее, подчеркивает, что он есть смысл простой,

¹ См.: Сидоров А. И. Священное Писание в египетском монашестве IV в. // Традиции и наследие христианского Востока. Материалы международной конференции. М., 1996. С. 356.

как бы лежащий на поверхности, от которого следует идти к смыслу более тонкому, сокровенному, то есть духовному (XII, 384, 390–391), ибо одно только буквальное толкование, если его абсолютизировать, явно извращает смысл Писания (XII, 410–411). Вообще, проникновение в «таинственное» соответствует «неотвратимой потребности ума» (XV, 273). И Сам Господь, сказав: *Я есть дверь* (Ин. 10, 9), «от обычно случающегося преобразует речь как бы из истории в духовное созерцание и то, что едва не расстилается пред глазами и не представляет никакой трудности для понимания, делает образом предметов менее ясных» (XIII, 477). Поэтому и мы, впечатлевая на самих себе тончайшими письменами значение духовных умозрений, должны «возвыситься отсюда к тайне Христовой. Ведь образ, заключающийся в низших предметах, часто дает возможность постигать и несравненно высшие предметы» (XV, 292–293). Также Апостол, объясняя в Евр. 3, 18–4, 10 смысл субботы, «премудро и весьма глубокомысленно показав прообраз и предзнаменование духовных предметов в исторических событиях... разъясняет таинственный и сокровенный смысл» (XIII, 147). Таким образом, типология органично входит в общий контекст духовного толкования. Благодаря этому грубость буквы Закона утончается через духовное толкование и становится духовным умозрением (XII, 395–398). В целом же тем, кто занимается Священным Писанием, должно у всех богодухновенных писателей его брать изречения, соответствующие цели, ради которой они были изречены; таким образом, собирая воедино разнообразные созерцания многих [авторов] и сводя их к одной цели и мысли, можно достичь должной меры знания и, подобно мудрой и трудолюбивой пчеле, соорудить сладостные соты Духа (XII, 12).

Таковы те сущностные черты подхода к Священному Писанию, которые раскрываются в «Толковании на Евангелие от Иоанна» св. Кирилла. Совсем

не адекватным представляется обозначение этого подхода как «аллегорического»¹, ибо, не говоря уже о вообще неприемлемости слова «аллегорический» в отношении древнецерковной экзегезы, в сочинении наблюдается должное соответствие «духовного» («анагогического») и «буквального» («исторического»). Это должное отношение определяется, в свою очередь, тем отношением духовного к материальному (телесному), которое вообще характерно для христианского мирозерцания и мироощущения: при сохранении значимости второго первенство и преобладание первого является необходимым аксиологическим постулатом. Св. Кирилл верен данному постулату с вытекающей отсюда «асимметрией» духовного и буквального смыслов. Но подобно тому как в своем учении о Лице Господа Иисуса Христа он, придерживаясь «асимметричной христологии», совершенно чужд докетизма, так и в толковании Священного Писания он чуждается «экзегетического докетизма». Кроме того, уделяя первенствующее значение духовному толкованию в своем комментарии

¹ См. рассуждение епископа Кассиана: «Памятником аллегорического толкования Ин. остался в Церкви большой комментарий младшего современника Златоуста — св. Кирилла Александрийского. В отличие от Златоуста, св. Кирилл сосредоточивает внимание не на букве, не на факте как таковом, а на том, что за этою буквою стоит. Толкователи Александрийской школы вообще подходили к Священному Писанию с аллегорическим методом. Но если в других случаях аллегорическое толкование ощущается нами как насилие над толкуемым текстом, нельзя не признать, что Ин. к нему располагает. Читатель чувствует глубокое различие между Ин. и первыми тремя — синоптическими — Евангелиями, и у него естественно складывается убеждение, что он и к толкованию Ин. должен подходить иначе, чем он подходит к толкованию синоптиков. Комментарии св. Иоанна Златоуста и св. Кирилла Александрийского сохранены Церковью как два типа толкования, которые оказываются представленными и в наше время» (*Кассиан (Безобразов), еп. Водю и кровию и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж, 1996. С. 188*).

на Евангелие от Иоанна, он верен и своеобразным чертам, присущим именно этому новозаветному сочинению (называемому иногда «духовным Евангелием»)¹, ибо «отличительную особенность четвертого Евангелия составляет то, что предметы апостольской проповеди раскрываются в нем преимущественно с метафизической точки зрения, то есть со стороны их вечного, идеального значения»².

Естественно поэтому, что и св. Кирилл в своем толковании уделяет особое место этому вечному и идеальному. Осью всех рассуждений святителя в комментарии является Бог и мир Божественный. Бог «восседает на высоком и превознесенном престоле, увенчанный всем подобающим великолепием царского достоинства, а Вышние Силы, выше которых ничего нет среди тварей, стоят вокруг, занимая место слуг и восхваляя славословиями»; они «не помышляют, подобно нам, о низменном, но в невыразимых высотах мыслей имеют свой ум» (XIV, 98–99). Но и человек, будучи разумным (словесным) живым существом (*ζῶον λογικόν*), обладая умом, познанием и разумением, причастен Божией Премудрости, ибо Творец уже при самом творении

¹ Особое место данного Евангелия среди прочих Богодухновенных книг отмечает еще Ориген, который говорит, что если [четыре] Евангелия есть как бы «начаток» («первинок») всех Писаний (*ὁ ἀπαρχὴν πασῶν γραφῶν εἶναι τὰ εὐαγγέλια*), то таким «начатком» среди самих Евангелий является Евангелие от Иоанна. См.: *Origène. Commentaire sur saint Jean. T. I / Ed. par C. Blanc // Sources chrétiennes. Paris, 1966. № 120. P. 70.*

² *Знаменский Д.* Учение св. Апостола Иоанна Богослова в четвертом Евангелии о Лице Иисуса Христа. Киев, 1907. С. III. Помимо приведенного выше высказывания епископа Кассиана о своеобразии этого Евангелия, ср. также мнение одного западного библеиста, видящего в Евангелии от Иоанна сочинение богословское по своему сущностному характеру, а не «историю» (I regard the Fourth Gospel as being in its essential character a theological work, rather than a history), хотя и отмечающего, что элемент «истории» в этом сочинении также занимает значительный удельный вес. См.: *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953. P. 444.

влагает в каждого человека семя этой Премудрости, являя его причастным Своей природе и посылая в его ум лучи Своего Света (XII, 80, 114–115). И даже грехопадение, ослепившее и как бы погасившее ум, не в состоянии было полностью лишить человека этой Богодарованной силы (XII, 133–134). И хотя человек подпал под власть смерти, однако Слово, воплотившись, «из нашей природы изгнало тление и удалило смерть», а поэтому теперь мы имеем Это Слово, Которое «есть Жизнь по природе» (XIII, 53–54). Тем самым мы, восходя через подобие с Ним в собственное Его благо, оказываемся через веру богами и чадами Божиими (XII, 145–146). Это усыновление осуществляется в Церкви и через Церковь, где «уверовавшие во Христа имеют единомушие между собою и усвоили как бы одно сердце, чрез всецелое сходство в религии, послушание в вере и добролюбивый ум» (XV, 107). Именно в Церкви «Христос приходит и является всем нам, как невидимо, так и видимо: невидимо как Бог, а видимо опять в теле. Дозволяет же и дает прикасаться Святой Своей Плоти, когда мы по благодати Божией приступаем к приобщению таинственной Евхаристии, принимая Христа в руки, дабы и мы крепко уверовали, что истинно воскресил Он Свой собственный храм» (XV, 273). Поэтому «мы и телом и членами Христа называемся, как принимающие в себя чрез благословение (Евхаристию) Самого Сына» (XIII, 55). Через Него, как единственного Посредника, достигаем мы высшего Града, небесного Иерусалима, соединяясь с Церковью первородных (XV, 303–304). Здесь *обителей много* (Ин. 14, 2), вследствие чего «каждый, желающий проводить жизнь в добродетели, получит как бы особое некое место и славу, соответствующую его подвигам» (XIV, 175)¹.

¹ Ср. толкование одного православного экзегета: «Господь открыл нам путь к небу, вошедши туда предтечею о нас (Евр. 6, 20). Своею кровию Он *однажды вошел во святилище и приобрел вечное*

Таким образом, если «любители мирских зол низойдут в ад и будут удалены от Лица Христова», то, «напротив, любители добродетели будут находиться и сожительствовать с Ним всегда и, сохранив невредимым залог Духа, будут находиться вместе с Ним и беспрепятственно созерцать Божественную Его красоту» (XIV, 253).

Даже этот беглый и самый поверхностный обзор показывает, что в своем «Толковании на Евангелие от Иоанна» св. Кирилл затрагивает самый широкий спектр различных аспектов христианского вероучения. Поэтому данное сочинение можно считать одним из шедевров его богословского творчества, в котором органично сочетаются многие лучшие грани святителя как догматиста, экзегета и пастыря¹. Преобладающее значение в этом сочинении имеет догматический элемент, что связано, скорее всего, с антиарианской полемикой, проходящей лейтмотивом через

искупление (Евр. 9, 12), — открыв вход во святая и для всего человеческого рода. Посему и писал в другом месте Апостол: «...и нас Бог — *воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе*» (Еф. 2, 6). От века предназначенные для человека обители на небе, в великом доме Отца, сделались тогда доступными для него — место на них уготовано было кровию Господа Иисуса Христа. Но самое уготовление это, как легко видеть, заключалось, действительно, не в ином чем, как в уготовлении обитателей для обителей, согласно выражению блж. Августина» (*Сильченков К.* Прощальная беседа Спасителя с учениками. Ев. Иоанна XIII, 31 — XVI, 33. (Опыт истолкования). Харьков, 1895. С. 78).

¹ Несколько иного мнения придерживается архиепископ Филарет (Гумилевский), считающий, что «между изъяснительными сочинениями св. Кирилла самое лучшее толкование на Еванг. *Луки*: при краткости оно отличается точностью изъяснения слов Писания». Наоборот, «менее удовлетворительно толкование на Еванг. *Иоанна*, где нередко вводятся сторонние рассуждения» (*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Указ. соч. С. 81–82). Однако, по нашему мнению, в этих «сторонних рассуждениях» святителя содержится великое обилие истинно христианской мудрости.

все произведение¹, а возможно, и с его борьбой против зародившегося несторианства. Из других толковательных произведений св. Кирилла на Новый Завет сохранилось еще «Толкование на Евангелие от Луки»; оно принадлежит к несколько иному жанру, чем предшествующее сочинение, ибо является не комментарием в собственном смысле слова, а собранием экзегетических гомилий. В греческом оригинале имеются три проповеди целиком и достаточно большое количество фрагментов. Однако в древнем сирийском переводе (VI–VII вв.) известны 156 гомилий². Только во фрагментах дошли до нас «Толкование на Евангелие от Матфея»³, а также комментарии на ряд Посланий св. Апостола Павла. Таким образом, деятельность св. Кирилла по изъяснению Священного Писания была весьма разнообразной и плодотворной.

Итоги: св. Кирилл как толкователь Священного Писания. Можно с уверенностью констатировать, что Священное Писание для св. Кирилла, как и для прочих отцов Церкви, было тем полноводным и неиссякающим источником, который постоянно питал своими животворными водами всю жизнь и все творчество его. Естественно, Писание не мыслилось вне Предания, вследствие чего выражение «отцы и Писание» постоянно встречается в творениях святителя⁴. К Богодухновенным глаголам он всегда обращался в своих произведениях — не только

¹ См.: *Simonetti M.* Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis. Edinburgh, 1994. P. 82.

² Есть английский перевод этих гомилий: *A Commentary upon the Gospel according to S. Luke, by S. Cyril Patriarch of Alexandria now first translated into English from an Ancient Syriac Version / Transl. by R. P. Smith. Vol. 1–2. Oxford, 1858.*

³ Большинство этих фрагментов собраны в кн.: *Reuss J.* Mathäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Berlin, 1957. S. 153–269.

⁴ См.: *Margerie B., de.* L'exégèse christologique de saint Cyrille d'Alexandrie // *Nouvelle Revue Théologique.* Т. 102. 1980. P. 408.

в прямом смысле экзегетических, но также в проповедях и сочинениях догматических и полемических¹. Несомненно, св. Кирилл как экзегет претерпел определенную эволюцию: если в наиболее ранних творениях он тяготел скорее к традиционному александрийскому типу толкования, то в более поздних и зрелых работах сознательно отклонял некоторые крайности и излишества этой экзегетической традиции, сохраняя, впрочем, все лучшее и наиболее ценное в ней. Иногда св. Кирилла, подобно святым каппадокийским отцам и блж. Иерониму, относят к так называемому «среднему» (или «эклектическому») направлению в древнецерковной экзегезе, не примыкающему тесно ни к Александрийской, ни к Антиохийской школе². Момент истины в подобной констатации есть, однако здесь следует учитывать, что различие этих школ в экзегетических методах порой бывает трудно установить. Обычно эти школы противопоставляются в рамках антитезы аллегорического и буквального (историко-грамматического) типов толкования Священного Писания³,

¹ Следует отметить, что Священное Писание вообще играло первостепенную роль в догматических спорах IV–V вв. Св. Кирилл в своей полемике против несторианства во многом опирался на опыт борьбы с арианством, накопленный св. Афанасием, используя и его методы «полемического толкования» Писания. См.: *Wilken R. L. Tradition, Exegesis and Christological Controversies // Church History. Vol. 34. 1965. P. 123–145.*

² См.: *Young F. M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 186.*

³ См., например: «Александрийцы, соответственно своему идеалистическому течению духа, держались аллегорического способа при изъяснении Писания. Следуя такому способу, они легко могли отыскать в Писании или, лучше говоря, привносить в него те философские идеи, которые занимали их ум. Они почти повсюду стремились находить в Писании таинственный смысл. Буквальный же смысл для них имел лишь второстепенное значение. Они рассматривали его как внешнюю оболочку и покров таинственного смысла, который превосходит его в такой же степени, в какой дух превосходит тело. Совершенно

однако данная антитеза явно неадекватна. Не говоря уже о том, что такой, казалось бы, яркий образец аллегориста, как Ориген, виртуозно использовал методы филологической критики (пример чему его «Гекзаплы») ¹, постоянно обращался к типологии и совсем не пренебрегал «историей» ² (хотя, несомненно, часто увлекался чрезмерно духовным толкованием), внутри этих школ подход к слову Божию каждого отдельного «александрийца» или «антиохийца» имел обычно ясно выраженные индивидуальные черты. Например, св. Дионисий Александрийский, будучи в молодости учеником Оригена,

противоположных воззрений держались антиохийцы. Они утверждали, что в Писании прежде всего должно отыскивать тот смысл, какой соединяли со своими словами боговдохновенные писатели. Для отыскания такого смысла они употребляли историко-грамматический метод толкования. Они обращали внимание при изъяснении на повод, обстоятельства и цель, которые определили боговдохновенного писателя к написанию книги, устраняли сомнительные и двусмысленные значения слов чрез рассмотрение их этимологии, замечали синтаксическое отношение предложений, логическую последовательность мыслей и параллельные места, словом, определяли смысл Писаний из дидактических, грамматических, лексических, риторических и логических элементов. Но не один только буквальный смысл они находили в Писании. Они признавали, что есть в нем еще и высший таинственный смысл, именно пророчески-мессианский. Отыскание этого смысла, по их мнению, должно производиться не путем произвольного толкования текста Писания, как делали это аллегористы, но чрез тщательное исследование текста, логической связи и параллельных мест. Таким образом, выработанный им метод толкования Св. Писания был совершенно отличен от метода александрийцев и имел вполне научный характер» (*Гурьев П. Указ. соч. С. 3–4. См. также противопоставление «спекулятивно-философского духа» александрийской экзегезы и «реалистичско-исторической тенденции» антиохийского толкования в кн.: Kihn H. Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg im Breisgau, 1880. S. 6–7).*

¹ См.: *Сидоров А. И. Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» // Альфа и Омега. 1998. № 2 (16). С. 61–69.*

² См. ряд ценных наблюдений в кн.: *Crouzel H. Origen. Edinburgh, 1989. P. 61–84.*

в своем толковании Писания придерживался преимущественно историко-критического метода изъяснения его¹, то есть развил, казалось бы, совсем не александрийские экзегетические приемы своего учителя. Среди представителей Антиохийской школы (если обойти молчанием св. Иоанна Златоуста, вообще занимающего особое место в этой школе) пример блж. Феодорита также весьма показателен. Ибо «он равно высок и как антиохиец, в историко-буквальных изысканиях, и как александриец, в созерцательном полете мысли; но он органически и целостно соединил и то и другое на почве православно-церковного Предания и в отношении для своего века был недостижимым и неподражаемым»². Мы бы несколько откорректировали эту характеристику Кирского архипастыря, данную нашим выдающимся ученым: «достигал» блж. Феодорита и был во многом подобен ему св. Кирилл.

Толкуя ветхозаветные книги, святитель обычно выделял два смысла: буквальный и духовный, причем различие их полагалось в «объектах», описываемых ими; первый смысл соотносился с чувственными вещами (*τὰ αἰσθητά*), а второй — с умопостигаемыми или духовными (*τὰ νοητά, τὰ πνευματικά*)³. Буквальный смысл обозначался,

¹ См. предисловие В. Бинерта к кн.: *Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von W. A. Bienert. Stuttgart, 1972. S. 14–16.*

² *Глубоковский Н.Н.* Блж. Феодорит. Т. 2. С. 70. См. о нем также нашу статью в данном сборнике.

³ Подробно см.: *Kerrigan A.* St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament. Roma, 1952. P. 25–240. Подобная «двучленность» смыслов, кстати сказать, отличала св. Кирилла от блж. Иеронима (экзегетические сочинения которого оказали определенное влияние на толкования Александрийского архипастыря), предпочитавшего говорить о трех смыслах Писания: 1) буквальном (*juxta litteram, juxta historiam*), 2) тропологическом или нравственном (*per tropologiam, juxta tropologiam, juxta moralem*) и 3) мистическом или духовном (*mysticus, juxta intelligentiam spiritualem, juxta anagogem*). Впрочем,

как правило, термином «история» (*ἱστορία*); примечательно, что св. Кирилл, подобно антиохийцам (но в отличие от Оригена), включал в этот буквальный смысл образный и метафорический язык Писания. Что касается духовного смысла, то св. Кирилл очень редко использовал для обозначения его понятие *ἀλληγορία*; излюбленным термином святителя в этом плане было слово «созерцание» (*θεωρία*)¹. Важным представляется тот тезис святителя, что «всякое духовное созерцание имеет в виду таинство Христа (*πᾶσα θεωρία πνευματικὴ πρὸς τὸ Χριστοῦ βλέπει μυστήριον*)», то есть что вне связи с «таинством Христовым» не может быть никакого духовного смысла². Выявляя взаимоотношение двух смыслов, св. Кирилл отдает несомненное

у блж. Иеронима встречались и вариации; в частности, порой он говорил и о двух смыслах. См.: *Wolfson H. A. The Philosophy of the Church Fathers. Vol. 1. Cambridge (Mass.), 1956. P. 65–67.*

¹ Этим словом часто пользовались древнецерковные писатели, тяготеющие более к александрийскому типу толкования: Ориген, Евсевий Кесарийский, Дидим Слепец, свв. Григорий Нисский и Исидор Пелусиот. Но одновременно он был самым предпочтительным понятием, определяющим духовное содержание Писания, и у антиохийцев. См.: *Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 76.* Диодор Тарсский писал даже специальное сочинение о различии между *θεωρία* и *ἀλληγορία*, но оно, к сожалению, не сохранилось. По мнению Н. Фетисова, различие данных понятий у этого древнецерковного писателя сводится к следующему: «*Θεωρία* — это есть исследование содержащегося в Писании типически-мессианского смысла путем тщательного рассмотрения предварительно историко-грамматического простого или буквального смысла, а *ἀλληγορία* есть также исследование типического смысла, но только на основаниях совершенно произвольных» (*Фетисов Н. Диодор Тарсский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915. С. 311*).

² Подобный подход к Священному Писанию вообще характерен для представителей Александрийской школы, согласно которым, по выражению одного исследователя, «следует отыскивать присутствие Господа на каждой странице [Писания]. См.: *Guillet J. Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu? // Recherches de Science Religieuse. T. 34. 1947. P. 247.*

предпочтение и приоритет духовному смыслу. Вместе с Диодором Тарским он мог бы сказать, что «историческое намного предпочтительнее аллегорического» (*τοῦ ἀλληγορικοῦ τὸ ἱστορικὸν πλείστον ὅσον προικώμεν*)¹, но никогда бы не изрек, что «историческое» предпочтительнее «духовного», ибо строгая иерархия обоих смыслов четко соблюдалась святителем. Отмеченные здесь черты толкований на Ветхий Завет св. Кирилла характерны и для новозаветных комментариев его². Также здесь подчеркивается, что духовный или буквальный смысл Священного Писания находится в зависимости от «объектов», описываемых им. Обращаясь к деяниям и глаголам Господа, запечатленным в Евангелиях, св. Кирилл выделяет три вида выражений здесь: «речения, подобающие Богу» (*φωναὶ θεωπρεπεῖς*), «подобающие человеку» (*φωναὶ ἀνθρωποπρεπεῖς*) и «средние» или «смешанные» (*φωναὶ μέσαι, κερραμέναι*), то есть соотносящиеся одновременно и с божеством, и с человечеством Христа. Духовный смысл обычно находится в тесной связи с первыми, а буквальный — со вторыми; причем духовный смысл, помимо термина *θεωρία*, обозначается и рядом других выражений: «более глубокий смысл» (*ἡ βαθύτερα ἔννοια*), «ведение Божиих тайн» (*ἡ τῶν θείων μυστηρίων γνώσις*) и т. п. В общем у св. Кирилла в его новозаветных комментариях довольно часто прослеживается тенденция рассматривать Воплощение как эпизод в Божественном бытии Слова и подчеркивать тождество этого Слова Самому Себе до и после Вочеловечения. Эти тенденции органично вписываются в целокупный контекст всего богословия святителя. В целом же следует

¹ См.: *Schäublin Chr.* Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenische Exegese. Köln; Bonn, 1974. S. 84.

² См.: *Kerrigan A.* The Objects of the Literal and Spiritual Senses of the New Testament according to St. Cyril of Alexandria // *Studia Patristica.* Vol. I, part 1. 1957. P. 354–374.

констатировать, что толкования св. Кирилла знаменуют собой одну из высших точек развития древнецерковной экзегезы. Стремясь идти в изъяснении Священного Писания «средним» или «царским» путем, он во многом следовал за св. Афанасием Великим¹. Примечательно, что современник (и знакомый) св. Кирилла, св. Исидор Пелусиот, также соблюдает должную пропорцию в соотношении духовного и буквального смыслов, отстраняясь как от крайней иносказательности, так и от предельной буквальности². Таким образом, обозначения «александрийский тип» или «антиохийский стиль» экзегезы можно понимать скорее в качестве неких «траекторий», намеченных пунктиром, некоторых общих, но не ярко выраженных тенденций, а не в качестве «экзегетических школ» в прямом смысле этого слова. Довольно значительное число отцов Церкви и древнецерковных писателей, к которым принадлежал и св. Кирилл, предпочитали идти как раз «царским путем», лишь тяготея к тому или иному стилю толкования Священного Писания, но не разделяя всех более или менее ярко выраженных парадигм этих стилей. Именно такие идущие «средним путем» и торили широкую дорогу для всей последующей святоотеческой экзегезы.

2. Догматико-полемические сочинения

Одним из самых ранних произведений св. Кирилла этого рода является, вероятно, «Сокровище о Святой и единосущной Троице» (известное на Западе обычно под названием «*Thesaurus*»). Оно направлено против ариан

¹ Об умеренном и чуждом крайностей подходе этого святителя к Писанию см.: *Margerie B., de. Introduction a l'histoire de l'exégèse. T. I. Les Pères grecs et orientaux. Paris, 1980. P. 137–164.*

² См.: *Évieux P. Isidore de Péluse. Paris, 1995. P. 332–333.*

и содержит 35 глав; основная идея сочинения заключается в доказательстве божества Сына или, как говорит сам автор, в доказательстве того, что «Иисус есть Господь». Полемика св. Кирилла обращается преимущественно против Евномия, хотя он касается и других еретиков (Савеллия, Павла Самосатского). Произведение носит явно несамостоятельный характер, по крайней мере приблизительно треть содержания его заимствована из «Слов против ариан» св. Афанасия Великого¹. Впрочем, св. Фотий Константинопольский оценивает данное сочинение достаточно высоко, отмечая, что автор изобличает безумие ариан со знанием дела, используя методы логики (*λογικαῖς ἐφοδοῖς ἐπιστημόνως αὐτῶν ἀπελέγχει*) и обильно привлекая свидетельства из Священного Писания². К этому трактату тесно примыкает и другое антиарианское сочинение св. Кирилла, «Диалоги (Разговоры) о Святой Троице»³. Как и предшествующее сочинение, оно адресовано некоему другу св. Кириллу — Немесину, но написано в форме бесед между автором и одним старцем-священником по имени Ермий. «Диалоги» производят впечатление более зрелого сочинения, чем «Сокровище», а потому написаны, скорее всего, позднее, чем первое (но, вероятно, раньше «Толкования на Евангелия от Иоанна»); датируются они приблизительно 412–420 годами⁴. Диалогическая форма, неоднократно используемая и самим св. Кириллом, и другими древнецерковными писателями,

¹ См.: *Charlier N. Le Thesaurus de Trinitate de saint Cyrille d'Alexandrie. Questions de critique littéraire // Revue d'Histoire Ecclésiastique. T. 45. 1950. P. 51.*

² См.: *Photius. Bibliothèque. T. II / Ed. par R. Henry. Paris, 1960. P. 105.*

³ Мы опираемся на критическое издание этого сочинения, снабженное солидным предисловием: *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité. T. I–III / Ed. par G.M. de Durand // Sources chrétiennes. Paris, 1976–1978. № 231, 237, 246.*

⁴ *Ibid. T. I. P. 38–43.*

представляется весьма удобной для целей полемики, ибо позволяет ясно обозначить позиции спорящих сторон и выявить логику их аргументации¹. В предисловии к «Диалогам» св. Кирилл говорит о том, что относящееся к Богу (*τὰ περὶ Θεοῦ*) с трудом постигается дебелим человеческим разумом (*παχὺς δὲ δὴ λίαν ὁ ἀνθρώπινος λόγος*), однако тем, кому вменена обязанность научать [паству], необходимо вступать в эту труднодостижимую область богословия, ибо *горе мне, если не благовествую* (1 Кор. 9, 16). Исполняя такое церковное послушание научения, св. Кирилл и создал это произведение. Всего оно включает семь диалогов, из которых шесть посвящены доказательству того, что Сын есть истинный Бог, а не тварь и что Он единосущен Отцу и совечен Ему; последний же диалог касается Божественной природы Святого Духа.

Остальные догматико-полемические творения святителя относятся уже к периоду несторианских споров. Одним из первых сочинений этого рода было «*Против хулений Нестория*» (оно надписывается по-разному; довольно часто «*Пять книг против Нестория*»); впрочем, название произведению было дано позже, и в самом тексте его имя ересиарха не упоминается. Сочинение является ответом св. Кирилла на сборник проповедей Нестория, который попал в руки святителя вскоре после произнесения их. Здесь Александрийский архипастырь защищает слово «Богородица», опровергает несторианский термин «богоносный человек» (*ἄνθρωπος θεοφόρος*), применяющийся

¹ Ср. рассуждение Н. Н. Глубоковского по поводу «Эраниста» блж. Феодорита: «Беседа, разговор всего ближе подходят к целям полемики: они дают простор высказаться обеим партиям во всех пунктах; здесь мысль движется по разным направлениям и исследует все пути. Спорящие получают возможность говорить со всею откровенностью, не рискуя подвергнуться анафеме за каждое слово, поелику они имеют возможность отказать или поправить свои ошибки» (*Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 2. С. 189*).

ко Христу, отстаивает идею ипостасного единения природ Богочеловека и т. д. Одним словом, данное произведение являлось наброском христологических воззрений святого, пока еще далеким от систематичности, ибо написано оно было, так сказать, «по горячим следам» только что появившейся ереси. Уже в более развитом виде эти воззрения предстают в группе трактатов (написанных в форме посланий), которые можно объединить под общим названием «*О правой вере*»¹. Один из них адресован императору Феодосию II, а другой (включающий в себя два сочинения) — «царственным девам» (Пульхерии и ее сестрам, Аркадии и Марине, но, возможно, также и императрице Евдокии). Именно эти трактаты, как отмечалось выше, вызвали великое неудовольствие и гнев императора. Первый из них написан весьма дипломатично, в мягких тонах, и в нем явно прослеживается тенденция избежать всякой злободневной полемики (хотя полемическая струя, несомненно, присутствует). Здесь св. Кирилл тактично напоминает владыке империи, что по воле Божией Римская держава стала всемирной, чтобы христианство могло распространяться беспрепятственно; поэтому империя может процветать только в том случае, если будет исполнять такое свое Божие предназначение. Соответственно, как говорит автор, главной задачей императора является забота об истинном христианстве и его сохранении. Концентрированное же свое выражение эта истинная религия Христа обретает в «Предании православной и апостольской веры». Изложению содержания этого Предания и посвящена большая часть трактата, где оно противопоставляется различным «лжепреданиям», то есть ересям (манихейству, аполлинарианству и др., но имя Нестория не упоминается). Главный пафос трактата — в отстаивании единства

¹ См. предисловие к упоминавшемуся изданию: *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques*. P. 36–42.

Личности Христа и противлении всяким разновидностям христологического дуализма. Два других трактата в основном развивают эти идеи, но в них более энергично подчеркивается положение о том, что Еммануил есть истинный Бог, а Святая Дева — Богородица; подчеркивается и то, что имя «Христос» обозначает не Божественное Слово Само по Себе, но Слово воплотившееся. Все свои мысли св. Кирилл обильно подкрепляет свидетельствами из Священного Писания и из творений святых отцов.

С сочинением «О правой вере к Феодосию» имеет много точек соприкосновения *«Диалог о Вочеловечении Единородного»*¹. Однако между двумя произведениями имеются и существенные различия; в частности, слово «Богородица» не встречается в «Диалоге», более снисходителен здесь автор к аполлинаристам, считая, что они в своем исповедании единого Христа «мыслят весьма добре» (*ἄριστα φρονοῦντας*), хотя, естественно, заблуждаются, отрицая полноту человечества Господа; наблюдаются также расхождения и в нюансах христологической терминологии, используемой в обоих сочинениях. Датировка этого «Диалога» не совсем ясна, но Г. М. де Дюран предполагает, что он был написан еще до возникновения несторианских споров; затем, когда они вспыхнули, св. Кирилл на материале этого произведения написал «О правой вере», обработав субстрат и внося в него ряд изменений. В качестве рабочей гипотезы это мнение можно принять, но следует учитывать и иную точку зрения некоторых исследователей, полагающих, что «Диалог» написан позднее, чем «О правой вере». Менее спорна датировка другого аналогичного сочинения под названием *«Диалог о том, что Христос — един»*². Оно написано около 437 года, и здесь св. Кирилл выступает против антиохийской христологии, представленной

¹ *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques.* P. 42–51.

² *Ibid.* P. 58–80.

преимущественно в трудах Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского. Их основной тезис, согласно автору «Диалога», состоит в том, что Бог Слово воспринял совершенного человека (*ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον*), который нераздельно сочетался с Божественной природой (*ἀχώριστον πρὸς τὴν θεϊὰν φύσιν ἔχον τὴν συνάφειαν*), что, однако, не позволяет говорить ни о «двух Господах», ни о «двух Сынах», ибо сочетавшийся с Единородным Сыном и причастующий Ему (*συνημιμένος τε καὶ μετέχων*) человек имеет общую с Ним честь и наименование (*κοινωνεῖ τῆς Τιῆς Τιοῦ προσηγορίας καὶ τιμῆς*). Возражения св. Кирилла против этой христологии связаны с его четким осознанием неудовлетворительности ее терминологии, в частности глагола *συνάπτω* («сочетать, связывать») и понятия *συναφεία* («сочетание, союз»), позволяющих допускать некую рыхлость соединения природ во Христе¹. Но за погрешностями в терминологии святитель улавливает и более серьезный грех богословской мысли, некорректность основополагающей богословской интуиции, «неверие» (*ἀπιστία*), нечестивое новшество (*δυσσεβῶν εὐρεμάτων κακότης*), которое влечет за собой уничтожение божественных и священных научений (*ἀνατροπὴ τῶν θεῶν τε καὶ ἱερῶν κληρυμάτων*), возвещающих единого Господа Иисуса Христа, то есть Сына Божиего вочеловечившегося и воплотившегося. Таким образом, данный «Диалог» тесно примыкает к сочинению «Против Диодора и Феодора», написанному чуть позднее (438) и содержащему аналогичные выпады против антиохийцев. К сожалению, от последнего сочинения дошли лишь незначительные фрагменты.

¹ См. замечание о христологии Мопсуестийского епископа: «Даже самые термины, употреблявшиеся Феодором для обозначения соединения естеств в Богочеловеке, указывают на внешний характер этого соединения. Так, он понятие соединения выражал словами “*συναφεία*” (“соприкосновение”, “сопряжение”) и “*σίλληψις*” (“взятие”, “восприятие”). Оба эти слова указывают не на тесное внутреннее соединение естеств, а только на внешнюю связь их между собою» (*Гурьев П.* Указ. соч. С. 316).

Насколько был прав св. Кирилл в своей критике представителей Антиохийской школы — вопрос, вызывавший и вызывающий споры в патрологической науке. Выказывалось мнение, что, опровергая этих выразителей антиохийской христологии, Александрийский архипастырь опирался на фальсифицированный сборник цитат из их произведений (флорилегий), изготовленный аполлинаристами¹. Однако что касается цитат из трудов Феодора Мопсуестийского, то здесь подобная фальсификация вряд ли возможна², а поэтому и критика св. Кирилла в целом была оправданна. Что же касается Диодора Тарского, то здесь еще много спорных моментов, поскольку догматические сочинения этого древнецерковного писателя сохранились преимущественно в небольшом количестве фрагментов и объективный сравнительный анализ их весьма затруднителен³. Во всяком случае, можно

¹ См.: *Richard M. Opera minora*. Т. II. Turnhout, 1976. № 51. P. 99–116.

² Подробно см.: *Sullivan F. A. The Christology of Theodore of Mopsuestia*. Roma, 1956. P. 35–98.

³ Ср., например, мнение Н. Фетисова: «Возражения, которые делал св. Кирилл умершему Диодору, не находили твердой опоры в подлинном мировоззрении последнего. Они показывают лишь обратный порядок или способ раскрытия христологических воззрений противников. Исходный пункт Тарского епископа обычно служит у св. Кирилла комментарием, комментарий св. Кирилла — исходным пунктом Диодора. У противников были разные дороги, но цель благочестия была одна. Сойтись им было трудно, потому что жив был лишь один нападающий, поносимый же был безгласным — он был уже в могиле почти 50 лет. Следует помнить, что св. Кирилл вынужден был почерпать положительное определение воззрений Диодора на Лицо Иисуса Христа из полемических произведений его. Это, естественно, затрудняло здравую и трезвую критику их — открывало легко путь возражениям против Диодора и оправдывало в известном смысле точку зрения св. Кирилла, но не колебало ничуть основ христологии Диодора. Оба церковные писателя были правы в своем понимании личности Спасителя, оба работали над гармонически стройным, последовательным раскрытием одной идеи Воплощения Господа, и их спор имел лишь неудобства

констатировать, что в своей полемике против аполлинаристов Диодор впадал порой в противоположную крайность, вследствие чего элементы «христологического дуализма», несомненно, присутствовали в его воззрениях¹. А поэтому и критическая оценка их св. Кириллом имеет также под собой основание, по крайней мере в отдельных пунктах. Тот же критический настрой в отношении антиохийской христологии явно прослеживается и в еще одном сочинении, написанном приблизительно в то же время: «*На святой символ*» (или «*Толкование на Никейский символ*»)². Оно адресовано ряду антиохийских клириков (Александру, Мартиниану и др.), поддерживающих св. Кирилла в его борьбе с несторианством. В преамбуле автор подчеркивает необходимость стяжания единства добродетельной жизни и правосмыслия для каждого христианина, ибо «светлость деяний» (*πράξεις δὲ λαμπρότης*) без правых догматов и непорочной веры не может принести пользу душе: если *вера без дел мертва* (Иак. 2, 20), то и наоборот — дела без истинной веры также мертвы. Только подобное единство дел и правой веры отверзает внутренние очи человека. Им и обладали отцы Никейского Собора, по благодати Божией обнародовавшие символ и как бы имевшие в своей среде Христа. Следующие за ними святые отцы, светочи Церкви и «искуснейшие тайноводители» (*εὐτεχνέστατοι μυσταγωγοί*), также шествовали этим путем. Им противопоставляются лжетолкователи Никейского символа, в числе которых упоминаются

полемики “дотерминологической”. Невыработанность терминологии, относящейся к спору, закрывала для св. Кирилла подлинную сущность дела» (Фетисов Н. Указ. соч. С. 360–361).

¹ См.: Greer R. A. The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus // The Journal of Theological Studies. Vol. 17. 1966. P. 327–341; Jugie M. La doctrine christologique de Diodire de Tarse d'après les fragments de ses oeuvres // Euntés Docete. Vol. 2. 1949. P. 171–191.

² Текст см.: Cyril of Alexandria. Select Letters. P. 94–131.

Феодор Мопсуестийский, Несторий и его последователи, зломыслие (*хакодоξία*) которых было обличено на Ефесском Соборе. Раскрывая догматическое содержание деяний этого Собора, св. Кирилл и приступает к толкованию Никейского символа, обращая, естественно, главное внимание на догмат о Воплощении Бога Слова. «Кенозис» Его, согласно святителю, не означал потери Божественных свойств, ибо Слово и став человеком не перестало быть Богом. Оппозиция «дуалистической христологии» (учению о «двух Сынах») рефреном проходит через все сочинение, ибо такая христология, по мнению автора, является извращением Никейского символа, истинность которого незыблема.

Из других христологических произведений святителя периода несторианских споров можно указать на «*Анафематизмы*», о которых уже шла речь. Буря, вызванная этими тезисами, заставила св. Кирилла присовокупить к ним еще три трактата: «*Изъяснение двенадцати глав*», «*Защитение (Апология) двенадцати глав против восточных епископов*» и «*Защитение (Апология) двенадцати глав против Феодорита*»¹. Хронологию этих трактатов с непреложной точностью установить достаточно сложно, но, вероятно, второй и третий трактаты были написаны до Ефесского Собора, а первый — во время самого Собора. Во всех трех сочинениях св. Кирилл вынужден был разъяснять свое учение о соединении двух природ во Христе, рассеивая тот туман недоразумений, который окутывал очи «восточных», считавших, что Александрийский архиепископ учил о слиянии естеств или об изменении одного естества в другое. Отстраняя от себя обвинения в аполлинарианстве, св. Кирилл обращает особое внимание на доказательство полноты и непреложности обеих

¹ См. русский перевод в кн.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 406–473.

природ Спасителя. Несколько иной характер носит «*Защитительная речь (Апология) к императору Феодосию*»¹, где святитель в основном оправдывает не столько свои взгляды, сколько свои действия до и во время Ефесского Собора; написана эта «Апология» около 432 года. Примерно к тому же времени относится и сочинение под названием «*Схолия о Воплощении Единородного*». Греческий оригинал его утерян, но сохранились переводы на латинский, сирийский и армянский языки. Здесь св. Кирилл объясняет смысл имен «Христос», «Иисус» и «Еммануил», а также определяет понятие «ипостасное единение», отличая его от «смешения» и «сочетания». Единение природ во Христе он сравнивает с соединением души и тела в человеке, то есть использует так называемую «антропологическую модель (парадигму)» в христологии, которую позднее активно использовали православные богословы VI–VII веков (хотя постепенно они стали относиться к этому образу все более и более осторожно)². Св. Кириллу еще приписывается трактат «*Против тех, которые не желают исповедовать Святую Деву Богородицей*», но по поводу него высказывается мнение, что он вряд ли принадлежит перу святителя, будучи, скорее всего, псевдоэпиграфом³. Однако данное мнение требует еще тщательной верификации, ибо взгляды, излагаемые в сочинении, совсем не противоречат основным христологическим интуициям св. Кирилла. Это можно сказать и о другом произведении аналогичного характера: «*Разговор с Несторием о том, что Святая Дева — Богородица*,

¹ Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 499–512.

² См.: *Uthemann K.-H. Das anthropologische Modell der hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas // Kleronomia. T. 14. 1982. S. 215–312.*

³ См. на сей счет аргументацию Г. М. де Дюрана: *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques. P. 522–524.*

а не Христородица»¹. Во всяком случае, оба трактата если и не написаны святителем, то выдержаны в духе его богословия.

Особое место среди полемических творений св. Кирилла занимает его апологетический труд «Против Юлиана Отступника». Опубликовал его святитель в период потепления своих отношений с «восточными» либо в 434–437 годах, либо в 439–441 годах², но есть основания полагать, что начат сей труд был еще до несторианских споров и писался на протяжении достаточно продолжительного периода³. Полностью сохранились десять первых книг этого обширного труда, а от следующих десяти дошли лишь фрагменты; очень возможно, что до конца он так и не был завершен. Как показывает название сочинения, оно было направлено против известного врага христианства — императора Юлиана Отступника, процарствовавшего очень короткий срок (361–363), но принесшего много бед Церкви. Несомненно выдающийся полководец и храбрый солдат, сочетавший эти свойства с интеллектуальной рафинированностью и изысканной культурой мысли, Юлиан предпринял грандиозную, но изначально

¹ Перевод обоих произведений на русский язык см.: *Св. Кирилл Александрийский. Слово против тех, которые не хотят исповедовать Св. Деву Богородицею. Разговор с Несторием о том, что Св. Дева — Богородица, а не Христородица* / Пер. с греч. свящ. Василия Дмитриева // Труды студентов Императорской Московской Духовной Академии. Вып. I. Сергиев Посад, 1915. С. 3–28. Переиздание этого перевода: Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998. С. 269–285.

² См.: *Malley W.J. Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria*. Roma, 1978. P. 241–244.

³ См. предисловие к изданию: *Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien*. T. I / Ed. par P. Burguière et P. Évieux // Sources chrétiennes. Paris, 1985. № 322. P. 10–15.

обреченную на провал попытку возродить язычество (сделав его вместо христианства государственной религией) и классическую эллинскую мудрость¹. Личностью он был, безусловно, неординарной и чрезвычайно загадочной, поражающей как своих современников, так и все последующие поколения². По своим качествам Юлиан, как казалось, был человеком самых высоких достоинств³;

¹ См.: *Cochrane Ch. N. Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustin.* London; N.Y.; Toronto, 1944. P. 261–291.

² Ср. суждение Г. Буасье: «Я не думаю, чтобы история давала много примеров такого резкого превращения и такого быстрого проявления способностей. Если удивительно было, что ученик софистов стал великим полководцем, то еще более поразило всех известие, что молодой государь, только что торжественно праздновавший Богоявление в одной из вьенских церквей, открывал языческие храмы, приносил жертвы и открыто признавал себя язычником. Этот театральный эффект произвел повсюду весьма понятное смущение. Язычество, одерживающее победу, представляло из себя редкое зрелище. Теперь по равнодушию и привычке оставались язычниками, но вновь ими уже не становились. Старый культ сохранял сторонников среди упрямых консерваторов, не желавших отказаться от старых традиций, но не приобретал больше новых. Поэтому все были изумлены, что человек, который принял крещение и отец которого был ревностным христианином, с таким шумом возвратился к старой религии, и изумление еще более усиливалось оттого, что этот человек был государь, родной племянник того, кто возвел христианство на трон цезарей» (*Буасье Г. Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в четвертом веке.* М., 1892. С. 56–57).

³ «Никогда еще римский император не жил с такой простотою, как он. Он очистил свой двор от всякой роскоши и от всех тунеядцев, оставшихся ему в наследство от предшественников, — многочисленных поваров, цирюльников, виночерпиев и особенно евнухов, которых было так много, по выражению Ливания, как мух летом; вместо них он окружил себя старыми друзьями — философами и риторам. Он был самый строгий аскет. По словам Ливания, он никогда не касался женщины, даже по вступлении в брак с сестрою Констанция Еленою. Он питался только растительною пищею, и то в очень ограниченном количестве, изнурял свое тело частым ночным бодрствованием и подвергал его самым

особенно его мужество пред лицом преждевременной смерти, на первый взгляд, ясно свидетельствует об этом. Ибо Аммиан Марцеллин передает предсмертную речь императора, сраженного на поле боя и перенесенного в палатку, в которой он обращается к друзьям с такими словами: «Слишком рано, друзья мои, пришло для меня время уйти из жизни, которую я, как честный должник, рад отдать требующей ее назад природе. Не горюю я и не скорблю, как можно думать, потому что я проникнут общим убеждением философов, что дух много выше тела, и представляю себе, что всякое отделение лучшего элемента от худшего должно внушать радость, а не скорбь. Я верю и в то, что боги небесные даровали смерть некоторым благочестивым людям, как высшую награду. И мне дан этот дар — я в этом уверен, — чтобы я не изнемог под бременем страшных затруднений, не унился и не пал. Я знаю на опыте, что всякое горе сокрушает малодушных, оказываясь бессильным перед человеком твердого духа. Мои поступки не дают мне повода раскаиваться в чем-нибудь, не томит меня воспоминание о каком-либо тяжком преступлении ни в то время, когда меня держали в тени и забвении, ни когда я принял верховную власть»¹. Однако эти предсмертные слова императора свидетельствуют как раз о том, что внутренним стержнем личности Юлиана была непомерная гордыня, исключая всякое чувство покаяния и превращающая достоинства человека в их совершенную противоположность. И как через гордыню Денница стал супротивником Божиим, так через ту же гордыню Отступник стал принципиальным врагом

жестоким бичеваниям» (Вишняков А. Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним св. Кирилла Александрийского в связи с предшествующей историей литературной борьбы между христианами и язычниками. Симбирск, 1908. С. 129–130).

¹ Аммиан Марцеллин. Римская история. Перевод с латинского Ю. А. Кулаковского и А. И. Сони. СПб., 1996. С. 333.

религии Христовой. Личные же достоинства Юлиана служили лишь прикрытием этого глубинного греха: ведь и *сам сатана принимает вид Ангела света* (2 Кор. 11, 14), и у лукавого есть свои «аскеты». Не случайно некоторые современные этому императору христиане ощущали в нем сродство с антихристом¹.

Будучи непримиримым врагом христианства и не просто защитником язычества, а своего рода апостолом его, Юлиан незадолго до своей кончины написал сочинение «Против христиан» (или «Против галилеян»), где развивал мысль, что христианская религия «представляет собою неудачную смесь иудейства с эллинизмом... Христиане, говорит он, заимствовали у той и другой религии то, что есть в них самого худшего, — у иудеев их легкомысленное презрение к богам, у греков — безразличие в пище и распущенный образ жизни. Все остальное в их учении чисто человеческие измышления, в которых нет ничего Божественного и которые рассчитаны на обольщение при помощи ложных чудес той части нашей души, которая наиболее доступна басням. Юлиан не находит ничего хорошего и в жизни христиан. Он третирует их с величайшим презрением, не называя их другим именем, как галилеяне. Сопоставляя с христианством эллинизм, он изумляется, как христиане могли оставить греков, чтобы перейти к евреям, но, не оставшись верны и им, изобрели еще нечто новое и худшее»². Главная опасность сочинения Юлиана состояла в том, что он, казалось, знал христианство изнутри (хотя именно внутреннее понимание сути религии

¹ Это, например, явно чувствуется в пятнадцатом «Огласительном поучении» св. Кирилла Иерусалимского, где можно уловить намеки на личность Отступника. См.: *Святитель Кирилл, Архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные*. М., 1991. С. 224–247.

² *Вишняков А.* Указ. соч. С. 136.

Христовой у него абсолютно отсутствовало) и обладал, по видимости, солидным знанием Священного Писания¹. Естественно, что вся реформаторская деятельность Юлиана по восстановлению язычества вызвала резкую реакцию христиан. Одними из первых дали отпор ему

¹ По словам Созомена, Юлиан с братом Галлом «слушали уроки учителей и истолкователей Священного Писания, так что присоединены были к клиру и читали народу церковные книги» (Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 308). Ср. также: *Сократ Схоластик*. Церковная история. С. 134. Как отмечает А. Вишняков (Указ. соч. С. 141), Юлиан «обнаруживает самое обширное знакомство с текстом Св. Писания, несравненно большее, чем все прежние противники христианства. Получив христианское воспитание, читая еще в детстве священные книги в церкви в качестве клирика и изучая их под руководством христианских учителей, он знал эти книги, может быть, лучше, чем многие христиане. Его вместо трона готовили в клир, изолируя от всякого влияния языческой философии и науки, из него хотели сделать вместо императора христианского богослова; когда он сделался императором и отступником, он зло отплатил за это в своем сочинении, неожиданно воспользовавшись уроками своих наставников совсем не для тех целей, для которых они их давали». Правда, необходимо указать, что христианские учителя и наставники Юлиана были преимущественно арианами, которые «прилагали свое старание сделать их приверженцами своих заблуждений. В то же время наставники эти, будучи нетверды в своих религиозных убеждениях и меняя их сообразно желанию двора, были не в состоянии оказать доброго нравственного влияния на своих питомцев, смотревших на них как на своих притеснителей и рабских исполнителей воли Констанция. Религиозное обучение играло главную роль в воспитании обоих братьев. Оно заключалось главным образом в механическом сообщении им арианских тонкостей и заблуждений и в приучении их к точному исполнению внешних обрядов религии без всякого отношения к внутреннему чувству и убеждению. Вследствие такого одностороннего религиозного обучения оба брата получили одно поверхностное и притом неправильное представление о христианстве, не в состоянии будучи проникнуть в самый дух его и усвоить его животворную силу» (*Алфионов Я.* Император Юлиан и его отношение к христианству. Казань, 1877. С. 73–74).

святые каппадокийские отцы¹. Активно выступает против Отступника св. Василий Великий (хотя три его письма к Юлиану вызывают сомнения в своей подлинности)², а св. Григорий Богослов пишет два «Слова» против своего бывшего однокашника по Афинскому университету³. На сирийском Востоке св. Ефрем Сирин также создает четыре «мидраша», в которых он с болью отзывается на трагедию отступничества Юлиана, имевшего печальные последствия для христианской империи⁴. Выступали против Юлиана и его сочинения также и другие древне-церковные писатели, в том числе и Феодор Мопсуестийский⁵. Таким образом, приступая к написанию своего апологетического труда, св. Кирилл, с одной стороны, опирался на уже устойчивую традицию христианской

¹ См.: *Pelikan J.* Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven; London, 1993. P. 79.

² См.: *Муравьев А. В.* Епископ против кесаря. Истоки одного византийского идеологического мотива // Вестник Древней Истории. 1994. № 4. С. 140–152; *Он же.* Переписка Юлиана Отступника и св. Василия Великого (ВНГ 260) в связи с житийной традицией последнего // Вестник Древней Истории. 1997. № 2. С. 138–145.

³ Подробно см. предисловие к изданию этих «Слов»: *Grégoire de Nazianze.* Discours 4–5. Contre Julien / Ed. par J. Bernardi // Sources chrétiennes. Paris, 1983. № 309. P. 11–66.

⁴ Согласно св. Ефрему, «трагедия империи состоит в том, что ее император, крещеный христианин, предался языческим волхованиям, через это попал в рабство к диаволу, воздвиг гонения на христиан, перестал радеть о благе империи, доверился магам и гадалеям, затеял опасный и неразумный поход против Персии и, наконец, пал, сраженный Божиим гневом, вызвав своими действиями нарушение равновесия власти духовной и власти светской, а также прямые территориальные потери у ромеев» (*Муравьев А. В.* Учение о христианском царстве у преподобного Ефрема Сирина // Традиции и наследие Христианского Востока. С. 335).

⁵ От его сочинения дошли лишь отрывки. См.: *Гурьев П.* Указ. соч. С. 171–181.

полемики с Отступником, но с другой — он во многом шел еще малопроторенной тропой, ибо никто из церковных писателей до него не дал стройного и систематического опровержения антихристианского сочинения Юлиана¹. Необходимость же подобного опровержения, вне всякого сомнения, существовала в первой половине V века, когда язычество еще было достаточно сильным и идеи Юлиана находили отклик во многих частях империи, в том числе и в Египте.

Возражая Отступнику, св. Кирилл продолжал предшествующую ему традицию христианской апологетики (Климента Александрийского, Оригена, Евсевия Кесарийского, Дидима Слепца и др.), развивая аргументы своих предшественников; использовал он и произведения языческих авторов (особенно «Философскую историю» Порфирия и «Герметический корпус»)². Сочинение святителя, по характеристике А. Вишнякова, «представляет собою плод долгой и добросовестной работы; автор обнаруживает в нем большую ученость, обставляя каждое свое положение разнообразными тщательно собранными доказательствами; он не оставляет без разбора ни одного из возражений противника, предусматривает новые, которые можно сделать, вообще старается, чтобы у его христианских читателей, для которых он пишет, не оставалось никакого сомнения в истинности и превосходстве их религии»³. В своем произведении св. Кирилл, развенчивая ложные обвинения Отступника, разъясняет подлинный смысл христианского

¹ Ср. оценку этого произведения св. Кирилла: оно «важно в том отношении, что служит главнейшим и единственным источником для знакомства с религиозно-философскими воззрениями и литературной полемикой Юлиана против христианства, доставляя возможность познакомиться с подлинными отрывками полемического труда императора» (Алфионов Я. Указ. соч. С. 8).

² См.: Malley W. J. Op. cit. P. 252–261.

³ Вишняков А. Указ. соч. С. 149–150.

учения о Боге, то есть о Святой Троице, и о сотворении мира; объясняет сущностные принципы православной сотериологии¹; показывает, что Юлиан является лжеистолкователем Священного Писания, страдая глубинным непониманием сути Божиих глаголов (особенно непониманием неразрывной связи двух Заветов). Идеалу языческого мудреца Отступника святитель противопоставляет идеал христианского любомудра, органично сочетающего в себе делание и созерцание (*φιλοσοφία πρακτική* — *φιλοσοφία θεωρητική*): ум такого любомудра достигает подлинного ведения, состоящего прежде всего в познании Бога Слова и Его искупительного Воплощения. Причастность Этому Слову, Которое есть Сама Истина и Премудрость, и позволяет христианскому любомудру быть превыше всякой человеческой мудрости². Таким образом, св. Кирилл дал серьезный отпор одной из последних попыток античного язычества доказать свое духовное право на истинное бытие, и его труд занял достойное место в истории древне-церковной апологетики³.

¹ «Св. Кирилл рассказывает о творении первых людей, их грехопадении и распространении через них первородного греха на весь род человеческий. Так как все люди были грешны, то никто из них не мог взять на себя дело общего спасения. Почему же Богу нужно было воплотиться для искупления людей, а Он не сделал этого одним мановением, неизреченной силой? На это св. Кирилл отвечает учением о свободе человеческой воли и свободном характере добродетели. Для уяснения возможности Воплощения от Девы Сына Божия он ссылается на Божественное всемогущество. Соединившись с человеческим телом, Бог не ограничил Себя, но остался всесовершенным и высочайшим Богом и не сделался причастным греху, как луч солнца, падая на грязь, не получает пятна» (Вишняков А. Указ. соч. С. 225–226).

² См.: Malley W. J. Op. cit. P. 319–418.

³ См. оценку данного труда: «Все, что только могла дать в то время в руки апологета, защищающего христианство, светская и богословская наука, все это использовал св. Кирилл. Если же мы не видим здесь глубокомысленных изысканий в этой области, то это зависело

Наконец, еще три догматико-полемических произведения св. Кирилла объединяются общей темой борьбы с антропоморфизмом¹. Первое из них, «*Ответы к Тиверрию*», сохранившееся в основном в греческом оригинале, дополняется еще и сирийским переводом. Датируется оно приблизительно 431–433 годами. Тиверий был палестинским иноком и диаконом и, как видно из его послания, большим почитателем св. Кирилла. Вместе с братией своего монастыря (местоположение которого невозможно установить с точностью) он был весьма обеспокоен появлением новых ересей, носителями которых являлись некоторые монахи, «носившие священническое облачение» и обманывавшие «простаков» из христиан. Судя по ответам св. Кирилла (которых всего 15), «новые еретики» считали возможным мыслить Бога «человекообразным» на основании известного тезиса о сотворении человека по образу и подобию Божию; единосущие Отца и Сына они также понимали в грубо «физическом» смысле; отсюда и кенозис Сына постигали как лишение Его связи (в качестве Ипостаси Святой Троицы) с Отцом и полное «истощание» Его божества. Давая ответы на эти и другие ошибочные положения еретиков, св. Кирилл разъясняет

не от святого автора, способного проникать в самые глубины христианской науки, а от характера сочинения, которое он опровергал: оно было довольно поверхностным, легкомысленным, рассчитанным скорее на популярность трудом отступника; а потому применение к нему всех ресурсов глубокого и всестороннего образования св. Кирилла было бы, так сказать, выстрелом из пушки по воробью. Однако при всем этом сочинение св. Кирилла настолько соответствовало потребностям времени, что несмотря на то что борьба с язычеством скоро после этого совсем прекратилась, однако сочинение св. Кирилла всегда находило читателей и продолжало распространяться. Исчезли почти все сочинения и трактаты на ту же тему, а труд св. Кирилла, хотя и не в полном виде, живет и доселе, не теряя своего значения даже и в настоящее время» (Лященко Т. Св. Кирилл. С. 438–439).

¹ См.: *Cyril of Alexandria. Select Letters*. P. XVII–XXXI, 132–221.

православное учение о Боге (исходя из слов *Бог есть дух* — Ин. 4, 24), о Воплощении Сына Божиего и об образе Божиим в человеке (который соотносится прежде всего с добродетелью и святостью: *κατ' ἀρετὴν καὶ ἁγιασμόν*). Попутно им затрагивается и ряд других вопросов: о значении Евхаристии, о возможности достижения абсолютного бесстрастия и о совокуплении бесов с женщинами. Ответы св. Кирилла производят впечатление схематичных набросков, и это связано, конечно, с тем, что своим корреспондентам он указывал лишь общее направление правильного развития богословской мысли. С данным произведением тесно связано и другое, «*Вероучительные вопросы и ответы*», которое появилось на свет несколько позже первого. Оно также было написано по просьбе Тиверия и других палестинских иноков, которые в своем обращении к св. Кириллу указывали, что в их среде появились некоторые лжемудрствующие христиане из Авилины (городка в Сирии недалеко от Дамаска) и Египта, которые, «не научившись право мыслить о Боге» (*οὐκ ὀρθῶς φρονεῖν περὶ Θεοῦ δεδιδαγμένοι*), произвели «сатанинское смятение». Вероучительные проблемы, вызванные этим смятением, Тиверий и иже с ним сформулировали в одиннадцати вопросах, на которые св. Кирилл дал ответы. Содержание вопросов опять касается «антропоморфных» высказываний о Боге в Священном Писании, образа Божия в человеке, происхождения души, ее преуспевания, проблемы первородного греха, воскресения из мертвых и конечной участи людей. Судя по ним, новые палестинские «смутьяны» отличались от своих предшественников-антропоморфитов более утонченной культурой мысли, а потому, вероятно, их воздействие на умы нестойких в вере христиан было более глубоким. Наконец, к названным двум трактатам по тематике тесно примыкает и «*Послание к Калосирию, епископу Арсиноу*»; датировку его установить трудно, но, скорее всего, оно написано в последнее десятилетие жизни

святителя. В этом послании автор говорит, что к нему пришли «некоторые» (вероятно, иноки) с горы Каламон (в Фаюме) и поведали, что среди тамошних монахов появились «антропоморфиты». Суть их аргументации в пользу своего лжеучения сводилась к следующему: поскольку Священное Писание гласит, что человек создан по образу Божию, то и Божество следует мыслить человекообразным (*ἀνθρωποειδὲς ἦγον ἀνθρωπόμορφον ἔστι τὸ Θεῖον*); кроме того, они еще считали, что евхаристические Дары пребывают Телом и Кровью Христовыми только один день, а потом перестают быть таковыми. На аргументацию «антропоморфитов» св. Кирилл отвечает такими тезисами: подобие Божие в человеке не телесного характера (*ὁμοιότης οὐ σωματική*), ибо из всех живых существ на земле только человек одарен разумом (*λογικός*), обладает способностью сострадания (*φιλοκτίσεων*) и стяжания всякой добродетели, а потому ему присуща власть над прочими тварями. Но из этого исключительного положения человека в тварном мире нельзя делать ошибочного обратного вывода о какой-либо телесности Божества: коренное различие Бога как Творца и человека как твари является в глазах св. Кирилла непреложным постулатом христианского вероучения.

Таким образом, рассмотренные три произведения св. Кирилла показывают, что спор, возникший между «антропоморфитами» и «оригенистами» в конце IV — начале V века, эхом отозвался и в 30-х годах V века. Были ли связаны между собой эти явления какой-либо генетической связью, установить достаточно трудно. В период оригенистских споров вопрос об образе Божиим в человеке тесно увязывался с учением о молитве¹. В сочинениях Евагрия (особенно в «Слове о молитве») ясно

¹ См.: *Guillaumont A. Les «Képhalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens. Paris, 1962. P. 59–61.*

было изложено учение о «чистой» или «безобразной» молитве¹, которое являлось совершенно неприемлемым для «антропоморфитов». Можно предположить, что в основе их столкновения с «оригенистами» лежали два различных типа духовного опыта (очень условно их можно было бы обозначить как «душевно-сердечный» и «умосозерцательный» или «тайнозрительный»). Причем, как это представляется нам, предельная абсолютизация каждого из них была в равной степени опасной: один тип («антропоморфитский») мог привести к прелестно-чувственным видениям, а другой («оригенистский») — к некоей сублимированно-интеллектуальной медитации. Однако в сочинениях св. Кирилла нет намека на то, что современные ему «антропоморфиты» как-то сочетали проблему образа Божия с учением о молитве. Но аргументация их в плане соотношения образа и Первообраза (человека и Бога), а также выводы о некоей телесности (мыслимой, конечно, в качестве тончайшей телесности)

¹ См., например: «Молясь, не облакай в самом себе Божество в зримые формы и не позволяй, чтобы ум твой запечатлевался каким-либо [чувственным] образом, но приступай к Нематериальному нематериально, и [тогда] постигнешь [Его]». Также: «Остерегайся ловушек супротивных [сил]. Ибо бывает, что когда ты молишься чисто и безмятежно, то вдруг предстанет пред тобой некий чуждый и инородный образ, дабы ввести тебя в сомнение и [внушить мысль], будто Божество находится в некоем определенном месте и будто сразу Оно открывает тебе Себя, как нечто количественное, тогда как это Божество лишено формы и величины». Евагрий еще говорит: «Не желай видеть чувственным образом ни Ангелов, ни Силы, ни Христа, дабы не стать полным безумцем, принимая волка за пастыря и поклоняясь [вместо Бога] супротивным силам». Кроме того, по его мнению, «начало прельщения — тщеславие; побуждаемый им, ум пытается описать Божество в [каком-либо] лике или виде». И наконец: «Блажен ум, который во время молитвы стяжал совершенную свободу от материальных образов» (Творения аввы Евагрия. С. 84, 89). Во всех этих высказываниях Евагрия несомненно чувствуется скрытая полемика против «антропоморфизма».

и «человекообразности» Божества очень сходны с аналогичной аргументацией и выводами «антропоморфитов» конца IV века. Поэтому можно предположить существование определенной генетической связи этих двух явлений, тем более что хронологический промежуток, разделяющий их, очень невелик (некоторые противники «оригенистов» вполне могли дожить и до 30-х годов V века)¹.

Следует обратить внимание на один памятник древнецерковной письменности — «Житие блаженного Афу», честь введения в научный оборот которого принадлежит В. В. Болотову, ибо это сочинение позволяет в несколько ином аспекте взглянуть на указанные споры конца IV века². Здесь повествуется о том, как один коптский отшельник, Афу, услышав чтение пасхального послания Феофила Александрийского (395), был поражен

¹ Высказывается мнение, что «коптский антропоморфизм» — явление куда более неуловимое (*more elusive*), чем это принято считать историками раннего христианства, и что вообще нет твердых свидетельств относительно его реального существования. См.: *Gould G. The Image of God and the Anthropomorphite Controversy in Fourth Century // Origeniana quinta. Papers of the 5th International Origen Congress / Ed. by R. J. Daly. Leuven, 1992. P. 549–554.* Однако, при всей неуловимости «антропоморфизма», он отнюдь не был чистым фантомом и призраком — указанные сочинения св. Кирилла, помимо всех прочих источников, свидетельствуют об этом.

² Данное Житие, как считает сам В. В. Болотов, «должно занять выдающееся место в истории догматов: оно проливает совершенно новый свет на историю антропоморфистского спора (разрешившегося в оригенистический), разъясняет одну сторону в его исходном пункте и самому вопросу об антропоморфитах дает такую постановку, которая была лишь едва намечена в известных до сих пор памятниках. Только теперь история антропоморфитов становится действительно понятною» (*Болотов В. В. Из церковной истории Египта. Вып. II. СПб., 1886. С. 145*). Правда, следует оговориться, что значение этого памятника, при всей его важности, не следует и преувеличивать, ибо он может рассматриваться лишь в совокупности с прочими источниками.

неправомысленными, с его точки зрения, высказываниями своего архиеерея и поспешил в Александрию. Между ним и архиепископом завязался богословский диспут. Тезисы Феофила, тогда еще поддерживающего «оригенистов», сводились к следующему: только Адам был сотворен по образу и подобию Божию, «а дети, родившиеся [у Адама] потом, уже не подобны Ему»; поэтому архиепископ не считал возможным называть эфиопа, прокаженного, больного, хромого и пр., образом Божиим. В ответ на это Афу приводит «евхаристический аргумент», смысл которого не совсем ясен в не очень хорошо сохранившемся тексте Жития, но, вероятно, предполагающий, что Воплощение Бога Слова кардинально изменило состояние человека, ибо «при всех различных немощах, при всех разнообразных несовершенствах, нам свойственных, [нашу природу воспринял Христос] ради нашего спасения», то есть тело человека стало доступным обожению (важную роль в котором отводится Евхаристии), а поэтому оно и составляет необходимый элемент образа Божия¹. Эта аргументация Афу (с которой, вероятно, вполне мог согласиться и св. Кирилл) напоминает во многом христологическое видение проблемы образа Божия, которое позднее (в VII в.) развил преп. Анастасий Синаит². Связь христологии и вопроса об образе Божиим в человеке прослеживается и в одном сочинении коптского «собрания Агафоника Тарского» (вероятно, первая половина V в.), и в одном из творений (*Opusculum XI*) преп. Марка Подвижника³.

¹ См.: *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта. Вып. II. СПб., 1886. С. 149–151.

² См. наш перевод и комментарий: *Преподобный Анастасий Синаит*. Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово второе // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). С. 76–91.

³ Подробно см.: *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. II, part 4. The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451. London, 1996. P. 223–228.

Все эти документы заставляют предполагать, что движение «антропоморфитов» было далеким от однородности, содержа в себе различные богословские тенденции, как тяготеющие к несомненной еретичности, так и тесно сливающиеся с православным Преданием. Объединение их под общим названием «антропоморфизма» явно было бы ошибочным, ибо они часто лишь самым внешним образом соприкасались друг с другом. Во всяком случае, тот «антропоморфизм», с которым столкнулся св. Кирилл, безусловно, таил в себе опасность для Православия, ибо он влек за собой и серьезное искажение двух основных пунктов христианского вероучения: догмата о Святой Троице и догмата о Воплощении Бога Слова (вместе с нарушением должных пропорций между «теологией» и «икономией»). Поэтому если рассматривать «антропоморфизм» в этом его проявлении, то вряд ли можно согласиться с утверждением отца Георгия Флоровского, что «монахи “антропоморфиты” защищали достойную традицию. Спор в пустыне был не просто столкновением “невежд” с “учеными”. Это был конфликт двух традиций: евангельского реализма и оригенистского символизма»¹. Св. Кирилл отнюдь не был «оригенистом» и «символистом», но в конфликте «двух традиций» он явно встал не на сторону антропоморфитской традиции, не найдя в ней ничего достойного. Если существовали еще «православные антропоморфиты», то вряд ли между ними и св. Кириллом могли возникнуть какие-либо принципиальные разногласия. Но существование такого рода антропоморфитов еще требует доказательства, ибо «Житие блаженного Афу» — источник довольно темный, и строить на нем какие-либо серьезные предположения вряд ли возможно.

¹ Флоровский Георгий, прот. Догмат и история. С. 310.

3. Проповеди и послания

Из гомилетического наследия св. Кирилла в первую очередь следует обратить внимание на уже упоминавшиеся «Пасхальные проповеди» (или «Пасхальные послания»)¹. Традиция таких официальных проповедей (посланий) в Египте восходит к Александрийскому епископу Димитрию²; эту традицию продолжил св. Дионисий (сочетав ее, скорее всего, с традицией древнехристианских пасхальных гомилий), который, по словам Евсевия, «составил... еще так называемые “пасхальные” (письма. — А. С.), до нас сохранившиеся; в возвышенных словах говорит он о празднике Пасхи» (VII, 20). Вероятно, и св. Петр Александрийский придерживался того же обычая; по крайней

¹ Мы опираемся на критическое издание их (правда, еще не законченное): *Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales. T. I—III / Ed. par P. Évioux, W. H. Bruns, etc. // Sources chrétiennes. Paris, 1991—1998. № 372, 392, 434.* Это издание примечательно тем, что, помимо общей вводной статьи, здесь имеются и небольшие предисловия к каждой гомилии.

² «Александрийский патриарх Евтихий, живший в X веке, сообщает, что уже один из предшественников св. Дионисия Димитрий писал епископам Римской, Иерусалимской и Антиохийской церквей о том, как следует высчитывать день праздника Светлого Воскресения и начало поста пред этим праздником» (*Дружинин А. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900. С. 251*). Необходимо подчеркнуть, что помимо таких официальных посланий Александрийских епископов в древнецерковной письменности существовала богатая гомилетическая традиция, посвященная этому Празднику праздников всех христиан: сочинения св. Мелитона Сардийского, св. Ипполита Римского, Оригена и пр. запечатлевают ее. См. предисловие к изданию: *Origène. Sur la Pâque / Ed. par O. Guérard et P. Nautin. Paris, 1979. P. 96—111.* К этой же традиции восходят и три пасхальных гомилии, приписываемые св. Иоанну Златоусту, но принадлежащие анонимному автору, жившему в самом конце IV — начале V века, мирозерцание которого развивается в русле александрийского богословия. См.: *Homélie Pascales. T. II. Trois homélie dans la tradition d'Origène / Ed. par P. Nautin // Sources chrétiennes. Paris, 1953. № 36. P. 26—50.*

мере, сохранились несколько фрагментов из его «Пасхального послания» (под названием «О Воскресении») и сочинения «О Пасхе»¹. Данный обычай достиг полного расцвета в лице св. Афанасия Великого, от которого дошло большое количество «Пасхальных посланий» (преимущественно в переводах на коптский, сирийский, латинский и армянский языки)². Феофил также придерживался данной традиции; правда, сохранились только три его послания в переводе блж. Иеронима³. В результате к тому времени, когда св. Кирилл стал Александрийским архипастырем, уже выработался особый жанр пасхальных посланий, который представлял собой некий сплав различных жанров: собственно послания, проповеди, богословского трактата, экзегетического сочинения и нравственно-аскетического увещевания. В рамках данного жанра и создавал свои «Пасхальные послания (проповеди)» св. Кирилл; полностью сохранились 29 таких проповедей, отражавших различные периоды его архипастырской деятельности и духовного развития.

Все они объединяются темой величия пасхального торжества, которое «основывается на необъятном, превышающем всякий ум и слово человеческое деле спасения людей, или Домостроительстве, воспоминаемом празднике Пасхи. Победа Спасителя над грехом, проклятием и смертью, тиранствовавшей над родом человеческим, сокрушение владычества над миром дьявола, освобождение людей от греха, смерти и власти сатаны и примирение

¹ См. перевод их на английский язык в кн.: *Vivian T. St. Peter of Alexandria. Bishop and Martyr.* Philadelphia, 1988. P. 132–138.

² В сирийской традиции сохранился список «Пасхальных посланий» св. Афанасия, охватывающий период 329–373 годов, и перевод шестнадцати этих посланий. См.: *Histoire «acéphale» et index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie* / Ed. par A. Martin et M. M. Albert // *Sources chrétiennes.* Paris, 1985. № 317. P. 217–221.

³ См. предисловие: *Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales.* T. I. P. 94–112.

их с Богом — вот идея пасхального торжества, а вместе с тем и пасхальных проповедей. Но если столь велик, высок и необъятен предмет пасхального праздника и слова, то *eo ipso* в проповеднике возникает трепетное чувство робости и страха: он не может даже быстрым полетом мысли объять предлежащего ему предмета проповеди. Поэтому мысль его обращается только к частным, некоторым свойствам и чертам Праздника праздников христианских. То она устремлена на причины торжества, то на древнюю его историю, то на сущность, важность и смысл его, то на обязанности наши ввиду как праздника, так и воспоминаемого им дела спасения, то на цель торжества, на наше уклонение от требуемого делом спасения, нормы жизни и проч. Но многообразно разнообразясь, мысль эта, тем не менее, всегда проникнута общей пасхальной идеей»¹.

Это наблюдение над общим характером «Пасхальных проповедей» св. Кирилла, сделанное русским ученым, вполне подтверждается, если обратиться к отдельным проповедям. Основная идея пасхального торжества прослеживается во всех них, сообщая им ярко выраженный христологический и сотериологический характер, но в каждой проповеди она звучит в особой и своеобразной тональности, обогащаясь множеством оттенков и нюансов. А в этих оттенках и нюансах часто наиболее ярко выражается талант св. Кирилла как экзегета, богослова, проповедника и пастыря. Например, в пятом послании достаточно рельефно выступают многие сущностные черты святителя — толкователя Священного Писания². В центре его находится изъяснение библейского повествования о рождении и жертвоприношении Исаака. Вообще, в древнецерковной письменности библейские образы Авраама

¹ Миролубов А. Указ. соч. С. 105–106.

² См.: *Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales*. Т. I. P. 277–329.

и Исаака весьма часто изъяснялись в прообразовательном смысле, как указания на Воплощение Бога Слова и Его Голгофскую жертву¹. Следуя этой традиции и развивая ее, св. Кирилл также говорит, что в жизни Авраама и рождении Исаака запечатлено, словно в медной [статуе], исполненной прекрасно и искусно, таинство Христа, Который предызображается (*σχηματίζομενον*) в Исааке. Что же касается образов Сарры и Агари, то св. Кирилл, приведя их иносказательное толкование у святого Апостола Павла (Гал. 4, 22–26)² и высказав свое восхищение этим толкованием (*σφόδρα θαυμάζειν ἔχων*), предлагает и иное толкование: Авраам есть «древний век» (*τὸν ἀρχαῖον αἰῶνα*) или «старое время» (*τὸν γέροντα χρόνον*), а Сарра — «естество человеческое», обладающее свободой. Эта природа человеческая долгое время не имела законного и кровного чада, а довольствовалась незаконными детьми слеповатой («мракотствующей» — *τῆς σκοτιζομένης*) египтянки, ибо Египет толкуется как «мрак» (*σκοτασμός*), обозначая

¹ См.: *Александров Н.* История еврейских патриархов (Авраама, Исаака и Иакова) по творениям святых отцов и древних церковных писателей. Казань, 1901. С. 141. Св. Ириней Лионский, например, на сей счет говорит: «Ибо Авраам, по вере своей последовав заповеди Слова Божия, с готовностью предал в жертву едиnorodного и возлюбленного сына своего, дабы и Бог благоволил за все семя его представить Своего Единородного и возлюбленного Сына в жертву для нашего искупления» (*Св. Ириней Лионский.* Творения. М., 1996. С. 328). Также и Климент Александрийский видит в Исааке несомненный прообраз Господа. См.: *Сидоров А. И.* Начало Александрийской школы. Пантен. Климент Александрийский // *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3. М., 2011. С. 125–126.

² Согласно изъяснению свт. Феофана, «Агарь, рождающая по плоти, есть образ синайского Завета, рабской подзаконности, качествующей ныне в Иерусалиме; а Сарра, рождающая по обетованию, есть образ Нового евангельского Завета и полной духовной свободы, качествующей в новом Иерусалиме — Церкви Христовой» (Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкование Посланий Апостола Павла. Послание к Галатам. М., 1996. С. 349).

«лжеименную мудрость мира сего»; данная мудрость и породила «сынов века» (Лк. 16, 8), служащих ложным богам. Они изгоняются, когда рождается истинный Наследник, то есть Иисус Христос, прообразовательно указанный (*διὰ τύπου μορφούμενον*) в образе Исаака. Он стал Отцом многих языков, через веру превратившихся в сонаследников Исаака. В жертвоприношении же Исаака св. Кирилл особенно подчеркивает его добровольное послушание воле Авраама, знаменующее послушание Сына Отцу *даже до смерти, и смерти крестной* (Флп. 2, 8). То, что Авраам вместо Исаака принес в жертву овна, означает, согласно святителю, следующее: Господь, будучи по [Своей Божественной] природе бесстрастным (*ἀπαθὴς ὡν φύσει*), действительно взошел на Крест, но пострадал «храм (то есть тело), воспринятый от Святой Девы» (*ὁ ἐκ τῆς Ἁγίας Παρθένου ναός*); тем не менее Бог Слово усвоил Себе (*οἰκειοῦται*) это страдание, ибо то было Его, а не кого-либо другого тело. Умерев за род человеческий, Христос открыл нам путь к воскресению из мертвых, оживотворив нас Святым Духом. В подобном же тоне выдержано все данное послание. Его можно причислить к тому типу экзегетических (изъяснительных) проповедей, возникновение которых в древнецерковной письменности связано прежде всего с именем Оригена¹. Развивая этот жанр и усиливая в нем дидактический элемент, святитель обильно

¹ Данный тип пришел частично на смену (а частично и дополнил) нравоучительной проповеди, господствующей до этого в первохристианской литературе. Характерной чертой этого типа изъяснительной гомилии является то, что она представляет собой «толкование Св. Писания, предлагаемое в виде церковного поучения, проповеди. Прежде в слове Божиим искали поучения, обличения, исправления, наставления в праведности (2 Тим. 3, 16); теперь же в нем преимущественно стали искать уже высшего знания, совершенной мудрости. Это обстоятельство должно было дать перевес в церковной проповеди элементу дидактическому над элементом нравоучения и постепенно

насыщает такого рода проповеди свои догматическими рассуждениями. Иногда в его «Пасхальных посланиях» подобного рода рассуждения обретают преобладающее значение, превращая их в почти богословские трактаты.

К таковым, например, можно отнести двенадцатое послание, средоточием которого является учение о Святой Троице¹. Правая вера, согласно святителю, заключается прежде всего в признании того, что Бог есть Один и Единственный, пребывая над всем и во всем (*εἰς ὅτι καὶ μόνος ὁ ἐπὶ πάντων τε καὶ διὰ πάντων ἐστὶ Θεός*), что Он вечно существует до всякого века и времени. Можно познать только, что Он существует, но чем Он является по природе — непознаваемо (*ὅτι μὲν ἔστι γινωσκόμενος, τί δὲ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἀγνοούμενος*), а поэтому человеку не следует исследовать то, что превышает ум и слово. Только верой следует принимать Богооткровенное учение о Святой Троице, сущностным и основным началом которого является положение, что Отец несотворен и нерожден, рождая из Своей сущности сродного и совечного (*συμφυῶ καὶ συναἰδίον*) Сына; рождение Сына нельзя сравнивать с каким-либо телесным или тварным рождением, ибо Бог, будучи нетелесным и превосходя пределы человеческой мысли, рождает, не разделяясь, и это рождение недоступно пониманию даже Ангельских чинов. Защищая единосущие Отца и Сына против ариан, св. Кирилл использует и категории аристотелевской логики, но они имеют для него подсобное и вторичное значение, поскольку главной опорой и исходным пунктом всей его аргументации является «простота церковной керигмы» (*ἔστιν ἀπλοῦν τῆς Ἐκκλησίας τὸ κήρυγμα*). Эта же «керигма» определяет и его христологию, которой также уделяется большое место

превратило ее в изъяснительную гомилию» (*Гроссу Н. Исторические типы церковной проповеди. Киев, 1910. С. 6–17*).

¹ См.: *Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales. Т. III. Р. 17–79.*

в «Пасхальных посланиях». Так, в одной из них¹ свянитель исходит из того, что Воплощение Бога Слова, хотя и предполагало «кенозис», нисколько не умалило Его Божественной природы. Это Воплощение не означает, что Слово «стало в человеке» (*οὐχ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ γεγονότα*), но что Оно «по естеству стало человеком» (*αὐτὸν κατὰ φύσιν γενόμενον ἄνθρωπον*). Не означало Воплощение и «трансформации» Слова в естество плоти (*οὐκ εἰς τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν μεταχρησθέναι*), но, став совершенным человеком и как бы «смешавшись» (соединившись) со всей [человеческой] природой (*ὅλη τῇ φύσει συγκεκραμένος*)², Оно не перестало быть Богом. В «Пасхальных посланиях» имеется и множество других экскурсов в различные области христианской догматики: сотериологии, эклесиологии, эсхатологии и пр. Содержатся в них также элементы апологетики и полемики против язычества и иудаизма.

Естественно, что и область православного нравоучения не остается здесь в небрежении. Как для всех отцов Церкви, для св. Кирилла эта область немислима вне теснейшей связи ее с догматическим богословием; можно даже сказать, что в его мирозерцании догматика и этика взаимопроникают друг в друга, то есть что между ними существует глубинный «перихоресис». Одно из «Пасхальных посланий» (десятое) ясно показывает это³. Свянитель подчеркивает здесь, что Воплощение Бога Слова

¹ См.: *Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales. Т. III. P. 110–114.*

² Высказывание о «смешении» не предполагает никакого монофизитского оттенка, ибо до возникновения монофизитства многие отцы Церкви и древнецерковные писатели употребляли в христологии подобного рода понятия (*μίξις, κράσις*), не подразумевающие никакого слияния природ во Христе. Яркий пример тому — св. Григорий Нисский. См.: *Bouchet J.-R. La vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse // Revue Thomiste. Т. 68. 1968. P. 541–549.*

³ См.: *Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales. Т. III. P. 179–243.*

свершилось для того, чтобы мы, посредством веры во Христа, Святого Крещения и причастия Святому Духу возрожденные «во образ жития» Господа (*εἰς τὴν αὐτοῦ πολιτείαν καὶ ζωὴν ἀναμορφούμενοι*), засияли вновь как образ Создателя. Христос ради нас победил диавола-фараона и искупил нас Своею кровию из его тирании, выведя из Египта, то есть из царства греха. Поэтому нельзя нам служить двум господам, ибо Святой Дух соделал нас «сообразными Христу» (*συμμόρφους ἡμᾶς ἀποτελοῦντας Χριστῷ*). Это предполагает, что мы должны с благим трезвением постоянно трудиться над своим спасением, то есть совершать всякий вид добродетели и усиленно (*εὐτόνως*) следовать евангельским заповедям; другими словами, служить только Господу и быть у Него в полном послушании. Развивая эту тему в следующем послании¹, св. Кирилл особо акцентирует значение духовной брани в нравственной жизни христианина. Во время поста всякий воин Христов (*ὁ Χριστοῦ στρατιώτης*) преимущественно должен быть готов к ней — выступить против лукавых сил и плотских страстей, мужественно облачившись во всеоружие духовное (*παντευχίαν τὴν πνευματικὴν*). Полчища бесов, которым помогают «законы плотских движений», не должны устрашать его, ибо, облачившись в доспехи чистоты (*τοῖς τῆς ἀγνείας ὅπλοις*) и подъяв труд подвижничества (*τὸν ἐξ ἀσκήσεως πόνον*), он способен, с помощью Божией, одолеть «закон греха». Суть христианского подвига св. Кирилл выражает словами Апостола Павла: *не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная* (Рим. 12, 2). Эти слова Апостола означают презрение к миру и его скоропреходящим и тленным благам, то есть преодоление плотолюбия (*φιλοσαρκίας*), и стяжание добродетелей, венцом которых является братолюбие или почитание «закона братства

¹ *Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales. T. III. P. 245–311.*

по Христу»¹. Подобного рода рассуждений много рассеяно в «Пасхальных посланиях» св. Кирилла, и в них обнаруживается одна из существенных черт мирозозерцания святителя: его нравственное учение глубоко аскетично, а аскетика глубоко сотериологична. Это еще раз свидетельствует, что он был подлинным учеником и воспитанником нитрийских и скитских старцев. Впрочем, данная черта присуща и мирозозерцанию многих других святых отцов, напитанных духовным млеком предания старцев².

Помимо «Пасхальных посланий (проповедей)», сохранились еще и «*Различные проповеди*» («*Homiliae diversae*»), дошедшие до нас как во фрагментарном виде, так и полностью, как в греческом оригинале, так и в переводах

¹ В сходном смысле толкует указанное место из «Послания к Римлянам» и св. Иоанн Златоуст: «Укажешь ли ты на богатство, славу, телесную красоту, удовольствия, на все прочее, что люди считают великим, — все это только образ, а не действительная вещь, явление, — личина, а не какая-либо сущность. Но ты не сообразуйся с этим, говорит (Апостол), а преобразуйся обновлением ума. Он не сказал: преобразуйся наружно, но преобразуйся по существу, показывая этим, что мир имеет наружный только образ, а добродетели принадлежит не наружный, но истинный, существенный образ, который имеет природную красоту и не нуждается во внешнем украшении и формах, одновременно появляющихся и исчезающих, так как все это исчезает прежде, чем появится» (Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского, Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. М., 1994. С. 752).

² См., например, наблюдение С. Л. Епифановича относительно мировоззрения преп. Максима Исповедника: «Между аскетикой и сотериологией преп. Максима существует полное и прямое соотношение. Каждый подвижник, по мысли святого отца, как бы представляет собой Христа, божественную сторону которого образует благодать, а человеческую — подражание жизни Спасителя. В силу такого соотношения тайну Воплощения можно созерцать и уяснять при помощи аскетики, и наоборот, аскетика можно построить и развивать на основании тайны Воплощения» (Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 134).

на различные древние языки¹. Рукописная традиция их еще плохо изучена, а подлинность некоторых из них вызывает сомнение². Число их по крайней мере более двадцати, а содержание — самое разнообразное. Большой удельный вес среди них занимают проповеди нравственного характера, в которых святитель увещевает свою паству и обличает нравы своего времени. В качестве примера последнего можно привести «Обличительную речь против евнухов» (дошедшую в неполном виде), направленную против добровольных скопцов (кастратов), где св. Кирилл, в частности, говорит: «Будучи мужчинами, эти несчастные делают сие, то есть усвояют себе свойства женщин, по своему распутству. Ибо, искажая естество без всякой нужды, разве только вследствие похотливости, они, по собственному желанию или вынуждаемые другими, извращают богосозданный и мужеприличный образ, так что становятся гибелью природы и врагами человеческого рода, пятном общества и оскорбителями жизни. Блудодействуя, подобно менадам, они сверх всякой меры неистовствуют в удовлетворении постыдных страстей, слив жалкую свою жизнь с мерзостным и развратным поведением, сообщая своему лицу двусмысленный и отвратительный вид, показывая лишь фальшивую вывеску (маску). Пусть далеко отстранены они будут от священных мест, пусть будут изгнаны из священных собраний, как гнусные и ненавистные оскорбители Бога»³. Довольно часто в рассматриваемых проповедях св. Кирилл изъясняет и отдельные места Священного Писания. Например, в «Беседе на притчу

¹ См.: *Geerard M.* Op. cit. P. 21–30.

² Например, как бы лоскутным является текст «Слова об исходе души и Страшном Суде», который представляет собой смесь отдельных фрагментов проповеди св. Кирилла и гомилии, приписываемой его дяде Феофилу Александрийскому. Русский перевод этого текста перепечатан в кн.: *Тьерри А.* Указ. соч. С. 193–205.

³ Цит. по: *Миролюбов А.* Указ. соч. С. 239.

о винограднике» он толкует ее следующим образом: Домовладыка — это Господь, дом — мир, виноградник — природа человеческая, а делатели виноградника — святые, работающие для спасения людей. Согласно святителю, до десятого часа, то есть до Пришествия (Воплощения) Единородного, на этом винограднике работали ветхозаветные святые, а в одиннадцатый час Владыка, выйдя и увидя праздностоящих язычников, нанял их. «И вот праздные стали делателями; ибо работает ныне сия Церковь, некогда бывшая праздною; работает лик апостолов, мучеников, подвижников, монашествующих, святых дев, девственников (τῶν ἐγκρατῶν) и живущих в честном браке. И заслуженно взяла сия Церковь один динарий. Так быстро работающий способен за один час сделать то же, что и трудившийся с раннего утра»¹. Особое место среди «Различных проповедей» св. Кирилла занимают так называемые «Ефесские гомилии» (числом восемь), произнесенные им во время Вселенского Собора 431 года. Все они имеют, естественно, резко выраженный антинесторинский характер и излагают преимущественно церковное учение о Лице Господа Иисуса Христа и о Богородице.

Следовательно, проповедническая деятельность св. Кирилла была весьма обширной и плодотворной. Проповеди его разнообразны по своему характеру: экзегетические, догматические, нравственно-аскетические и обличительные, но все их объединяет один существенный момент, присущий вообще древнецерковной гомилетике, — первоочередное внимание к содержанию произносимого слова, а не к форме его. Блж. Августин, западный современник св. Кирилла, выразил этот существенный момент весьма отчетливо, ибо «первое его требование от проповеди — требование слова полезного и мудрого, требование доброго учения или содержания. О добром и полезном содержании

¹ См.: *Миролубов А.* Указ. соч. С. 255–257.

гораздо больше нужно заботиться проповеднику, чем о красноречивом изложении. С мудростью он может удовлетворить своему назначению, хотя бы и не обладал красноречием, а с одним красноречием, без мудрости, то есть без доброго и полезного содержания, — никогда»¹. О таком добром и полезном содержании св. Кирилл всегда заботился в своих проповедях. Будучи архипастырем, он постоянно стремился не только наставить свою паству в твердых истинах христианского вероучения и донести до них верное понимание Божиих глаголов, но и оторвать их, хотя бы на краткое время, от суетных житейских попечений, всецело поглощавших их ум и душу и не позволявших им возвести очи сердца к горнему миру. В этом отношении святителя вполне можно сравнить с лучшими представителями древнецерковного проповеднического искусства, например со св. Василием Великим².

¹ *Певницкий В.* Из истории гомилетики. Первая, самая древняя, гомилетика // Труды Киевской Духовной Академии. 1893. № 1. С. 13.

² Ср. характеристику его как проповедника: «Он царит своим величием над всеми житейскими мелочами и дрязгами. Строгий аскет, и в мысли, и в слове, и в деле стоящий на высоте христианской истины, он с горечью смотрит на людской муравейник, где каждый что-то делает, к чему-то стремится, не давая себе ясного отчета в своих действиях и не думая о высших задачах своей жизни. Эти-то задачи и старался разъяснить своим чадам святой отец. Их горячую и безответную привязанность к житейскому муравейнику он охлаждал строгим напоминанием о кратковременности земной жизни. В своей беготне и погоне за временными благами, теньями и паутиной, по Василию Великому, люди давят и теснят друг друга, он указывает им на добродетель как на вечное сокровище духа, не уничтожающееся со смертью, и на обязанность их охранять жизнь друг друга. Они смотрели только на землю, он возводил взор их к небу. С его возвышенной точки зрения ему представлялись все эти мелкие людские интересы совсем детскими стремлениями, и он, как взрослый, старался разъяснить этим детям, растолковать им, что они заняты совершенно ничтожными вещами» (*Антоний (Вадковский), архиеп.* Из истории христианской проповеди. Очерки и исследования. СПб., 1895. С. 131).

Что же касается собственно «Посланий» св. Кирилла, то их сохранилось более 80, как в греческом оригинале, так и в переводах на различные древние языки; дошли они до нас и в полном виде, и во фрагментах; подлинность некоторых из них подвергается сомнению¹. Подобно эпистолярному наследию прочих святых отцов и древнецерковных писателей, они достаточно разнообразны: здесь и деловые письма, и нравственные увещания, и богословские трактаты. Последнего рода послания (о некоторых из них уже упоминалось выше), безусловно, занимают наипервейшее место в общей массе писем святителя. Особое внимание среди них обращает на себя «Второе послание к Несторию», именуемое иногда «Догматическим посланием» («*Epistola dogmatica*»)². По характеристике Т. Лященко, «это послание — одно из лучших произведений св. Кирилла. Оно потом получает всеобщее распространение как самое точное, ясное, краткое и стройное изложение православного учения о Воплощении и о двух естествах в едином Лице Иисуса Христа; оно Ефесским и Халкидонским Соборами признано как “ἐπιστολή κανονική” («правильное, образцовое послание». — А. С.)»³. Исходным пунктом для святителя здесь, как и в большинстве других случаев, служат «слова святых отцов», и прежде всего Никейский символ веры. Высказывание этого символа о Воплощении и Вочеловечении (σαρκωθῆναι, ἐνανθρωπήσαι) Бога Слова предполагает, согласно св. Кириллу, что «Слово ипостасно соединило с Собой плоть, одушевленную разумной душой (σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἐνώσας ὁ Λόγος ἐαυτῷ καθ’ ὑπόστασιν)⁴,

¹ См.: Geerard M. Op. cit. P. 31–35; Quasten J. Op. cit. P. 132–135.

² Русский перевод: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 147–150. Текст: *Cyril of Alexandria. Select Letters*. P. 2–10.

³ Лященко Т. Св. Кирилл. С. 265.

⁴ Затруднение в этой фразе вызывает перевод выражения καθ’ ὑπόστασιν. В старом русском переводе оно передается как «в единстве лица», но это неточно, ибо св. Кирилл в христологии своей

и неизреченно и непостижимо для нашего ума стало человеком; и названо Оно было «Сыном Человеческим» не по причине [соединения] только по воле, благоволению или вследствие приятия одного только [внешнего] лика [человеческого] (*οὐ κατὰ θέλησιν μόνην ἢ εὐδοκίαν, ἀλλ' οὐδ' ὡς ἐν προσλήψει προσώπου μόνου*). Ведь хотя и различны соединенные в истинном единении природы, един Христос и Сын, [состоящий] из них обеих (*εἰς δὲ ἐξ ἀμφοῖν Χριστὸς καὶ Υἱός*). Это не означает, что в таком единении уничтожены различия природ, но божество и человечество явили нам единого Господа, Христа и Сына, через неизреченное и неизъяснимое единение. Далее св. Кирилл объясняет, что плотское рождение (*γεννηθῆναι σαρκικῶς*) Слова ради нашего спасения не предполагает, что сначала от Святой Девы родился простой человек (*ἄνθρωπος κοινός*), а затем на него «снизошло» Слово, но смысл этого рождения заключается в том, что Слово, соединившись с плотью в самой утробе Девы, усвоило Себе рождение Своей плоти (*τῆς ιδέας σαρκός*

избегал термина «лицо»; в английском переводе — «субстанциально» (substantially), что также некорректно модернизирует и искажает смысл выражения. Необходимо учитывать, что для св. Кирилла «ипостасное единение» природ во Христе было тождественно «естественному (природному) единению» (*ἕνωσις φυσικῆ*), то есть действительному, истинному и реальному соединению. См.: *Galtier P. L'«unio secundum Hypostasin» chez Saint Cyrille // Gregorianum. Vol. 33. 1952. P. 351–398*. Подобное словоупотребление св. Кирилла плохо и неверно воспринималось антиохийскими богословами. Как об этом пишет В. В. Болотов, «в Александрии “*φυσικῶς*” значит “натурально”, “естественно”, “действительно”, “поистине”, “несомненно”, и требовать от египтянина, чтобы он отказался от *такого* словоупотребления и не называл “истинное единение” привычным “*φυσικῶς*”, было таким же насилием над его диалектом, каким показалось бы нам предложение выбросить слово “реальный” из философского лексикона. Но антиохийское “*φυσικῶς*” совсем не имело этой разговорной гибкости и означало “физически” в строгом техническом смысле» (*Болотов В. В. Theodoretiana. Отзыв об удостоенном Св. Синодом Макарьевской премии сочинении Н. Н. Глубоковского «Блаженный Феодорит» // Христианское чтение. Ч. II. 1892. С. 95*).

τὴν γέννησιν οἰκειούμενος). Отстаивает святитель и бесстрастие Божественного естества при крестных муках Господа; однако поскольку страдало Его собственное тело (τὸ ἴδιον αὐτοῦ σῶμα), то говорится, что Божество претерпело смерть ради нас и «Бесстрастный был в страдающем теле» (ἦν γὰρ ὁ ἀπαθὴς ἐν τῷ πάσχοντι σώματι)¹. «Таким образом, мы исповедуем Христа единым и Господом не так, будто мы поклоняемся Богу, а вместе с Ним еще и человеку (οὐχ ὡς ἄνθρωπον συμπροσκυνούμεντες τῷ Λόγῳ)... но поклоняемся единому и Тому же, потому что не чуждо Слову тело Его, с которым Оно сидит [одесную] Отца». Наконец, опираясь на святоотеческое Предание (τοὺς ἀγίους πεφρονηκότας πατέρας), св. Кирилл богословски обосновывает употребление титула «Богородица»: это слово употребляется не потому, что от Пречистой Девы получило начало бытия «природа Слова», или божество, но потому, что от Нее родилось святое тело, одушевленное разумной душой (τοῦ ἀγίου σώματος ψυχωδίντος λογικῶς), ипостасно соединившись с которым Слово родилось по плоти. Следовательно, в данном послании св. Кирилл кратко и насыщенно формулирует суть своих христологических воззрений, а потому это сочинение можно считать одним из лучших плодов богословской деятельности святителя.

Христология святителя, изложенная в этом сочинении, обогащается рядом новых нюансов в двух «Посланиях к Суккенсу» (епископу Диокесарии в Исаврии),

¹ Подобного рода высказывания, не предполагающие, естественно, никакого «теопасхизма» (в прямом смысле слова), довольно часто встречаются у св. Кирилла. См.: *Chene J. Unus de Trinitate passus est // Recherches de Science Religieuse. T. 53. 1965. P. 559–564.* Однако исповедание того, что Бог Слово был единственным субъектом голгофских страданий, является одним из самых существенных моментов анти-несторианской полемики св. Кирилла, и данное исповедание оппоненты святителя часто неверно обозначали в качестве «теопасхизма». См.: *Mejendorff J. New Life in Christ: Salvation in Orthodox Theology // Theological Studies. Vol. 50. 1989. P. 490.*

написанных уже после воссоединения с «восточными» в 433 году¹. Здесь он опять подчеркивает, что взгляды его полностью гармонируют с пониманием Домостроительства Спасителя нашего, запечатленным у предшествующих святых отцов (*φρονοῦμεν τοίνυν περὶ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν οἰκονομίας ἃ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν ἅγιοι πατέρες*). Именно эта верность Преданию заставляет святителя подчеркивать единство Сына, Господа Иисуса Христа, «до и после Воплощения». Однако подобный акцент на единстве Христа коренным образом, как говорит св. Кирилл, отличается от аполли-нарианства, ибо не подразумевает никакого «слияния» (*σύγχυσις ἢτοι σύγκρασις ἢ φυσις*) двух природ Его. Ибо хотя Бог Слово и «снизошел в наши пределы» (*ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς καθέηκετο μέτροις*), Он, тем не менее, остался и в «вышних областях Божества». Его соединение со святой плотью, одушевленной мыслящей душой, было неслиянным, непреложным и неизменным (*ἀσύγχυτως, ἀτρέπτως, ἀμεταβλήτως* — два первых наречия впоследствии вошли текст Халкидонского вероопределения)².

¹ Текст см.: *Cyril of Alexandria. Select Letters*. P. 70–92. См. рус. пер.: *Свт. Кирилл Александрийский. Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому* (Перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иеромонаха Феодора (Юлаева) // Богословский вестник. М., 2010. № 10. С. 15–31.

² Можно отметить, что выражение «неслиянное единение» (*ἀσύγχυτος ἕνωσις*) встречается и у неоплатоников, обозначающих им среди прочего и соединение души с телом. Причем понятие «единение» (*ἕνωσις*) и соответствующий глагол (*ἐνώω*) они тесно сближали с «сочетанием» (*συνάφη, συνάπτω*). Однако в классическом стоицизме эти понятия достаточно четко различались: *συνάφη* обозначало более низкий уровень соединения (как бы «соположение»), чем *ἕνωσις*. Св. Кирилл в данном случае, несомненно, сближался со стоиками, а антиохийцы тяготели, скорее, к точке зрения неоплатоников (хотя далеко не всегда). Примечательно еще, что неоплатоническое словоупотребление наблюдается в триадологии святых каппадокийских отцов. См.: *Abramowski L. Drei christologische Untersuchungen*. Berlin; N.Y., 1981. S. 63–109.

И во исполнение Божиего Домостроительства («домостроительно») Один и Тот же Господь иногда беседует как человек (*ὡς ἄνθρωπος οἰκονομικῶς ἀθρωπίνης διαλέγεται*), а иногда изрекает богоприличные слова властно, как Бог (*ὡς Θεὸς μετ' ἐξουσίας τῆς θεοπρεποῦς ποιεῖται τοὺς λόγους*). Вследствие чего и говорится, что есть две соединившихся природы, но единый Христос. В этой связи св. Кирилл и использует «антропологическую модель» (аналогию), довольно часто встречающуюся у него¹, сравнивая соединение естеств в Господе с единством души и тела в человеке, не нарушаемом наличием *разнородных* естеств (*εἰς ἐξ ἀμφοῖν καθ' ἑνωσιν ἄνθρωπος*). Приводится им и сотериологическое обоснование своих христологических воззрений: поскольку человеческая природа после грехопадения претерпевает тление и над мыслью человеческой тиранически владычествуют плотские наслаждения и движения, то одержать победу над ними Богу Слову можно было только «внутри самого тления» (*καταργήσῃ μὲν τὴν ἐν αὐτῇ φθοράν*), что Он и сделал ради нас, прекратив «болезнь сластолюбия». После Воскресения было само [Его] пострадавшее тело (*αὐτὸ τὸ σῶμα τὸ πεπονθός*), но оно не содержало в себе никаких человеческих немощей, будучи телом божественным (*θεῖον*, то есть обоженным), как «тело Бога», нетленным, святым и животворящим. Во втором послании к Суккенсу св. Кирилл, развивая аналогичные мысли, особое внимание обращает на правильное понимание выражения «одна природа Слова воплощенная» (*μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*). Это выражение, неоднократно встречающееся в сочинениях святителя (не только в относящихся к периоду несторианских споров), было усвоено им из произведения

¹ Подробный анализ использования св. Кириллом этой «модели» (в контексте богословско-философских идей его времени) см. в кн.: *Gahbauer F.R. Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie des frühen Kirche bis Chalkedon. Würzburg, 1984. S. 348–419.*

«Слово о Воплощении», которое, как он считал, принадлежало св. Афанасию Великому; однако, как это было установлено позднее, подлинным автором его являлся Аполлинарий Лаодикийский¹, о котором преп. Викентий Леринский сказал, что «он поистине мог бы сравниться с превосходнейшими строителями (1 Кор. 3, 10) Церкви, если бы только, увлекаясь непотребною страстию к еретической пытливости, не выдумал нечто новое, чем и труды свои осквернил, как бы примесью какой-нибудь проказы, и сделал то, что учение его называлось не столько строением, сколько искушением Церкви»². Данный еретический подлог создал много проблем для адекватного понимания христологии св. Кирилла как во время его жизни, так и в последующие века, когда монофизиты сделали его главной опорой своего лжеучения. Но сам святитель не придавал этой формуле, естественно, никакого еретического оттенка. Как говорит он в указанном послании, она предполагает сохранение свойств каждой из двух соединившихся природ Христа (*ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντος*). Если бы мы говорили «одна природа Слова» без добавления «воплощенная», то еретический смысл присутствовал бы в формуле, но добавление «воплощенная» указывает на полноту человечества Господа (*ἡ ἐν ἀνθρωπότητι τελειότης*) и тождественно исповеданию

¹ См.: Lietzmann H. Apollinarius von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904. S. 250–253. Церковный писатель VI века Леонтий Византийский полагал, «что св. Кирилл принимал учение этого сочинения в православном смысле и, доверяясь надписанию, *bona fide* пользовался этим свидетельством как свидетельством святого отца, а не еретика. Книги Аполлинария, очевидно, уже были пущены в ход под вымышленными именами, когда св. Кирилл выступил на литературно-догматическом поприще, и “Слово о Воплощении” далеко не было единственным примером, введшим св. Кирилла в ошибку» (*Снасский А. Аполлинарий Лаодикийский. Историческая судьба сочинений Аполлинария с кратким очерком его жизни. Сергиев Посад, 1895. С. 189*).

² Напоминание, творение преподобного Викентия Лиринского. С. 21.

того, что Слово стало человеком¹. Используя опять «антропологическую модель», св. Кирилл вновь акцентирует нераздельность естеств Христа, которые «разделяются только в созерцании» (*κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν διαίρεῖσθαι*), то есть в акте мышления. Таким образом, приведенные примеры из лучшей части эпистолярного наследия св. Кирилла являют его богословом, стремящимся отсечь еретические крайности несторианства и аполлинарианства и шествовать «средним царским путем», проторенным до него уже многими отцами Церкви.

Глава III

Святитель Кирилл Александрийский как главный оппонент Нестория: его христология до Ефесского Собора

В лице свт. Кирилла Александрийского сфокусировалась, как уже говорилось², вся православная оппозиция лжеучению Нестория. По словам русского исследователя жизни и творчества Александрийского святителя,

¹ Подобного рода православные интерпретации указанной формулы у св. Кирилла заставили одного исследователя засомневаться в общераспространенной точке зрения на него как на «жертву аполлинаристских подлогов». См.: *Diepen H.* Douze dialogues de christologie ancienne. P. 13–48. Можно еще отметить, что на понимание «одной природы» Христа у св. Кирилла наложило отпечаток и представление о Нем как Посреднике между Богом и тварным миром (в первую очередь, конечно, миром *человеческим*), соединившем разделенное. См.: *Kuhn R.* Physis. Ein geschichtliche Beitrag zu ihrem Verständnis in der alten Theologie im Hinblick auf Chalcedon. Freiburg im Breisgau, 1970. S. 166–167.

² См.: *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. М., 2011. С. 232.

«в числе первых почуяв всю гибельность народившейся ереси, св. Кирилл вступил с ней в борьбу, когда она еще не вполне сформировалась и не успела еще распространиться, а что особенно важно — проникнуть в народные массы. Он захватил ее, так сказать, в зародыше, и потому ему удалось сравнительно скоро и легко локализовать начавшийся пожар»¹. Впрочем, подобная скорость и легкость тушения «пожара», как нам представляется, была во многом кажущейся: преодоление пожара потребовало от Александрийского предстоятеля напряжения всех душевных и телесных сил.

Следует подчеркнуть, что вступление его в борьбу с зародившейся ересью Нестория было вынужденным². До 429 года он занимался преимущественно своими архипастырскими обязанностями и толкованием Священного Писания. В области догматики основными оппонентами св. Кирилла были ариане (точнее, аномеи или «неоариане»). И здесь он во многом подвел итоги тринитарных споров IV века, дав синтез православного учения о Святой Троице и одновременно выработав в какой-то мере богословско-терминологический инструментарий для будущих несторианских споров³. Конечно, святителю приходилось касаться и христологических заблуждений прошлого: иудейского и иудеохристианского «псилянтропизма» (представления о Христе как о простом человеке),

¹ *Лященко Тимофей, свящ.* Значение св. Кирилла Александрийского в истории христианского богословия // Труды Киевской Духовной Академии. 1913. II. № 5. С. 106.

² См.: *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский: его жизнь, церковное служение и творения // *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3. М., 2013. С. 329 и далее.

³ См.: *Boulnois M.-O.* The Mystery of the Trinity according to Cyril of Alexandria: The Deployment of the Triad and Its Recapitulation into the Unity of Divinity // *The Theology of St. Cyril of Alexandria. A Critical Appreciation.* London; N.Y., 2003. P. 78.

гностического докетизма и др.¹, но полемика с этими заблуждениями находилась на периферии его литературно-богословского творчества. По натуре своей он не был «человеком брани», не мыслившим своей жизни без «бучи боевой кипучей». Когда святитель пишет о себе: «...я человек миролюбивый, не расположенный к ссорам и спорам, но такой, который желает всех любить и заслуживать любовь всех»², то вряд ли он слишком приукрашивает свой психологический портрет. Однако в то же время характерной чертой личности св. Кирилла была всецелая преданность Православию и Православной Церкви, вне которой и без которой, как известно, нет спасения. А поэтому он с полным основанием пишет: «*Не дам сна очима моима, скажу словами Писания, и покоя скраниама моима* (Пс. 131, 4), доколе не совершу подвига за спасение всех»³. И такой подвиг он совершил.

Конечно, следует признать, что христологические и сотериологические воззрения Александрийского предстоятеля развивались, несомненно, по иным, и даже противоположным, параметрам, чем взгляды Нестория, что и делало неизбежным их полемику и столкновение. И эта противоположность ясно ощущается уже в относительно ранних произведениях святителя, где он касается темы Воплощения. Так, в одном из них — диалоге «О Вочеловечении Единородного, и что Христос один и Господь по Писаниям», датирующемся еще до 428 года⁴, св. Кирилл касается шести христологических ересей, из которых

¹ См.: *Rehrmann A.* Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. Hildesheim, 1902, S. 11–42.

² Деяния Вселенских Соборов. Т. I. СПб., 1996. С. 151.

³ Там же. С. 155.

⁴ О датировке см.: *Loon H., van.* The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009. P. 259–261. Русский перевод этого диалога со вступительной статьей и примечаниями см.: *Свт. Кирилл Александрийский.* Диалог о Вочеловечении Единородного / Перевод

наибольшее внимание уделяется двум: аполлинарианству и «дипросопической» христологии. Первому, утверждающему, что плоть, соединившаяся с Богом Словом, лишена разумной души, святитель бросает упрек в противоречии с древнейшим преданием веры (*ἀρχαιοτάτης πίστεως τὴν παράδοσιν*), предполагающим полноту человечества Христа. Одновременно утверждается, что во Христе происходит превышающее разум «сочетание», «стечение» и единение неравных и неподобных природ (*ἀνίσον τε καὶ ἀνομοίων... φύσεων*). Один Христос и один Сын есть и мыслится как Бог и как человек, и такое единство нерасторжимо¹. Подобное единство и не позволяет рассматривать во Христе человека и Бога Слова по отдельности (*ἰδικῶς*), то есть считать Его имеющим два лица (*διπρόσωπον*), а также говорить о «двух Сынах». Мысля различие естеств Божества и человечества, мы должны четко осознавать, что Тот же Самый родился от Отца как Бог, а от Девы как человек: Он не *обитал* в человеке (*οὐ ἐν ἀνθρώπῳ κατοικήσας*), но *стал* человеком по природе (*κατὰ φύσιν ἄνθρωπος γεγωνώς*). Воспринятое Словом человечество не было чуждым Ему, но Его собственным (*ἴδιον*). Подобное единство двух неравных по естеству реальностей в Богочеловеке св. Кирилл сравнивает с единством души и тела в человеке, то есть использует широко известную в древнехристианском богословии «антропологическую парадигму»². Кстати сказать, он использует эту «парадигму» (или «модель») и в других своих произведениях (в частности, в «Толковании на Евангелие от Иоанна»): здесь уже ясно видно,

с древнегреческого, вступительная статья и примечания К. Б. Юлаева // Богословский вестник. 2005–2006. № 5–6. С. 65–150.

¹ Помимо русского перевода, мы ориентируемся еще и на греческий текст по изданию: *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques / Introduction, texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand // Sources chrétiennes. № 97. Paris, 1964. P. 220–223.*

² *Ibid.* P. 240–247.

что она привлекается святителем только в качестве *сравнения*, но отнюдь не *отождествления*. Другими словами, нельзя сказать, что плоть Слова тождественна телесному началу в человеке, так же как и Само Слово нельзя отождествлять с душой человека. Главная идея св. Кирилла при использовании данного сравнения состоит в подчеркивании единства субъекта во Христе¹. Все эти свои положения Александрийский предстоятель высказывает, опираясь постоянно на выдержки из Священного Писания. Эти выдержки, по словам святителя, подчеркивают внутреннюю гармонию единства и различия в Богочеловеке: «И Священными Писаниями Он провозглашается то как целиком человек, причем Его божество по Домостроительству обходится молчанием, то, в свою очередь, как Бог, и при этом умалчивается о Его человечестве. Но Он никоим образом не терпит ущерба из-за сближения (*σύμβασις*) обоих в единство»². Не остается без внимания в диалоге и сотериология; указывая на цель Воплощения, святитель говорит: «Единородный для того стал таким, как мы, то есть совершенным человеком, чтобы, с одной стороны, избавить земное наше тело от прившедшего в него тления, через Домостроительство по единению снизойдя в такую же по закону жизнь, а с другой стороны, сделав собственной человеческую душу, явить ее сильнее греха, окрасив ее, словно некоей краской, крепостью и неизменностью Своей собственной природы... Значит, как плоть, именно когда она стала плотью животворящего всё Слова, преодолевает власть смерти и тления, таким же образом и душа, думаю я, раз она стала душой Того, Кто не знает прегрешений, отныне неизменно и прочно установилась

¹ См.: *Meunier B.* Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: L'humanite le salut et la question monophysite. Paris, 1997. P. 235–242.

² *Свт. Кирилл Александрийский.* Диалог о Вочеловечении Единородного. С. 121.

во всяком добре и остается несравненно сильнее издревле властвующего греха»¹. В этом сотериологическом рассуждении святителя несомненно присутствует мысль о *взаимообщении свойств* природ Христа, а также мысль об обожении человеческой природы во всей ее полноте, поскольку «по причастию и благодати Он сообщает уже и всему человеческому роду и нетление тела, и незыблемость и крепость Божества»².

Суть же и исходное начало «дипросопического» заблуждения Александрийский архиерей уловил очень ясно и отчетливо. Эта суть коренится в неправильной постановке вопроса, который в диалоге формулируется так: «Кого же родила Святая Дева? Человека или Слово от Бога?» По-иному данный вопрос звучит следующим образом: «Кто же именно есть Иисус Христос на самом деле? Человек от жены, или Слово от Бога?»³ Эта альтернативность мышления, предполагающая выбор («или — или»), свойственна низменно дискурсивному мышлению, которое не способно постигнуть глубинные таинства православного мирозерцания, поскольку оно часто зиждется на «сверхпарадоксальном парадоксе», где кажущиеся антиномии разума снимаются видением *умного сердца*, движимого и живущего верой. Св. Кирилл чувствовал и осознавал это всем своим существом, вследствие чего и изрек: «Не останется без наказания тщательное исследование того, что нам не под силу; и совершенно безумно — подвергать испытанию то, что мы не способны понять. Или ты не знаешь, что именно это глубокое и превосходящее наш разум таинство почитается безыскусной верой?»⁴

¹ Свт. Кирилл Александрийский. Диалог о Вочеловечении Единородного. С. 109–110.

² Там же.

³ Там же. С. 115, 121.

⁴ Там же. С. 113–114.

Именно такое *умное сердце*, просвещенное верой, позволяет одновременно и безальтернативно видеть во Христе и единство, и различие: «Хотя ум и созерцает некое различие природ — совсем ведь не то же самое божество и человечество, — вместе с этим в размышлении о них он принимает и соединение обеих в единство»¹.

Если обратиться к другому раннему сочинению святителя — семнадцатому «Пасхальному посланию», написанному в конце 428 года², то здесь опять встречается ярко выраженный акцент на единстве Христа³. В частности, святитель подчеркивает, что Слово, родившееся от Бога, соединилось с нашей природой (*φύσει τῆ καθ' ἡμᾶς*), связывая воедино принадлежащее обоим естествам, а потому Оно мыслится не просто человеком, носящим Божество (*θεοφορέσις*), но Богом вочеловечившимся, принявшим собственную плоть и рождение от Святой Девы. По словам Александрийского архипастыря, «неизреченно, так что не можем ни понять, ни высказать, соединились божество и человечество в то, что уже мыслится после единым, чтобы в Нем мыслился и человек, подобный нам, и Бог, превысший нас (*ὑπὲρ ἡμᾶς*), то есть Единородный и Первородный». Нельзя утверждать, что в человеке, рожденном от женщины, обитало Слово, но всегда следует помнить, что *Слово стало плотью* (Ин. 1, 14). Эта фраза из Евангелия от Иоанна является стержневой для всей христологии св. Кирилла. Именно она и определяет защиту им термина «Богородица» (*Θεοτόκος*), который впервые в творчестве святителя появляется в рассматриваемой проповеди его. На сей счет он заявляет: «Как заимствованная от Святой

¹ Свт. Кирилл Александрийский. Диалог о Вочеловечении Единородного. С. 116.

² См.: Loon H., van. Op. cit. P. 290–303.

³ Изложение содержания этой проповеди и выдержки из нее см. в кн.: Миролюбов А. Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889. С. 191–198. Греческий текст: PG. Т. 77. Col. 767–790.

Девы чистая и всевятая плоть сделалась собственной плотью Слова, сущего от Бога и Отца, так равно и все, что свойственно плоти, кроме одного греха; а для плоти в особенности и более всего остального приличным должно быть рождение от матери». И это в отличие от божества, которое бестелесно и которому присуще быть «без матери» (*ἀμήτωρ*). Поэтому Дева должна называться «Матерью Бога» (*μήτηρ Θεοῦ*), как родившая по плоти (*σαρκικῶς*) явившегося во плоти ради нас Бога. И образ или способ (*τρόπος*) этого Домостроительства непостижим для человеческого ума. Только очевидно, что тот, кто представляет человека и Сына Божия в Еммануиле раздельными, не постигает глубины таинства Домостроительства. Это таинство лишь намечается в образе, приводимом св. Кириллом: «Как железо, брошенное в пламенеющие волны огня, тотчас окрашивается в цвет огня и обнаруживает силу накалившего, таким же образом и природа плоти, принявшая в себя нетление и животворящее Слово Божие, не осталась уже тем, чем была, но явилась превышающей тление (*φθορᾶς δὲ ἀμείνων*)». Таким образом, идея «взаимообщения свойств» двух природ Христа и обожения человеческого естества Его опять четко артикулируется святителем.

Из приведенных двух примеров уже очевидно, что основные моменты христологии и сотериологии св. Кирилла обозначились еще до несторианских споров и в самом начале их. По мере развития этих споров учение александрийского предстоятеля о Домостроительстве спасения лишь уточнялось и обогащалось новыми нюансами, но принципиально нового в него не вносилось¹. Конечно,

¹ Это отмечается и в работе Ж. Либера, который указывает, что главной интуицией в этой христологии являлась уверенность в божестве Слова и реальности Его Воплощения. Однако полностью неприемлемым является тезис автора, что в учении о Домостроительстве святителя человеческая душа Господа не играла никакой роли, а поэтому он тяготел к христологии типа «Логос-плоть» и был близок

антинесторинские творения св. Кирилла по своему характеру и тональности существенно отличаются от его ранних произведений, ибо речь в этих антинесторинских творениях идет об уже самой жизненной сути (the vital core) христианской веры¹, но, так сказать, сама «субстанция» христологических и сотериологических воззрений святителя не претерпела существенных изменений. Это наглядно показывает сочинение «О правой вере к царицам», являющееся третьей частью трилогии, адресованной царственным особам и написанной, вероятно, в 430 году². Эта часть, предназначенная Пульхерии и Евдокии — женщинам, не только пользовавшимся сильным влиянием на слабохарактерного Феодосия II, но и весьма образованным³, — отличается ясностью и прозрачностью богословского мышления. Основной

к аполлинарианству. См.: *Liébaert J.* La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951. P. 147–149, 154–158, 237–240.

¹ См.: *Russell N.* Cyril of Alexandria. London; N.Y., 2000. P. 31.

² Мы опираемся на русский перевод этого сочинения и вступительную статью к этому переводу: *Свт. Кирилл Александрийский. О правой вере к царицам* / Перевод с древнегреческого свящ. Василия Дмитриева, редакция перевода и вступительная статья иеродиакона Феодора (Юлаева) // Богословский Вестник. 2008–2009. № 8–9. С. 68–141. Греческий текст: PG. Т. 76. Col. 1335–1420. При цитации русского перевода в скобках указываются главы.

³ По словам нашего главного знатока творчества св. Кирилла, «прежде всего таким влиянием на императора пользовалась сестра его Пульхерия, управлявшая в годы его малолетства государством и не потерявшая своего влияния на все государственные дела и по достижении Феодосием совершеннолетия. К делам же церковным она особенно горячо относилась... Немалым, конечно, влиянием на императора могла пользоваться и супруга его, императрица Евдокия. Религиозные споры могли особенно интересовать эту императрицу: она была дочь философа и получила, конечно, философское образование, почему могла особенно интересоваться даже тонкостями догматических вопросов» (*Лященко Т.* Указ. соч. С. 280).

массив данного сочинения состоит из развернутых толкований Священного Писания, преимущественно Нового Завета (прежде всего Посланий св. Апостола Павла). И здесь во всем блеске проявляется талант св. Кирилла как толкователя Писания, акцентирующего сияние славы Божественной природы Христа, пронизывающей Его человеческое естество, что отчетливо прослеживается во всех книгах Писания¹.

Опять полемизируя против «разделяющих одного Христа, Сына и Господа, на двух Сынов», Александрийский предстоятель основную тяжесть своей аргументации переносит на сотериологию. Идея «истощания» («кенозиса») Логоса является лейтмотивом всего произведения². Именно в этом «истощании» проявляется неравенство двух естеств Богочеловека: с одной стороны, «превосходство Божественной и незыблемой природы», а с другой — «неможное состояние человечества». Ибо «человек, нищенствуя по собственной природе, не мог обнищать, но более всего подобало претерпеть это Тому, Кто воистину *богат*, то есть Слово от Бога Отца, коль скоро Оно стало таким, как мы» (6). Эта асимметричная христология, намечаемая в сочинении, исключает всякое представление о Христе как *простом человеке*: «Он не был бы равноценен всем, если бы был простым человеком (*ἄνθρωπος ἀπλῶς*), но если видеть (мыслить — *νοεῖτο*) в Нем Бога, вочеловечившегося и пострадавшего

¹ См.: Margerie B., de. L'exégèse christologiques de saint Cyrille d'Alexandrie // Nouvelle Revue Théologique. Т. 102. 1980. Р. 425.

² Данная идея характерна и для всего богословия св. Кирилла: «Он развивает целую систему учения об уничтожении, истощании (*κένωσις*) Сына Божия. При этом он иногда так сильно выражается об этом истощании, что для мало знакомого с его богословием или для предубежденного читателя может показаться, что он допускает возможность некоего изменения в Божеской сущности Логоса» (Лященко Т. Указ. соч. С. 242).

собственной плотью, тогда вся тварь ничтожна по сравнению с Ним, и для искупления поднебесной достаточна смерть одной плоти, ведь она была собственной для Слова, рожденного от Бога Отца» (7). Только потому, что Слово «было Богом во плоти» (9), Оно и могло одолеть смерть. И это для того, «чтобы, набросившись также и на Его плоть, словно какой-то дикий зверь, смерть лишилась владычества над нами, как упраздненная Богом» (25). Поэтому, будучи *вторым Адамом*, Христос «вступает в бой как человек, а побеждает как Бог» (28). Этим несколько не умаляется человеческая природа Господа, Который подобен нам во всем, кроме греха, и по телесному, и по душевному и разумному началам нашего естества: «Подобно тому как по Домостроительству Он позволил собственной плоти испытывать временами свойственное ей, так, в свою очередь, Он позволил и душе испытывать подходящее для нее, и Он во всем сохраняет условия истощания, даже будучи по природе Богом и превосходя все творение» (44)¹. Полнота человечества Христа позволяет Ему стать нашим подлинным Посредником и Ходатаем (37)². В качестве такого Посредника «Он убеждает

¹ Данная фраза, как и множество других высказываний св. Кирилла, не позволяет согласиться с тем утверждением, что Александрийская традиция (преимущественно в лице святых Афанасия и Кирилла) позитивно не использовала идею человеческой души Христа, которая якобы не играла активной роли в «драме спасения» (см.: *Young F. M. A Reconsideration of Alexandrian Christology // The Journal of Ecclesiastical History. Vol. 22. 1971. P. 106*).

² Идея «посредничества» Господа, воспринятая св. Кириллом от св. Апостола Павла, была для святителя весьма важной в полемике с Несторием. Так, в частности, он замечает: «Слово как прежде явления было Богом, так и сделавшись человеком и став Посредником в естестве человеческом опять-таки есть едино. Поэтому он (Апостол Павел. — А. С.) назвал Его Посредником Бога и людей, как Единного Сущего из обеих сущностей; ибо посредствующее между какими-нибудь двумя (предметами), конечно, имеет в себе (их свойства). Таким

прилежать к молитве», а также научает Своих последователей «тому, с каким именно расположением следует идти навстречу натиску искушений, и каковыми надлежит быть гонимым за благочестие ради Бога и вступившим в опасности для души и крови» (31). Подобная мысль о необходимости нашего подражания Христу является органичной и неотъемлемой частью всей «кенотической христологии» святителя¹. А следование за Христом и подражание Ему немислимы без волевого и разумного усилия человека, поскольку воля, как и разум, представляет собой существенную черту образа Божия в нас². Поскольку же человек, как тварь, в отличие от Бога является по природе изменчивым (*τρεπτός*), то это и привело его к «повороту» (*τροπή*) от Бога и грехопадению, что имело следствием искажение и повреждение образа Божиего в нем³. Поэтому подражание Христу способствует восстановлению изначальной чистоты этого образа.

В иной тональности выдержано написанное приблизительно в то же время «Второе послание к Несторию», которое, по оценке отца Тимофея Лященко, является

образом, Он есть Посредник Бога вследствие принадлежности той же самой сущности Отцу; Он есть Посредник и людей вследствие совершенного приобщения человеческой природы, кроме греха» (*Св. Кирилл Александрийский. Слово против тех, которые не хотят исповедовать Св. Деву Богородицей. Разговор с Несторием о том, что Св. Дева — Богородица, а не Христородица / Перевод с греческого священника Василия Дмитриева // Труды студентов Императорской Московской Духовной Академии. Вып. I. Сергиев Посад, 1915. С. 11.*

¹ См.: *Du Manoir de Juaye H. Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1944. P. 163–164.*

² См.: *Burghardt W. J. The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria. Woodstock, 1957. P. 4–50.*

³ Эту мысль св. Кирилл, как и многие отцы Церкви, любит повторять, подчеркивая ее, кстати, и в своей полемике против Юлиана Отступника. См.: *Bounois M.-O. Liberté et théodicée selon Cyrille d'Alexandrie // Studia Patristica. Vol. 37. 2001. P. 385–386.*

одним «из лучших догматических произведений св. Кирилла. Оно потом получает всеобщее распространение как самое точное, ясное, краткое и стройное изложение православного учения о Воплощении и о двух естествах в едином Лице Иисуса Христа; оно Ефесским и Халкидонским Соборами признано как “ἐπιστολὴ κανονικὴ”»¹. Действительно, это послание отличается лаконичностью, прозрачностью и емкостью богословской мысли². Здесь, исходя из Никео-Цареградского символа веры, святитель подчеркивает, что Воплощение и Вочеловечение (τὸ σαρκωθῆσαι καὶ ἐνανθρωπήσαι) Слова не означает изменение Его Божественной природы в плоть, но предполагает, что Слово, «соединив с Собою по ипостаси неизреченно и непостижимо тело, одушевленное разумной душой, стало человеком и сделалось Сыном Человеческим, не по одной только воле и благоволению и не восприятием только лица», а соединившись с ним нераздельным образом. В этом единении сохраняются различия природ, но един Христос и Сын, [состоящий] из обоих [естеств] (εἰς δὲ ἐξ ἀμφοῖν Χριστὸς καὶ υἱός). Усвоив Себе в утробе Девы плоть, Слово по человеческому естеству «страдало за нас», подверглось смерти и воскресло. Отвергая «единение лиц» (προσώπων ἕνωσιν) и апеллируя к авторитету святых отцов, Александрийский архипастырь говорит: «Они дерзновенно говорили, что Святая Дева есть Богородица не потому, что естество Слова или божество Его началось по бытию от Святой Девы, но потому, что от Нее родилось святое тело, имеющее разумную душу (ψυχωδέντος λογικῶς), соединившись по ипостаси с которым

¹ *Лященко Тимофей, свящ.* Св. Кирилл Александрийский. С. 265.

² Русский перевод см.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С.144–147. Он слегка корректируется по изданию: Acta conciliorum oecumenicorum / Ed. E. Schwartz. T. I. Vol. I, pars 1. Berolini et Lipsiae, 1927. P. 25–28 (далее — АСО).

Слово родилось по плоти». Таким заключительным аккордом похвалы Богородице и завершается данное послание. Не случайно, что, когда оно читалось на Ефесском Соборе, присутствующий епископ Валериан Иконийский изрек: это послание, «словно некое благовоние, возобновляет веру отцов для благоухания»¹. Примечательно, что исходным пунктом рассуждений св. Кирилла в этом сочинении является Никео-Цареградский символ веры: хотя в несторианских спорах обе стороны видели в этом символе один из главных критериев ортодоксальности², но именно толкование символа св. Кириллом выражает суть христологического учения Церкви, содержащегося в нем. Особенно это касается идеи двух рождений Слова (по божеству и по человечеству), четко озвученной на Никейском Соборе.

По мере развития противостояния с Несторием позиция Александрийского предстоятеля становилась более жесткой, но принципиально она не менялась. Это хорошо видно из его «Третьего послания к Несторию»³, написанного в том же 430 году, но уже после осуждения Нестория на Римском и Александрийском Поместных Соборах. Примечательно, что в послании указывается: «Недостаточно будет того, чтобы твое благоговейство только исповедовало с нами Символ веры, изложенный некогда, во Святом Духе, святым и великим Собором, который был собран, по обстоятельствам, в Никее, ибо ты понял и объяснил его неправильно (*νερόκαϛ γάρ καὶ ἡμῆμευσας οὐκ ὀρθῶς αἰτῶ*) и даже превратно, хотя на словах исповедуешь так, как он изложен». Иначе говоря, святитель констатирует,

¹ АСО. Т. I. Vol. I, pars 2. P. 16.

² См.: Wessel S. Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of Heretic. Oxford, 2004. P. 113.

³ Русский перевод см.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С.191–198. Греческий текст: АСО. Т. I. Vol. I, pars 1. P. 33–42.

что буквальное понимание Никейского символа как необходимого элемента церковного Предания недостаточно, — важно следовать не только букве, но и духу этого Предания. Такое следование духу Предания есть «царский путь» (*βασιλικὴν τρεῖβον*) и предполагает в области христологии отрицание всякого изменения или превращения в плоть Бога Слова при Воплощении. Нельзя мыслить Христа и как «богоносного человека, поскольку Слово не обитало в Нем, как в прочих святых мужах, ибо это предполагает рассечение Христа на “двух Сынов”». Защищая ипостасное единение двух естеств в Господе, св. Кирилл четко противопоставляет понятия *сочетание* (или: *союз, соприкосновение — συνάφεια*) и *единение (единство — ἕνωσις)*: первое представляется ему явно неадекватным и недостаточным для постижения (естественно, очень частичного и смутного) тайны Вочеловечения¹, поскольку предполагает «соположение» (*παράθεσιν*). Более предпочтительным представляется выражение «естественное соединение» (*ἕνωσις φυσικὴ*), то есть *реальное и истинное* единение. Данное выражение у Александрийского архиепископа тождественно выражению «ипостасное соединение» — именно св. Кириллу принадлежит честь введения в православный богословский язык формулы «ипостасного единения», ставшей с тех пор классической для всей последующей церковной христологии². Такое ипостасное единение, с точки зрения св. Кирилла, связано с идеей о том, что Бог Слово, будучи бесстрастным

¹ Первый термин предпочитали использовать антиохийцы, не всегда понимая его недостаточность (см.: *Лященко Т.* Указ. соч. С. 275). Именно в «Третьем послании» св. Кирилл обратил внимание на недостаточность подобного словоупотребления (см.: *Daley B. E.* *Nature and the «Mode of Union»: Late Patristic Models for the Personal Unity of Christ // The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God.* Oxford, 2002. P. 172).

² *Rehrmann A.* Op. cit. S. 290, 316–317.

по Своему Божественному естеству, ради нас пострадал плотью, то есть Своим человеческим естеством. Этим святитель отводит всякие обвинения его в так называемом теопасхизме.

Уже сравнительно давно отмеченная связь христологии и учения о Евхаристии св. Кирилла¹ находит в «Третьем послании» четкое выражение: «Возвещая смерть по плоти Единородного Сына Божия, то есть Иисуса Христа, исповедуя Его воскресение из мертвых и вознесение на небеса, мы совершаем в церквах Бескровную Жертву (*λατρείαν* — служение), приступаем таким образом к таинственным благословениям и освящаемся, причащаясь (*μέτοχοι γινόμενοι*) святой Плоти и честной Крови Христа, Спасителя всех; принимаем не как обыкновенную плоть (да не будет!), не как плоть освященного и сопряженного (*συναφθέντος*) со Словом единением достоинства или сделавшегося обиталищем Божества [человека], но как Кровь поистине животворящую и собственную (*ἰδίαν*) для Самого Слова. Посему хотя говорит нам: *истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его* (Ин. 6, 53), однако же мы должны разуметь не плоть человека, одного из подобных нам (ибо как плоть человека будет животворящею по собственному естеству своему?), но плоть, поистине принадлежащую собственно Тому, Кто ради нас сделался и действовал как Сын Человеческий». Из данного рассуждения св. Кирилла очевидно, что его подход к Таинству Евхаристии определяется преимущественно христологией². Можно сказать и наоборот: понимание Таинства Евхаристии (и вообще понимание таинства христианской жизни) определяет

¹ См.: *Chadwick H. Eucharist and Christology in Nestorian Controversy // Journal of Theological Studies. Vol. VI. 1957. P. 145–164.*

² См.: *Gebremedhin E. Life-Giving Blessing: An Inquiry into Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria. Uppsala, 1977. P. 83.*

христологию святителя. Оба эти момента его мирозерцания и мироощущения неотделимы друг от друга¹. Александрийского предстоятеля нельзя представлять как некоего «спекулятивного теолога», который искусно конструирует умозрительную систему христологии, используя в качестве «блоков» такие понятия, как «природа», «ипостась», «единение» и др.². Для св. Кирилла, как и для всех отцов Церкви, христология — лишь органичная часть Домостроительства спасения, которое немислимо вне Церкви и Ее Таинств, в первую очередь — Таинства Евхаристии.

Поэтому в своем «Толковании на Евангелие от Иоанна», написанном, вероятно, еще до несторианских споров, он говорит: «Христос дает за жизнь всех Свое тело и опять вселяет нам чрез него Жизнь, а как (совершается это), скажу по мере сил. Поелику животворное Слово Божие вселилось в плоти, Он преобразовал его в собственное качество, то есть жизнь, и, все всецело соединившись с ним неизреченным образом единения, явило его животворным, каково и Само Оно есть по природе. Посему Тело Христово животворит тех, которые становятся причастниками Его, ибо изгоняет смерть, когда является между умирающими и удаляет тление, нося в себе Слово, совершенно уничтожающее тление»³. Поэтому

¹ См. ряд наблюдений на сей счет в кн.: *Welch L. J. Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*. San Francisco, 1994. P. 129–130.

² К такому видению святителя тяготеет А. Гриллмайер, который в своей фундаментальной и во многих отношениях весьма ценной монографии рассматривает христологию св. Кирилла в подобном умозрительном плане, втискивая ее в надуманную схему «христологии *tiuna* Логос-плоть» (см.: *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. I: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. London; Oxford, 1975. P. 473–483.

³ *Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна, 2 // Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Книга третья. М., 2002. С. 30.*

верующие, причащающиеся Тела и Крови Христовых, становятся «сотелесниками» (*σύσσωμοι*) Его и через это как бы запасаются «дорожными припасами» (*ἐφόδιον*) для перехода в жизнь вечную¹. В Таинстве Евхаристии «Христос приходит и является всем нам как невидимо, так и видимо: невидимо как Бог, а видимо опять в теле. Дозволяет же и дает прикасаться Святой Своей Плоти, когда мы по благодати Божией приступаем к приобщению таинственного Благословения (Евхаристии), принимая Христа в руки, дабы и мы крепко уверовали, что истинно воскресил Он Свой собственный храм. В самом деле, что приобщение таинственной Евхаристии есть некое исповедание Воскресения Христова, это весьма ясным может стать из слов, что Он сказал, совершив Сам образ таинства. Разломив хлеб, как написано, Он стал раздавать со словами: *Сие есть Тело, за вас даваемое в оставление грехов: сие творите в Мое воспоминание* (Лк. 22, 19; Мк. 26, 28). Таким образом, причастие Святых Таин есть воспоминание как смерти, так и воскресения ради нас и за нас Господа для наполнения нас чрез это и Божественным благословением. Отречемся же поэтому, как от губельного дела, от неверия и после прикосновения ко Христу окажемся, напротив, вернейшими и имеющими твердый ум»². Следовательно, в Евхаристии, согласно святителю, мы имеем дело с «животворящим Благословением» (*ζωοποιῶν εὐλογίας*) воплотившегося Бога Слова. И, изъясняя эту великую Тайну, Александрийский предстатель в своем толковании на Евангелие от Матфея пишет: «Господь ясно сказал: *сие есть Тело Мое* и *сия есть Кровь Моя*, чтобы ты не счел того, что видишь (*τὰ φαινόμενα* — являемое), [просто] за образ (*τύπον*), но чтобы

¹ См.: *Gebremedhin E. Op. cit. P. 111.*

² Творения святителя Кирилла Александрийского. Книга третья. С. 878–879.

ты знал, что предлагаемое тебе несомненно превращается (*μεταποιεῖσθαι*) неким таинственным образом в Тело и Кровь Христа. Приобщаясь их, мы воспринимаем в себя животворящую и освящающую силу Христа»¹. Таким образом, из приведенных высказываний святителя напрашивается вывод, что его христологические воззрения органично вписываются в общий контекст его видения сути христианской жизни.

К «Третьему посланию к Несторию» прилагаются известные «Двенадцать анафематизмов». Начиная с Ефесского Собора эти «Анафематизмы» находились в средоточии полемики между представителями Антиохийской школы (или «восточными», как их иногда называют) и св. Кириллом и его сторонниками². Безусловно, по своей словесной форме и по тону «Анафематизмы» (или «Главы») написаны очень резко, и, по сути дела, они не оставляют места для поиска компромисса между спорящими сторонами³. Но если от этой резкой формы обратиться к содержанию их, то ничего необычного для учения о Домостроительстве спасения Александрийского архипастыря здесь не обнаруживается. Так, в первую очередь Еммануил исповедуется истинным Богом, а Святая Дева — Богородицей; также утверждается, что Слово, сущее от Бога Отца, ипостасно (*καθ' ἰπόστασιν*) соединилось с плотью, а поэтому Христос есть единое (*ἓν*) с этой плотью, будучи одновременно и Богом, и человеком. Отсюда вытекает, что после соединения [природ] во Христе

¹ Пономарев П. Учение св. Кирилла Александрийского об Евхаристии / Перевод П. Пономарева // Православный Собеседник. Т. I. 1903. С. 452. Греческий текст: Sancti Cyrilli commentariorum in Matthaëum, quae supersunt // PG. Т. 72. Col. 452.

² См.: Diepen H. M. Les douze Anathématismes au Concile d'Ephèse et jusqu'au 519 // Revue Thomiste, 1955. Т. 55. P. 300–338.

³ См.: McGuckin J. A. St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy. Its History, Theology and Texts. Leiden, 1994. P. 45.

нельзя разделять ипостаси (в русском переводе — лица), но следует мыслить об их естественном соединении (*καθ' ἑνωσιν φυσικῆν*). Это предполагает, что евангельские и апостольские изречения нельзя относить к двум лицам и ипостасям, то есть отдельно (*ἰδικῶς*) к Богу и к человеку. Категорически отрицается тот тезис, что можно понимать человека Иисуса в качестве «орудия» Слова, то есть того, кто приводится в действие (*ἐνηργησθαι*) Словом. Оставляя в стороне прочие «анафематизмы», повторяющие уже известные богословские положения святителя, можно отметить последний (двенадцатый) тезис: «Кто не исповедует Бога Слова пострадавшим плотью, распятым плотью, принявшим смерть плотью и, наконец, ставшим первородным из мертвых (*πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν*), так как Он есть жизнь и животворящ, как Бог: анафема»¹. Данный тезис впоследствии вызывал многочисленные нарекания оппонентов св. Кирилла за якобы грубый и неприкрытый теопасхизм, хотя подобные нарекания явно лишены оснований, поскольку он активно подчеркивает, что Воплотившееся Слово страдало и претерпевало Своим человеческим естеством (или плотью *σαρκι*). Таким образом, «Анафематизмы» вполне традиционны для христологических воззрений Александрийского предстоятеля и отражают его всецелую ориентированность не на некую спекулятивную христологию, но на живое и животворящее Слово Божие, воплотившееся и пострадавшее плотью ради нашего спасения².

Конечно, «Анафематизмы» в силу своей лаконичности требовали объяснений, что и было сделано св. Кириллом позже. В частности, протестуя против отнесения

¹ Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. Изд. 3-е. Казань, 1910. С. 199.

² См. на сей счет ряд наблюдений в работе: Wickham L. R. Cyril of Alexandria and the Apple of Discord // Studia Patristica. Vol. 16, part 1. 1982. P. 390–392.

евангельских изречений к *двум лицам*, святитель отнюдь не отрицал, что Господь одно говорил и делал как Бог, а другое — как человек, что и разъяснил впоследствии: протестовал он лишь против «дипросопического» подхода к словам и делам Христа¹. Выражение «естественное (природное, физическое) единение», как и в самом «Третьем послании», для него означало лишь *реальность* соединения во Христе двух природ; в какой-то степени оно тесно сближалось с представлением об «ипостасном соединении», хотя полностью отождествлять оба выражения вряд ли следует, поскольку смысловые ассоциации их все же отличаются. Нельзя отождествлять «естественное единение» и с получившей широкую огласку формулой о «единой природе воплотившегося Бога Слова». Вообще, значение данной формулы в общем контексте христологических воззрений св. Кирилла сильно преувеличивается². Известно, что ее он заимствовал из так называемых «аполлинаристских подлогов», считая автором формулы св. Афанасия Великого. Подсчитано, что она встречается девять раз в творениях свт. Кирилла, причем два раза в цитатах из указанных «подлогов», а один раз — в кратком сирийском фрагменте³. В период до Ефесского Собора она (помимо цитат) встречается один раз в сочинении «Против Нестория» и не несет здесь никакой существенной нагрузки. В целом можно сказать, что в учении о Домостроительстве спасения святителя в этот период явно доминирует «диофизитский язык»⁴.

¹ См.: *Loon H., van.* Op. cit. P. 491–492.

² Ряд разумных и трезвых соображений по этому поводу см.: *Ibid.* P. 520–530.

³ См.: *Ферберн Д.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. М., 2008. С. 143–144.

⁴ См.: *Loon H., van.* Op. cit. P. 517, 524.

Следовательно, к 431 году, когда решено было созвать Вселенский Собор, позиции полемизирующих сторон, представленные в первую очередь св. Кириллом Александрийским и Несторием, определились вполне отчетливо. По словам отца Тимофея Лященко, «в то время как Несторий выходил в своей христологии из представления об исторической личности Христа и с этой точки зрения старался понять Его Божескую и человеческую природу и их соединение, св. Кирилл всегда выходит из представления о Логосе, Сыне Божиим, и с этой точки зрения старается приблизить к человеческому пониманию божество и человечество Христа. Трудно найти (да и возможно ли) у св. Кирилла рассуждение о том, как *человечество* могло соединиться с божеством: он всегда рассуждает в этих случаях о том, как Предвечное Слово могло стать плотью. Только в полемических целях он изредка говорит о Христе как человеке, но при этом он всегда подчеркивает, что Он не был простым (*ψιλόν*) человеком... Всюду, говоря о Христе, он субъектом понимает Логоса, Сына Божия, человеческое же естество Христа изображает так, что ясно видно, что имеется в виду не ипостась, личность человеческая, а только природа... Постоянной же задачей св. Кирилла в христологических вопросах было подчеркнуть божество Христа, что Он был Бог, Сын Божий, Единородный, предвечный Логос. Сам «Единородный сделался человеком»... В этом пункте, в факте Воплощения предвечного Логоса, и заключается центр христологии св. Кирилла»¹. Вселенский Собор, созываемый в Ефесе, и должен был подтвердить правоту Александрийского святителя, хотя это и произошло не без упорной борьбы.

¹ Лященко Т. Указ. соч. С. 241–242.

Заключение.

Общая характеристика св. Кирилла как богослова и церковного мыслителя¹

Из приведенного беглого обзора творений св. Кирилла (разумеется, далекого от полноты) совершенно очевидно, что альфой и омегой всего его мирозерцания являются Священное Писание и Священное Предание. Об этом святитель и сам неоднократно заявляет, говоря, в частности, что, прокладывая путь к Истине (*συνωδοῦμενοι πρὸς ἀλήθειαν*), мы должны стараться следовать Священным Писаниям и мнениям отцов². К Писанию он постоянно обращается не только как экзегет в прямом смысле этого слова, но и как догматист, проповедник, духовный наставник и учитель нравственности. Можно сказать, что Священное Писание было для св. Кирилла, как и для всех отцов Церкви, той духовной атмосферой, в которой он постоянно обитал, и той райской пищей, которую он непрестанно вкушал. Вместе со св. Иоанном Златоустом он мог бы изречь: «Подлинно, чтение Божественных Писаний есть духовный луг и рай сладости, рай сладости, превосходнейший того рая. Этот рай Бог насадил не на земле, а в душах верующих; этот рай Он поставил не в Эдеме и не ограничил одним местом на Востоке, но распространил по всей земле и распростер до пределов

¹ Следует отметить, что богословие св. Кирилла требует серьезно-го монографического исследования, которое, разумеется, невозможно в рамках данной статьи, носящей характер своего рода небольшого пролога к изучению творчества и мирозерцания святителя. Мы уповаем на то, что в будущем русские православные ученые подымят такой труд серьезного исследования.

² См.: *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques*. P. 298.

вселенной»¹. Как бы вратами, вводящими в этот «рай сладости», были творения святых отцов, которые св. Кирилл ревностно изучал, тщательно собирая в них жемчужины духовного опыта и самородки вероучительных истин². К церковному Преданию он относился трепетно, что, например, отчетливо проявляется в его отношении к Никейскому символу: «Решительно терпеть не можем, чтобы кто-нибудь потрясал веру или символ веры, изданный некогда святыми отцами никейскими. И решительно не позволим ни себе, ни кому-нибудь другому изменять хоть одно слово, там поставленное, ни пропасть хоть одному слогу»³.

Естественно, что, будучи непосредственно причастен обширнейшему и неизмеримому течению всего святоотеческого Предания, разделяющегося на множество рукавов, св. Кирилл тяготел и был особенно привержен родной ему александрийской традиции, в первую очередь богословию своего великого предшественника по кафедре — св. Афанасия⁴. Именно следуя по стопам этого своего

¹ *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседа о том, что Св. Писание полезно, 1 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. Т. III, кн. 1. М., 1994. С. 74. Ср. высказывание св. Иринея: «Должно прибегать к Церкви и воспитываться в ее недре и питаться Господними Писаниями. Ибо Церковь надежна (как) рай в этом мире. Посему “от всякого дерева райского можешь вкушать” (Быт. 2, 6), — говорит Дух Божий. То есть вкушайте от всякого Писания Господня, но вкушайте не с надменным умом и не прикасайтесь к еретическому разномыслию» (*Св. Иринея Лионский*. Против ересей. V, 20, 2 // *Св. Иринея Лионский*. Творения. С. 488).

² Не случайно один исследователь назвал св. Кирилла «неутомимым собирателем патристических выдержек» (der unermüdliche Sammler patristischer Stellen). См.: *Schermann Th.* Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V–VIII. Jahrhundert. Leipzig, 1904. S. 17.

³ Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 543.

⁴ Впрочем, данную черту мировоззрения св. Кирилла вряд ли следует сугубо акцентировать, как это делает, например, Ж. Либер,

предшественника, св. Кирилл и излагает церковное учение о Святой Троице. По точной характеристике отца Георгия Флоровского, для святителя «Троичность Божия есть высшая истина веры, открывающаяся только во Христе и через Христа. В ней существенная новизна христианства. В изложении Троического догмата св. Кирилл исходит из Писания и опирается на отеческое Предание, и прежде всего на творения св. Афанасия»¹. В частности, и «метод аналогии», то есть метод постижения Божественного бытия посредством бытия тварного, воспринят св. Кириллом во многом от св. Афанасия², хотя оба святых отца осознавали его явную недостаточность. В своем учении о Святой Троице («теологии») св. Кирилл как бы подводит итоги тринитарных споров IV века, и, хотя это учение является фундаментом всех его богословских воззрений³, он не делает здесь мощного прорыва в осмыслении конечным человеческим разумом бесконечного и великого Таинства внутритроичной жизни Божества, какой, например, сделали

считающий святителя «строгим александрийцем», причем «александрийцем IV в.». См.: *Liébaert J. La doctrine christologique de saint Cyrille. P. 237–240.* Этот же ученый излишне подчеркивает, на наш взгляд, зависимость христологических воззрений св. Кирилла от антиарианской полемики св. Афанасия. См.: *Liébaert J. Christologie von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Lamarche. Freiburg; Basel; Wien, 1965. S. 105–106.* При всей своей верности александрийской традиции св. Кирилл был достаточно самостоятельным мыслителем и мог отбирать в этой традиции то, что наиболее полно выражало внутренние интенции его собственного мирозерцания.

¹ *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы V–VIII веков. С. 54.

² Об этом методе у св. Афанасия см.: *Bouyer L. L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase. Paris, 1947. P. 76.*

³ См., например, характеристику св. Кирилла у В. Н. Лосского: «Это чистое богословие, богословие Святой Троицы, где нет никакого места Богу философов, Единому (ὁν) неоплатонизма, духовной монаде» (*Лосский В. Н. Боговидение. М., 1995. С. 68.*)

святые каппадокийские отцы или позднее преп. Максим Исповедник и св. Григорий Палама.

Основное внимание св. Кирилла как богослова сосредотачивается на таинстве Домостроительства Божиего о человеке. Поэтому его мирозерцание целиком и полностью сотериологично — свойство, присущее мировоззрению большинства отцов Церкви, но для св. Кирилла характерное в высшей степени. Именно оно и сделало святителя «глашатаем Православия» в период несторианских споров, имевших, помимо всего прочего, и глубинную сотериологическую подоплеку¹. Исходя из представления

¹ См. на сей счет следующее рассуждение: «В истории уяснения взаимоотношения двух природ в Лице Иисуса Христа — Божеской и человеческой замечается два течения: церковное, с проповедью *о самоуничтожении* Божества, и философское, с проповедью *о самовозвышении* человека до состояния полного обожествления. Казалось бы, что в целях нравственных нет ничего лучше объяснять жизнь Христа Спасителя в смысле постепенного перехода от одной ступени совершенства к другой. Думалось бы, что те ступени совершенства Христа, какие отмечает в Его жизни несторианство: соединение Логоса с человеком Иисусом по благоволению при зачатии, соединение по усыновлению при Крещении и соединение по действию после Воскресения, объясняя собою жизнь Христа, вместе начертывают хороший образец для нравственного поведения христиан. Между тем Церковь, не отрицая того положения, что спасение христиан совершается постепенно, путем восхождения от одной лестницы совершенства к другой, однако совсем отвергает подобный образ совершенства в Основателе христианства — в Лице Иисуса Христа, утверждая вместо этого постепенное проявление в Нем совершенного Божества, согласно законам развития совершенного человеческого организма. Церковь учит не о постепенном приобретении Христом божественных святости и ведения, а лишь о постепенном обнаружении их во Христе, обусловленном органическим развитием человечества Христа. Вследствие этого не требуется особых усилий, чтобы понять, почему несторианская христология подверглась отвержению со стороны исповедников церковной христологии. Конечно, потому, что несторианская христология в корне подрывала истинно христианскую идею спасения, явленную во Христе. Ведь несомненно, что несторианское объяснение жизни Христа в основе своей опирается

о Боге как о единственном Подателе Жизни¹, он неоднократно подчеркивает, что для человека разрыв связи с Жизнедаватцем неминуемо влечет гибель, духовную и телесную. Трагедия грехопадения и заключалась прежде всего в добровольном разрыве со стороны человека этой связи с Богом, в его «отвращении» (*ἀποστρέφῃ*) от Бога². Следствием этого действия человека были смерть и тление, а также лишение Святого Духа, изначала оформившего человека по образу Божию. Подобно другим греческим отцам Церкви (но в отличие от тех западных богословов, которые следовали за блж. Августином), для св. Кирилла грех Адама был не «грехом природы», а его личным грехом³; однако этот личный грех повлек за собой

на *самодеятельность* Христа как человека. Таинство Воплощения несторианство поняло в смысле не богоснисхождения, а *самовозвышения* человека до состояния обожествления. Поняв Воплощение в смысле *самовозвышения* человека до состояния обожествления, оно затем Домостроительство нашего спасения в Лице Иисуса Христа истолковало в смысле *заслуги*, достигаемой самим человеком, путем своей самодеятельности. Следовательно, в основе своей несторианство низвело источник спасения *к человеку. То есть к твари.* Но положение, что *тварь спасает* людей, это такой диссонанс, какого не может выносить «слух кафолический», руководящийся проповедью Евангелия» (*Пононарев П. П. О спасении. Вып. 1. Казань, 1917. С. 205–206.*

¹ Например, в «Толковании на пророка Осию» святитель говорит: «У Бога следует просить потребного для жизни и Его почитать Подателем и Устроителем всякого нашего преуспевания телесного и духовного, потому что, кроме Него, нет иного, *иже дождит*, по написанному (Иер. 14, 12), по Его манованиям и на полях произрастает все сообразно времени года, и мы исполняемся вышним благословением, питаюсь хлебом духовным и получая вино небесное, веселящее *сердце человека* (Пс. 103, 15)» (IX, 223–224).

² Подробный анализ сотериологии св. Кирилла см. в кн.: *Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite. Paris, 1997. P. 27–98.*

³ См.: *Tsirpanlis C. N. Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology. Collegville, 1991. P. 52.* Сам блж. Августин для подкрепления своего учения иногда ссылался на восточных отцов,

повреждение всего естества человеческого: вся природа занедужила грехом чрез преслушание одного (*γενόσθηκεν οὖν ἡ φύσις τὴν ἁμαρτίαν διὰ παρακοῆς τοῦ ἐνός*). Впрочем, грех не сделал человека «не-человеком» и не лишил его полностью разума и Боговедения (*θεοπτία*)¹, ибо, как говорит сам святитель, грех лишь «затмил красоту боговидного образа» (*τῆς θεοειδοῦς εἰκόνης τὸ κάλλος*), и сатана замарал грязью сияние лика человечества². Сам человек не был способен вернуть себе прежнее достоинство и славу, а поэтому и потребовался искупительный подвиг Господа Иисуса Христа. Поэтому, согласно св. Кириллу, «дело нашего искупления не состоялось бы, если бы Слово не стало плотью; если Он не умер, то и не воскрес. Принятие смертной плоти Предвечным Словом истолковано Кириллом вполне реально. Соединившись с плотью, “Слово изливает на нее (плоть) сияние собственной славы”. В чудесном

но в приводимых им «суждениях их нет ни малейшего намека на переход первого греха Адама на всех людей, хотя мысль об общем тлении (*φθορά*) всех в Адаме выражена у них со всею определенностию. Правда, у них можно встретить выражения в том смысле, что все люди рождаются под грехом Адама или под клятвой Адама, но грех, *ἁμαρτία*, они, согласно учению ап. Павла, понимали в смысле совокупности всех тех бедствий, духовных и телесных, которым подвергся весь род человеческий вследствие падения прародителей. Так, св. Кирилл Александрийский учит, что все «мы сделали общниками преступления Адама» (*τῆς ἐκ Ἀδὰμ παραβάσεως γεγονάμεν κοινωνοί*), но он же ясно утверждает, что “Адам перенес на своих потомков проклятие не потому, что мы как бы нарушили с ним заповедь, но потому, что он стал смертным”. Эти суждения восточных отцов о том, что все люди рождаются с *ἁμαρτία*. То есть грехом или греховностию, подражательное западное богословие поняло превратно и наконец в лице Августина совершенно исказило, начав учить о переходе на всех именно первого греха Адамова; но такой мысли не высказывал ни один из восточных отцов, как не встречаем ее и в Писании» (*Кремлевский А. Первородный грех по учению блж. Августина Иппонскаго. СПб., 1902. С. 121*).

¹ См.: *Burghardt W. J. Op. cit. P. 143–148.*

² См.: *Cyril of Alexandria. Select Letters. P. 160.*

обмене плоть получает жизнь, славу, неразрушимость Божественной природы, она “исцеляется животворящей силой Логоса”. Целью обмена является наше спасение: “Слово должно обладать тем, что наше, чтобы дать то, что Его”. Когда Христос воспринял нашу плоть, Он в известном смысле соединил Себя со всем человечеством. Через Его плоть мы все вошли в родственные отношения (*συγγένεια*) с Ним, и благодаря этому родству для всех нас вновь открылся путь к “славе детей Божиих” (Рим. 8, 21), к которой мы и были предназначены изначально»¹.

На этих сотериологических постулатах и зиждится вся христология св. Кирилла, которая, как это можно отметить, оценивается учеными и богословами самым различным образом. Иногда в святителе видят яркого представителя «христологии сверху», которой присуща динамика движения от горнего мира к дольнему и в которой преобладающее значение обретает представление о «кенозисе» Бога Слова². Порой св. Кирилла определяют в качестве выразителя христологии типа «Логос-плоть», наиболее характерной для александрийской богословской традиции и противостоящей христологии типа «Логос-человек», более присущей антиохийцам, хотя и отмечается, что христологические воззрения святителя претерпели определенную эволюцию в сторону сближения с позицией антиохийцев³. Отец Георгий Флоровский крайности двух

¹ Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. Милан; М., 1999. С. 85.

² См.: *Hebart F.* Zur Struktur der altchristlichen Christologie. Studien zur Vorgeschichte des Chalcedonense. Heidelberg, 1973. S. 535–589.

³ См.: *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. 1. P. 414–417, 473–483. Критику этой точки зрения А. Гриллмайера с особым акцентом на том факте, что в александрийской традиции (прежде всего у святых Афанасия и Кирилла) понятие «плоть» обычно было тождественным термину «человек», см. в работе: *Welch L. J.* Logos-Sarx? Sarx and the Soul in the Early Thought of Cyril of Alexandria // St. Vladimir's

направлений в древнецерковной христологии обозначил как опасность «антропологического максимализма» (антиохийское богословие) и опасность «антропологического минимализма» (александрийское богословие)¹. Развивая его мысли, отец Иоанн Мейендорф замечает, что у св. Кирилла «не было терминов, которые могли отклонить все подозрения в аполлинарианстве и сделать его учение приемлемым для всей Церкви. Его порывистый ум не обладал той спокойной ясностью, с которой за пятьдесят лет до того великие каппадокийцы освободили от словесной путаницы арианские споры и заново сформулировали никейскую веру в выражениях, приемлемых для большей части восточного епископата. Будучи верен богословской системе св. Афанасия... св. Кирилл не мог или не желал воспользоваться каппадокийскими определениями понятий *φύσις, οὐσία ἢ ὑπόστασις* в отношении к христологии. Этот шаг предстояло сделать Халкидонскому Собору, существенной заслугой которого является изложение учения св. Кирилла на богословски точном и понятном для антиохийских богословов языке»².

Все эти суждения содержат в себе, вне сомнения, тот или иной момент истины, но не содержат ее всю в полноте. Оценивая христологию святителя, следует, как думается, избежать невольной «гордыньки карликов, стоящих на плечах гигантов» и подчеркивающих, что они видят лучше и дальше, чем сами гиганты. Главное, что

Theological Quarterly. Vol.38, 1994. P. 271–292. См. также критические замечания по поводу неадекватности и грубости разделения древнецерковной христологии на два указанных типа («Логос-плоть» и «Логос-человек») в кн.: *Diepen H.M. Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie*. Paris, 1957. P. 11–27.

¹ См.: *Прот. Георгий Флоровский*. Восточные отцы V–VIII веков. С. 6–7.

² *Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought*. Washington, 1969. P. 10.

необходимо акцентировать, так это точность и верность основной богословской интуиции св. Кирилла. Восставая против крайности антиохийской христологии, выразившейся в несторианстве, он не менее ясно чувствовал и опасность противоположной крайности (хотя временами она ему казалась не столь серьезной, как первая), а потому аполлинарианство или позднейшее монофизитство были столь же чужды мирозерцанию святителя, как и несторианство¹. Стремясь идти «средним и царским путем», св. Кирилл безусловно пытался наиболее точно постигнуть способ соединения природ в едином Богочеловеке². Однако перед великой и непостижимой тайной Воплощения Бога Слова и Искупления дерзновение человеческой мысли должно быть сдержано в своем, часто излишне смелом, полете. Св. Кирилл как бы «чутьем православного сердца» ощущал это, подобно прочим святым отцам. Ибо «в объяснение искупительного подвига Христа Спасителя святые отцы, следуя новозаветным священным писателям, прежде всего и чаще всего и указывают на... *самый факт усвоения* Сыном Божиим всего свойственного плоти и на его необходимость по существу и ходу Божественного Домостроительства, не вдаваясь в рациональные обоснования его. Указать прежде всего, что данное переживание или свойство человеческой природы *действительно* было

¹ Относительно несходства фундаментальных интуиций св. Кирилла и аполлинаристов см.: *Joussard G.* Un problème d'anthropologie et christologie chez saint Cyrille d'Alexandrie // *Recherches de Sciences Religieuses*. Т. 43. 1955. Р. 370. О существенном различии христологии святителя и монофизитов см. наблюдения в работе: *Simonetti M.* Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo di Alessandria // *Augustinianum*. Vol. 22. 1982. Р. 493–511.

² Не случайно проблему «модуса» соединения естеств во Христе иногда называют «ядром» и «средоточием» христологии св. Кирилла. См.: *Rehrmann A.* Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. Hildesheim, 1902. S. 302.

усвоено воплотившимся Сыном Божиим, стало по Его добровольному желанию *действительно собственным* Ему, и указать *почему, для чего* это усвоение совершено, — это и значит, по мысли святых отцов, утвердить и обосновать неизреченное, таинственное соединение в одном Лице всецелой Божеской беспредельности и реального подчинения всем условиям человеческого существования. Большого разум человеческий и сделать ничего не может, так как спрашивать о внутренней, метафизической возможности явленного в Иисусе Христе миру чуда, это значило бы посягать на низведение его в ряд естественных явлений»¹. Флуктуации христологической терминологии св. Кирилла в первую очередь связаны, на наш взгляд, с тем, что он сердцем чувствовал и, скорее всего, осознавал умом эту великую тайну Искупления — центральный нерв всей христианской догматики (тайну, само собою разумеется, неразрывно сопряженную с тайной Воплощения). Святитель отнюдь не был «богословом-теоретиком»², ибо все его мирозерцание, в глубинной основе своей, целиком и полностью мистично, как и мирозерцание других отцов Церкви. Будь он теоретиком, ему, наверное, не составляло бы большого труда перенести каппадокийский понятийный аппарат из области триадологии в область

¹ Чекановский А. Искупительный подвиг Христа Спасителя с точки зрения церковного учения о Лице Его // Труды Императорской Киевской Духовной Академии. 1913. Т. III. С. 15–16.

² См., например, суждение: «Формула “богооплотворение”, которой мы обозначили сущность христианства, подсказана нам не чтением святых отцов теоретиков, из которых некоторые, как св. Кирилл Александрийский, были типичными «кенотиками», а мистиками с характерным для них опытно-динамическим богопознанием» (Туберовский А. Воскресение Христово. (Опыт мистической идеологии пасхального догмата). СПб., 1998. С. 224). Вообще, можно отметить, что противопоставление «отцов-мистиков» и «отцов-теоретиков» представляется очень натянутым и далеко стоящим от реалий святоотеческого богословия.

христологии. Возможно, именно кажущаяся легкость такого перенесения и останавливала святителя, ум которого благоговейно трепетал перед тайной Воплощения и Искупления¹. Не исключена возможность и того, что он остерегался подобного перенесения, ибо опасался, что оно может каким-либо образом нарушить тонкое равновесие между «теологией», то есть учением о Боге в Самом Себе, и «икономией», то есть учением о Домостроительстве Божиим по отношению к твари. Во всяком случае, святитель, как кажется, интуитивно чувствовал, что «терминологический баланс» между учением о Святой Троице и учением о Лице Господа Иисуса Христа может быть лишь плодом усиленной работы *соборного сознания Церкви* (каковым и была в конечном итоге терминология святых каппадокийских отцов), требующей для себя достаточно продолжительного времени и появляющейся на свет Божий, как правило, в муках рождения. Но что не подлежит сомнению, так это факт активного участия св. Кирилла в данной работе соборного церковного сознания. Халкидонское вероопределение и все последующее развитие православной христологии были бы невысказаны без его великих усилий и напряженного богословского труда.

Органичным следствием христологических воззрений св. Кирилла являлось его учение об обожении, предполагающее и активную роль самого человека, то есть синергию².

¹ См. замечание одного исследователя, что для св. Кирилла, как и для всех представителей Александрийской школы, Воплощение было «высшей тайной» (a supreme mystery): *Sellers R. V. Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine.* London, 1940. P. 85. Поскольку же эта тайна невысказана без другой — тайны Искупления, то и последняя принадлежала в глазах святителя к тайнам сокровеннейшим.

² См. суждение: «Если принять во внимание единственную в своем роде роль, которую в деле Искупления играет плоть Христова, то

Данное учение, как бы «выросшее» из Священного Писания, восходит к самым истокам святоотеческого богословия, различным образом преломляясь сквозь призмы мирозерцаний отдельных отцов Церкви и древнецерковных писателей¹. Одним из наиболее ярких первых выразителей идеи обожения был св. Иринея Лионский, но она также обрела полные «права гражданства» и в александрийском богословии с самого его возникновения: пример тому — Климент Александрийский². Наиболее рельефно и полно развил данную идею в своих творениях св. Афанасий, знаменитая формула которого («Сын Божий соделался сыном человеческим для того, чтобы сыны человеческие соделались сынами Божиими») является ключом ко всей православной сотериологии. Исходя из предшествующего Предания, «перемену, происходящую в природе

правомерно заключить, что Кирилл Александрийский никак не мог приписать плоти Христовой низшей роли, чем та, которой в своем собственном обожении человек достоин. А человечество Христа, понятое как пассивный инструмент, было бы человеческой природы, предназначенной к сотрудничеству в спасении, как раз недостойно. Но Христос принял на Себя и усвоил Себе человеко-бытие в своей реальности. Правда, человечество Христа, чрез соединение с Логосом, по естеству обладает достоинством, которого мы можем достигнуть только посредством благодати и добродетели; но ни в Нем, ни в нас из-за обожения человеческая природа не «расчеловечивается». Ставшее «плотью Божией» человечество Христа не только остается человеческим, оно в полноте становится тем, что есть цель всего человеко-бытия, — совершенным образом Божиим. Кириллово учение об обожении тем самым оказывается важным дополнением к его христологии» (*Шёнборн К. Указ. соч. С. 99*).

¹ Довольно точный обзор этих «преломлений» в древнецерковном богословии первых пяти веков и выделение главных типов их см. в кн.: *Turner H. E. W. The Patristic Doctrine of Redemption. A Study of the Development of Doctrine during the First Five Centuries. London, 1952. P. 70–95.*

² См.: *Сидоров А. И. Начало Александрийской школы. Пантен. Климент Александрийский // Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2. М., 2011. С. 121.*

искупленных, св. Афанасий обыкновенно называет обожением человека, и в этом, между прочим, состоит одна из черт отличия терминологии св. Афанасия от богословского языка св. Иринея. Выражение «обожение» искупленных во Христе относится к наиболее частым в сочинениях Афанасия»¹. Вполне единомыслен с александрийским столпом Церкви и св. Григорий Богослов, который, полемизируя против ариан, говорит, что при Воплощении Божество восприняло человеческую «дебелость» (*παχύτητα*), став посредством ума (*διὰ μέσου νοῦς*) общаться с плотью; и дольний человек стал Богом (*γενόμενος ἄνθρωπος ὁ κάτω Θεός*), поскольку соединился (*букв. «сместался» — συναλεχράθη*) с Богом, сделавшись с ним единым. «Потому что победило лучшее, чтобы и мне быть богом, поскольку Он стал человеком»². Но это таким образом выраженное учение об обожении плохо воспринималось антиохийскими богословами с их представлением об определенной «автономии» человечества Христа³. Ибо идея обожения требовала признать «в Искупителе самое тесное и нерасторжимое соединение двух природ, так как только при этом предположении можно было говорить о передаче Божественных свойств человеческой природе. Вот почему учение Нестория о нравственном

¹ Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского // Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Св. отцы II–IV вв. СТСЛ., 2004. С. 84.

² См.: Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours théologiques) / Ed. par P. Gallay // Sources chrétiennes. Paris, 1978. № 250. P. 218; Свт. Григорий Богослов. Слово 29, 13 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 361. Это высказывание св. Григория признается классической формулировкой того, что впоследствии получило название «физического учения о спасении». См.: Schönborn Ch. Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Bd. 34. 1987. S. 31–32.

³ См.: Meyendorff J. Initiation a la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine. Paris, 1975. P. 46.

соединении Сына Божия с человеком Иисусом встретило такое единодушное осуждение со стороны Церкви»¹. Само собою разумеется, что для св. Кирилла, целиком и полностью укорененного, как не раз подчеркивалось, в александрийской традиции, мысль об обожении являлась органичной и глубоко созвучной всему настрою его мирозерцания. Исходной идеей святителя при этом является представление о «возглавлении» (*ἀνακεφαλαίωσις*) Христом всего рода человеческого — представление, намеченное св. Апостолом Павлом и развитое святыми Иринеем и Афанасием². Это «возглавление» св. Кирилл называет «истинной и наиболее главной (родовой) причиной Вочеловечивания Единородного (*ἀληθῆ καὶ γενικωτάτην αἰτίαν τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς*)». Оно предполагает и физическое, и нравственное, и духовное возрождение человечества, искупленного честной кровью Спасителя и как бы начинающего с нуля свое новое бытие. Естественным следствием этого является обожение, для обозначения которого св. Кирилл, подобно Клименту Александрийскому и св. Афанасию, часто использует глагол *θεοποιέω*. В обожении участвуют все три Лица Святой Троицы, или, как говорит святитель, Бог, через Духа (*διὰ Πνεύματος*), творит в святых душах причастие (*μέθεξις*) Своим свойствам, благодаря чему

¹ Попов И. В. Идея обожения в древневосточной Церкви. М., 1909. С. 18.

² См.: *Meunier B.* Op. cit. P. 108–112; *Cyrille d'Alexandrie.* Deux dialogues christologiques. P. 90–91. Уже у св. Иринея данное представление (*recapitulatio*) было неразрывно связано с идеей обожения, ибо он предполагает, что «спасение основывается на том, что Божество не нравственно только, но реально, существенно, самой природой Своей и как бы физически соединяется с телом и душой человека и производит в них полное и всестороннее обновление, но не нравственное только, а физическое» (Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. С. 14).

мы становимся сообразными природному Сыну Божию (*σύμμορφοι γεγονότες τῷ κατὰ φύσιν Υἱῷ*) и, соответственно Ему, называемся богами и сынами Божиими¹.

Естественно, что обожение, начинающееся в здешней жизни и завершающееся в будущем веке, св. Кирилл не мыслил вне Церкви и ее таинств. Церковь, прообразом которой являлась ветхозаветная скиния, была устроена для нас Самим Спасителем (*ἦν αὐτὸς ἡμῶν ὁ Σωτὴρ διεπέψατο*), когда прошли древние времена с их господством смерти и греха, для того чтобы мы преобразились в новую жизнь и *совлеклись ветхого человека* (Кол. 3, 9)². Это преобразование и обновление ветхого человека совершается, согласно святителю, прежде всего в Таинстве Крещения. Ибо «сила и действие Святого Духа, очищающего нас в крещении, подобно огню, истребляет скверны греховные. Крещение служит дверью к оправданию, которого не давал Закон»³. Это таинство св. Кирилл считает как бы обручением

¹ См.: *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité*. Т. III. Р. 180. См. на сей счет богословски точное рассуждение В. Н. Лосского: «Искупительный подвиг Христа есть необходимое условие для обожения, совершаемого действием Святого Духа. Но, с другой стороны, можно сказать, что дело Духа Святого, в свою очередь, подчинено делу Сына, ибо, только принимая Духа, могут человеческие личности с полным сознанием свидетельствовать о божестве Христа. Сын стал подобен нам через Воплощение; мы становимся подобными Ему через обожение, приобщаясь к божеству во Святом Духе, Который Его сообщает каждой человеческой личности в отдельности. Искупительный подвиг Сына относится к нашей природе; обожение, совершаемое Духом Святым, предназначается для наших личностей. Но оба эти действия нераздельны, немислимы одно без другого, ибо они взаимно обуславливают друг друга, присутствуют одно в другом, являясь в конечном счете единым Домостроительством Пресвятой Троицы, совершаемым двумя Божественными Лицами, посланными Отцом в мир. Это двойное Домостроительство Слова и Утешителя имеет целью соединение твари с Богом» (*Лосский В. Н. По образу и подобию*. М., 1995. С. 105).

² *Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales*. Т. III. Р. 228–230.

³ *Мирюлов А. Указ. соч.* С. 230.

человечества Христу, Духовному Жениху. Поскольку человек состоит из двух начал: чувственного, то есть тела, и духовного («умного»), то есть души, то в этом таинстве Святым Духом и освященной водой преображаются оба эти начала. Крещение святитель рассматривает как абсолютно необходимое условие для другого Таинства — Евхаристии¹. На последнее св. Кирилл обращал особое внимание, тем более что в ходе несторианских споров между ним и антиохийскими богословами (в частности, Феодором Мопсуестийским) наметились серьезные расхождения в этом плане: по наблюдению одного исследователя, св. Кирилл основывал свою христологию на учении о Евхаристии, чего не делал Феодор². Можно несколько откорректировать данное суждение: связь между христологическими воззрениями святителя и его учением о Евхаристии была обоюдная. Согласно его учению, Евхаристия свершается для того, чтобы и телесно (а не только духовно) вселять в нас Христа причастием и общением Святой Его Плоти. Это причастие — природное, а не по одному только душевному расположению. Подобно тому как один кусок воска, расплавленный на огне, соединяется с другим расплавленным куском воска в одно целое, так и через приобщение Тела и Честной Крови Господа мы соединяемся с ним, а Он — с нами (XIV, 323–326)³. Поэтому,

¹ О теснейшей связи обоих таинств в богословии св. Кирилла см.: *Gebremedhin E. Life-Giving Blessing. An Inquiry into Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria.* Uppsala, 1977. P. 103–105.

² См.: *Pelikan J. The Christian Doctrine of Tradition. A History of the Development of Doctrine.* Vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). Chicago; London, 1971. P. 236–238; см. рус. пер.: *Ярослав Пеликан. Христианская традиция. История развития вероучения.* Т. 1. Возникновение католической традиции (100–600). М., 2007. С. 225–226.

³ В одной из своих проповедей св. Кирилл увещевает паству: «Воспримем Тело Самой Жизни, которая ради нас обитала в нашем теле (Ин. 1, 14), и будем пить Святую Кровь Его во оставление наших

соответственно св. Кириллу, «Евхаристия есть жертва не духовная только, но и материальная», вследствие чего и «верующие, причащаясь этой жертвы, причащаются Христа не духовно только, но и телесно»¹. Следовательно, учение о Церкви и ее таинствах увенчивает собой христологию и сотериологию святителя.

Таковы, на наш взгляд, наиболее существенные моменты мирозерцания святителя. Как церковный мыслитель, он оказал мощное влияние на все последующее христианское богословие². За его наследие позднее развернулась самая упорная борьба между православными и монофизитами, и в этой борьбе победа осталась совсем не за монофизитами, урезавшими многомерный универсум мирозерцания святителя и проецировавшими эту многомерность на одномерную плоскость вырванных из контекста формул. А поэтому в целом «св. Кирилл является печатью, которою закончились труды классического периода святоотеческой письменности, и печатью Истины и Православия, которою утверждаются и проверяются труды дальнейших работников на ниве богословской»³.

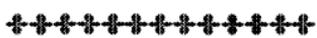
прегрешений и в участие в Его бессмертии, веруя, что Сам Он пребывает в нас Иереем и Жертвой, Сам приносящий и приносимый и приемлемый и раздаваемый» (*Миролюбов А.* Указ. соч. С. 300).

¹ *Пономарев П.* Учение св. Кирилла, архиепископа Александрийского, об Евхаристии // *Православный Собеседник*, 1903. Ч. I. С. 734.

² Об этом влиянии св. Кирилла см.: *Gebremedhin E.* Op. cit. P. 24–26.

³ *Лященко Т.* Значение св. Кирилла Александрийского в истории христианского богословия // *Киево-Могилянский сборник в честь протоиерея Димитрия Ивановича Богдашевского*. Киев, 1913. С. 615.

ЧАСТЬ II
АНТИОХИЯ



СВЯТОЙ ЛУКИАН АНТИОХИЙСКИЙ И ЕГО УЧЕНИКИ

(К предыстории Антиохийской школы)¹

Глава I. Жизнь святого Лукиана

Свидетельств о его жизни очень мало, и они далеко не всегда согласуются друг с другом. По словам А. Спасского, «в исторических воспоминаниях IV века личность Лукиана занимает совершенно особое место: большинство говорит о нем не иначе как с уважением к его нравственному характеру и высокой учености, но в то же время избегает передавать какие-либо конкретные факты из его жизни»². Согласно некоторым источникам («Жизнь Константина», Свиды и Симеон Метафраст), он родился в Самосате, однако «Константинопольский Синаксарий» и «Менологий» Василия (PG. Т. 117. Col. 109) предполагают антиохийское происхождение Лукиана; последним

¹ Печатается по: Альфа и Омега. М., 2007. № 1 (48). С. 36–50; М., 2007. № 2 (49). С. 38–57. Наиболее серьезной работой о святом Лукиане и его учениках остается работа: *Bardy G. Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école.* Paris, 1936.

² *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). М., 1995. С. 153.

двум свидетельствам следует доверять больше. Дату его рождения определить трудно, но, скорее всего, она приходится приблизительно на середину III века (Г. Барди предполагает 240 год)¹. Вероятно, родился Лукиан в христианской среде, но о том, кто были его родители и к какому социальному слою они принадлежали, не сохранилось от древности точных известий. В Житии его, восходящем к Симеону Метафрасту², но отражающем в ряде частей своих древние пласты житийной традиции, говорится, что «святой Лукиан происходил от благочестивых родителей из города Самосаты». Можно предполагать, что семья будущего мученика не была бедной и могла дать ему неплохое образование. Существует предание, что Лукиан обучался в Эдессе у некоего Макария³, но насколько можно верить этому преданию, сказать трудно, так как об Эдесской школе и учителях в III веке у нас нет никаких твердых указаний источников⁴. Все, что нам известно о Лукиане, говорит в пользу совершенно эллинского типа культуры, являющейся «средой обитания» его личности. Впрочем, пребывание его в двуязычной Эдессе, где греческий язык имел достаточно твердые позиции, нельзя полностью исключать из гипотетических возможностей. Приблизительно около 270 года святой Лукиан был рукоположен во пресвитера, и, видимо, с этого времени

¹ Как считает А. И. Сагарда, родился он раньше 235 года, начав педагогическую деятельность около 260 года. См. *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 917.

² Мы ориентируемся на перевод: Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 2. М., 1904. С. 371–376.

³ Ср. Житие, где говорится: «На двенадцатом году своего возраста Лукиан осиротел и все оставшееся ему после родителей имущество роздал бедным; сам же отправился в город Эдессу к исповеднику Макарию и под руководством его с ревностью принялся за изучение Священного Писания».

⁴ Ср.: *Hayes E. R.* L'École d'Édesse. Paris, 1930. P. 109–123.

начинается наиболее плодотворный период его жизни. Помимо своих пастырских обязанностей, он подвигается на поприще христианского учительства¹. «Константинопольский Синаксарий» свидетельствует о его усердных занятиях Священным Писанием и о размышлениях над ним, а также об активной полемике против язычников и иудеев, которую он вел со знанием дела, став для многих учителем веры во Христа². К этому периоду творческой активности святого Лукиана относится, скорее всего, его работа над текстом Священного Писания. Около 303 года святой Лукиан оказывается в Никомидии, став свидетелем мученической кончины здешнего епископа Анфима³. Во время тех же гонений, как сообщает Филосторгий (*Церк. ист.* II, 14), два ученика святого Лукиана — некий Александр и Астерий Каппадокиец — отпали от веры, поддавшись «силе тиранов» (*τη τυράννων βία*), но по просьбе своего учителя вскоре покаялись и возвратились в лоно Церкви⁴. Из других фактов жизни святого Лукиана имеется весьма смутное сообщение о том, что он одно время пребывал вне общения с православной Антиохийской церковью (при трех ее епископах), как

¹ Опять же, в Житии сообщается: «...за свою строго благочестивую жизнь, а также за ревностное распространение слова Божия между иудеями и язычниками Лукиан был посвящен в сан пресвитера Антиохийского. Здесь Лукиан устроил училище, собрал множество учеников и стал наставником премудрости книжной и духовной: он научил разумению Божественного Писания и наставлял вместе с тем к добродетельной жизни». Это сообщение явно восходит к «Константинопольскому Синаксарию», приведенному ниже.

² См. *Bardy G.* Указ соч. Р. 42.

³ Святитель Епифаний Кипрский (Наег. LXIX, 5) замечает, что он был здесь с Евсевием, будущим епископом Никомидийским, но насколько можно верить свидетельству о Евсевии, сказать трудно.

⁴ См. русский перевод книги этого историка-арианина: *Георгий Пахимер.* История о Михаиле и Андронике Палеологах. *Патриарх Фотий.* Сокращение «Церковной истории» Филосторгия. Рязань, 2004. С. 368.

приверженец ереси Павла Самосатского, оно опирается на послание Александра Александрийского к Александру Византийскому, которое цитирует блж. Феодорит Кирский в «Церковной истории» (*Церк. ист.* I, 4)¹. Однако упоминаемый здесь некий Лукиан являлся, вероятнее всего, лишь тезкой святого Лукиана (имя это было очень распространенным на греческом Востоке). Не говоря уже о том, что богословские взгляды святого Лукиана (особенно учение о Святой Троице) развивались совершенно в ином направлении, чем лжеучение Павла, вряд ли и по возрасту он мог быть достаточно зрелым, чтобы примкнуть к такому лжеучению².

Когда разразилась волна гонений при Максимиане, святой Лукиан был в Антиохии. Повинуясь заповеди Господней и, вероятно, уговорам своих учеников и паствы, он первоначально скрылся, но вскоре был схвачен и отправлен в Никомидию³. Его путь, как свидетельствует Житие, лежал через Каппадокию, где он встретил подвергшихся аресту солдат-христиан, готовых уже отречься, и уговорил их твердо держаться веры в Господа — многие из них (указывается число 40) вняли увещаниями святого Лукиана и стали мучениками. Когда пресвитера привели

¹ Здесь говорится о том, что «вновь восставшее против церковного благочестия учение первоначально принадлежало Еввиону и Артеме и есть подражание ереси Павла Самосатского, который был епископом в Антиохии, соборным судом всех епископов во вселенной отлучен от Церкви и преемник которого Лукиан в продолжение многих лет не имел общения с тремя епископами» (*Феодорит, епископ Кирский. Церковная история.* М., 1993. С. 32).

² См. серьезную аргументацию на сей счет: *Bardy G.* Указ. соч. P. 49–58.

³ Согласно Житию, Лукиан пал жертвой предательства: «Один священник, живший в Антиохии, по имени Панкратий, — последователь ереси Савеллия — сказал посланным от царя, где пребывает Лукиан. Панкратий уже давно завидовал доброй славе Лукиана и, как Иуда, предал на смерть невинного».

в Никомидию, то, по словам автора Жития его, «он нашел там многих известных ему христиан и учеников своих, которые, боясь гонения, были в великом страхе. Некоторые из них скрывались, а другие хотели отречься от христианства, боясь лютых мучений и смерти. Святой Лукиан силою своего слова возбудил их мужество и сделал твердыми в вере, дабы не бояться им убивающих тело, а не душу (ср. Мф. 10, 28)». Затем его привели во дворец, где он подвергся допросу самого Максимиана¹, но святой не поддался ни на какие уговоры, исповедав себя христианином. Как сообщает Евсевий, он в присутствии императора произнес и защитительную речь². Факт осуждения святого Лукиана на смерть остается несомненным, как не вызывает сомнений и то, что он претерпел различные мучения. Святитель Иоанн Златоуст в своей «Похвальной беседе о святом мученике Лукиане»³ говорит, что одной из изощреннейших

¹ В Житии передается такая интересная деталь: «Так как Максимиан слышал, что у Лукиана такое приятное лицо и он так увлекательно беседует, что всякий, смотрящий на него и слушающий его, непременно делается христианином, то царь боялся, чтобы и ему не сделаться христианином, если он будет сам лично беседовать с Лукианом. Посему когда Лукиана привели к царю, то он стал беседовать с ним в некотором отдалении, чрез завесу. Сначала он обещал Лукиану многие дары и почести; когда же святой засмеялся на его льстивые и лукавые слова, Максимиан начал угрожать ему новыми мучениями».

² См.: «Из мучеников Антиохии мы почитаем тамошнего пресвитера Лукиана, который в присутствии императора проповедовал о Небесном Христовом Царстве сначала словесно, в апологии, а затем и своими поступками» (*Церк. ист.* VIII, 13, 2). Ниже (*Церк. ист.* IX, 6, 3) этот историк повторяет: «Пресвитер Антиохийской церкви Лукиан, человек прекрасной, строгой жизни, погруженный в священную науку, был приведен в Никомидию, где тогда находился царь. Он выступил перед магистратом с апологией учения, за которое был схвачен; его увели в тюрьму и убили».

³ См.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседа похвальная о мученике Лукиане* // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста: В 12 т. Т. II, кн. 2. М., 1994. С. 562–568.

пыток была пытка его голодом¹. Согласно Златоустому отцу, Лукиан стойко держался до самого конца: «Хотя он обладал и внешним образованием, но верно знал, что в таких состязаниях нужно не риторство, а вера, не сила слова, а боголюбивая душа; достаточно, говорит, одного слова, чтобы обратить в бегство все полчище диавольское». В темнице святого Лукиана посетили верные ученики, среди них и секретарь святого — Антоний. Вместе с ним они дождались праздника Богоявления, и святой совершил Евхаристию, а так как в темнице не было стола, то она была совершена на груди Лукиана. По словам Филосторгия, «мученик Лукиан, при смерти своей, когда насилие мучителей не позволяло иметь ни храма, ни жертвенника и когда от уз и ран ему невозможно было двинуться, совершил Страшную Жертву лежа, на собственной груди, и потом как сам причастился, так и других допустил приобщиться нескверной Жертвы. Это священнодействие совершено было в темнице, когда его, как уже отходившего, окружал священный сонм благочестивых и изображал собой

¹ По словам Златоустого отца, «увидев ясно, что мученик посмеялся всякому наказанию и мучению внешнему и что, и печь разжегши, и яму ископав, и колесо приготовив, и подняв на дерево, и свергнув в пропасть, и бросив на зубы зверей, не смог он преодолеть любомудрия святого, [диавол] придумал другой, жесточайший способ и постарался изыскать такое мучение, которое было бы и самым резким, и вместе самым продолжительным. Так как из наказаний невыносимые доставляют весьма скорое избавление, а более продолжительные причиняют меньшую боль, то он постарался найти наказание, совмещающее то и другое: и продолжительность, и чрезвычайную, невыносимую боль, чтобы и силою, и продолжительностью времени сокрушить твердость души мученика. Что же он делает? Он предает святого сего голоду. А ты, услышав о голоде, не оставляй этого слова без внимания; это самая жестокая из всех смертей; свидетелями тому — испытывавшие голод; не дай Бог нам испытать его... Он [голод], как бы палач какой, сидящий внутри утробы, терзает все члены, сильнее всякого огня и зверя пожирая со всех сторон тело, причиняя постоянную и невыразимую боль» (Там же. С. 565).

Церковь, которая вместе с тем, подобно завесе, не позволяла видеть, что совершали православные»¹. В настоящее время общепризнано, что день кончины его — 7 января 312 года, хотя в прошлом иногда называлось 7 января 313 года. Православная Церковь празднует мученическую кончину святого Лукиана 15 октября².

Согласно Житию, император «повелел бросить тело мученика в море; слуги так и сделали: привязав камень к многострадальному телу святого Лукиана, они бросили его в морскую пучину, и оно оставалось в море тридцать дней. После сего мученик явился одному из своих учеников, по имени Гликерий, повелевая ему идти на морской берег и, взяв тело его, предать погребению. Гликерий пошел с другими христианами на берег искать тело святого;

¹ *Георгий Пахимер*. Указ. соч. С. 367–368. В Житии описание более подробное и красочное: «Когда же наступил праздник Богоявления Господня, то святой пожелал, чтобы ему и всем находившимся с ним христианам дозволено было причаститься Святых Христовых Таин. Он помолился Богу, дабы получить желаемое, и Бог устроил так, что, по недосмотру стражи, некоторые из верующих собрались к Лукиану в темницу и принесли хлеб и вино. Тогда святой Лукиан сказал ученикам своим и всем христианам, находившимся в темнице: “Встаньте вокруг меня и будьте церковью, ибо я верую, что церковь живая лучше и благоприятнее для Бога, чем построенная из дерева или камня”. Когда затем все обступили Лукиана, он сказал: “Совершим Литургию и причастимся Божественных Таин”. Тогда ученики спросили его: “Где же мы, отче, положим хлеб для совершения Святых Таин? У нас нет здесь стола”. Он же, возлежа связанный, лицом кверху, сказал: “Положите у меня на груди, и будет живой престол Живому Богу”. Так, в темнице, на груди святого, совершилась Божественная Литургия, со всеми надлежащими молитвами — по чину, как подобает, — и все сподобились причаститься Святых Божественных Таин».

² См.: «Год кончины его Болландисты ставят 312, другие 311. По Филарету, он брошен в темницу 311 года, умер он 7 января, как сие видно из слов Златоуста, но ради Иоанна Предтечи перенесен на 15 октября» (*Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. III. М., 1997. С. 428).

и вот они увидали в море дельфинов, несших на себе нетленное тело мученика; подплыв к берегу, они положили его на сухом месте. Тогда верующие с радостью взяли тело святого мученика и похоронили с честью. Много лет спустя святая равноапостольная царица Елена, мать Константина Великого, построила над гробом святого мученика Лукиана церковь во славу Богу, в Троице Единому». Храм этот был построен в городе Дрепанум (в Вифинии), получившем впоследствии название Еленополь. Этот храм, просуществовавший еще долгое время (о нем упоминает еще Прокопий), стал центром почитания святого Лукиана. Однако позднее, при Карле Великом, мощи его были перенесены во Францию, в город Арль.

Глава II

Сочинения святого Лукиана

Судя по древним свидетельствам, литературная деятельность святого Лукиана не была особенно активной. Блаженный Иероним, один из главных наших источников, характеризует его в этом плане так: «Муж красноречивейший, пресвитер Антиохийской церкви, столько потрудился в изучении Священного Писания, что некоторые списки книг Священного Писания доселе называются Лукиановскими. Известны его небольшие книги о вере и краткие послания к некоторым лицам» (*О знам. мужах*, 77)¹. В «Лексиконе» Свиды и в Житии говорится только о посланиях святого Лукиана, а в «Пасхальной хронике» приводится небольшой фрагмент одного из таких посланий, где сообщается о мученической кончине епископа

¹ *Блж. Иероним Стридонский. О знаменитых мужах, 77 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. Киев, 1910. С. 300.*

Анфима. В настоящее время можно с определенной долей вероятности констатировать три сочинения (помимо писем), которые достаточно устойчиво ассоциируются с именем святого Лукиана.

1. Символ веры

Этот символ связан с Антиохийским собором 341 года¹. Об обстоятельствах созыва собора говорят церковные историки Сократ и Созомен. Первый (*Церк. ист.* II, 8) свидетельствует, что Евсевий Никомидийский «никак не хотел успокоиться, но, по пословице, ворочал камни, лишь бы исполнить то, что вознамерился. Он составил собор в Антиохии Сирийской. Предлогом было освящение храма, который был начат еще отцом Августов и, по смерти его, окончен сыном Констанцием на десятом году по заложении. На самом же деле предполагалось извратить и отвергнуть веру в единосущие. На этот собор съехалось около девяноста епископов из разных городов... Этот собор в Антиохии составил в присутствии царя Констанция, в консульство Маркелла и Пробина, в пятый год после смерти отца Августов Константина»². Данный собор был одним из крупнейших периода так называемой «антиникейской реакции»³. Помимо церковно-

¹ Подробно о том соборе и его деятельности см.: *Hefele Ch. J. Histoire des conciles d'après les documents originaux.* №. 1. Pt. 2. Paris, 1907. P 702–733.

² *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996. С. 69. Созомен (*Церк. ист.* III, 5) еще уточняет, что освящаемая церковь была «необыкновенная по величине и красоте» и что епископов на соборе было 97. См.: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. С. 169–170.

³ А. А. Спасский характеризует его так: «Совокупность данных об Антиохийском соборе 341 года побуждает нас очистить его

политической (осуждение святителя Афанасия) и канонической деятельности, собор известен еще своими четырьмя догматическими формулами, из которых вторая приписывалась святому Лукиану, члены собора постарались всеми силами отстранить от себя обвинения в том, что они являются последователями Ария¹. Стремясь подтвердить это вероучительными положениями, епископы присоединили к соборному посланию изложение веры, достаточно бесцветное и уклончивое, лейтмотивом которого было стремление доказать древность своей веры². Видимо, это изложение веры не удовлетворило их самих. Сократ на сей

участников от тех нареканий в склонности к арианству, которые чаще, чем следует, возводятся на них. Этот собор не был арианствующим, но не стоял на стороне Никейского символа. Это был собор консервативно настроенных епископов, смущавшихся термином “единосущный” и хотевших отстоять церковное учение в той неприкосновенности, в какой оно принято было ими от древности до возникновения арианских споров» (*Спасский А.* Указ. соч. С. 315). Вряд ли можно целиком и полностью согласиться с этим суждением нашего церковного ученого: хотя арианствующие во главе с Евсевием Никомидийским составляли меньшинство среди участников собора, но это было активное и лидирующее меньшинство. В общем представляется, что состав собора был достаточно пестрым и, соответственно, пестрыми были догматические тенденции, определившие его деятельность.

¹ По словам Созомена, они, «рассылая грамоты епископам городов, объявляли им, что, быв епископами, они не могли следовать Арию, — ибо как было им следовать пресвитеру, когда сами же испытывали его веру?» Отмечается, что это послание участников собора, как и сам созыв его, было ответом папе Юлию и западным епископам, ставшим на защиту святителя Афанасия и «Никейской веры» (Указ. соч. С. 171). См.: *Kelly J. N. D.* Early Christian Greeds. London, 1972. P. 264.

² Этот первый символ приведен у святителя Афанасия; здесь, в частности, говорится: «Не принимали мы иной какой-либо веры, кроме преданной изначала» (*Святитель Афанасий Великий.* Творения. Т. 3. М., 1994. С. 118). *Созомен* (Указ. соч. С. 171) замечает, что данный символ «составлен был из понятий двусмысленных, так что ни единомышленники Ария, ни последователи Никейского Собора не могли упрекнуть их в употреблении слов, неизвестных из Священного Писания».

счет сообщает, что епископы «спустя немного, находясь еще в Антиохии, как бы сами заметили его (изложения веры. — А. С.) недостаточность и обнародовали другое»¹.

Вот обнародованный ими символ: «Согласно с Евангельским и Апостольским Преданием, веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Зиждителя, Творца и Промыслителя всяческих (τὸν τῶν ὄλων δημιουργόν τε καὶ ποιητὴν καὶ προνοητὴν), от Которого всё. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Его, Единородного Бога (τὸν μονογενῆ Θεόν), чрез Которого всё, рожденного прежде веков от Отца, Бота от Бога, всецелого от всецелого (ὅλον ἐξ ὅλου), единственного от единственного (μόνον ἐκ μόνου), совершенного от совершенного, Царя от Царя, Господа от Господа, живое Слово, живую Премудрость, истинный Свет, Путь, Истину, Воскресение, Пастыря, Дверь, непреложного и неизменяемого (ἄτρεπτον τε καὶ ἀναλλοίωτον), неотличный Образ (ἀπαράλλακτον εἰκόνα) Отчей Божией сущности, воли, силы и славы, Перворожденного всей твари, сущего в начале у Бога, Бога Слова, по изреченному в Евангелии: *и Слово было Бог* (Ин. 1, 1), *все чрез Него начало быть* (Ин. 1, 3) *и все Им стоит* (Кол. 1, 17); в последние сошедшего свыше, родившегося от Девы по Писаниям, соделавшегося человеком, Посредника (μεσίτην) между Богом и людьми, Посланника веры нашей (ἀποστόλον τῆς πίστεως ἡμῶν). Начальника жизни, как [Сам] говорит: *Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мую, но волю Пославшего Меня* (см. Ин. 6, 38), пострадавшего за нас, воскресшего в третий день, восшедшего на небеса, сидящего одесную Отца и паки грядущего со славою и силою судить живых и мертвых. И в Духа Святаго, подаваемого верующим в утешение, освящение и совершение (τελείωσιν — совершенствование), как и Господь наш Иисус Христос заповедал ученикам, говоря: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца*

¹ Сократ Схоластик. Указ. соч. С. 71.

и Сына и Святаго Духа (Мф. 28, 19), то есть во имя Отца — истинно сущего Отца, Сына — истинно сущего Сына и Святаго Духа — истинно сущего Святаго Духа, ибо эти имена поставлены не просто и не всуе, но обозначают собственную Ипостась, Чин и Славу (*ὑπόστασιν τε καὶ τάξιν καὶ δόξαν*) Каждого из Именуемых, так что по Ипостаси их — Три, а по согласию (*τῇ δὲ συμφωνίᾳ* [Бог] — един (*ἓν*)). Имея такую веру и обладая ею от начала до конца перед Богом, анафематствуем всякое еретическое зловерие. И если кто вопреки здоровой и правой вере Писаний учит, что до рождения Сына есть или было время, пора или век (*ἢ χρόνον, ἢ καιρὸν, ἢ αἰῶνα*), то да будет анафема. Также если кто утверждает, что Сын есть тварь (*κτίσμα*), как одна из тварей, порождение (произведение — *γέννημα*), как одно из порождений, создание (*ποίημα*), как одно из созданий, а не так, как передали нам Божественные Писания и как выше по порядку было сказано; если кто учит или благовествует что-либо иное вопреки принятому нами, то да будет анафема. Ибо мы истинно и со страхом [Божиим] (*ἐμφοβῶς*) веруем и следуем всему, что из Божественных Писаний передано Пророками и Апостолами»¹.

Таков этот символ, наиболее важный из четырех вероопределений Антиохийского собора. По словам Созомена, участники собора «утверждали, что это исповедание веры вполне написано Лукианом, который пострадал в Никомидии и был муж как по всему знаменитейший, так и особенно отличавшийся знанием Священного Писания. Правду ли они говорили или свое собственное сочинение возвышали авторитетом мученика, сказать не могу»². Эти

¹ Русский перевод: *Сократ Схоластик*. Указ. соч. С. 71–72. *Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. 3. С. 119–120. Мы несколько исправили эти переводы, ориентируясь на греческий текст в кн.: *Bardy G.* Указ. соч. Р. 92–94 (здесь же приводится латинский перевод символа в передаче святителя Илария Пиктавийского).

² Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 172.

сомнения древнего церковного историка прослеживаются в современной историографии, ибо мнения исследователей относительно подлинности символа разделились. Одни ученые признают эту подлинность¹, хотя и высказываются иногда с определенной долей осторожности²; другие же, наоборот, склонны отрицать принадлежность формулы святому Лукиану³. Если обратиться к самой формуле, то первое, что бросается глаза, это явный антиарианский характер анафематизмов, заключающих символ. Они несомненно позднего происхождения и не могут принадлежать святому Лукиану. Однако остальные тезисы символа производят впечатление архаичное и восходят, скорее всего, к периоду до Никейского Собора⁴. Что наиболее характерно для символа, так это как бы всецелая ориентированность на библейское богословие; по сути, он состоит преимущественно либо из реминисценций, либо из прямых ссылок

¹ См., например, суждение, что символ «attributed with good grounds to the martyr Lucian» (The Church in the Christian Empire. Vol. I / Ed. by J. R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, G. de Plinval, L. Brehier. London, 1949. P. 144).

² См.: «Нет оснований приписывать эту формулу в целом виде Лукиану, однако нельзя отрицать и того, что основу ее действительно составило лукиановское вероизложение» (Спасский А. Указ. соч. С. 320). Ср.: «Наука не подтверждает буквальной принадлежности его (символа. — А. С.) Лукиану, но, может быть, в основе этой формулы и лежал какой-нибудь древний текст, связанный с Лукианом. Имя — священное для антиохийцев, а не только для ариан. Имя Лукиана было эмблемой родной восточной, доникейской старины» (Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 66).

³ См.: Hanson R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God. Edinburgh, 1988. P. 290.

⁴ Не случайно А. Спасский, касаясь высказываний о втором Лице Святой Троицы здесь, замечает: «Если кто-нибудь пожелал формулировать в возможно ясных терминах доникейское воззрение на Сына Божия, то он едва ли нашел бы что-либо более точное и полное, чем этот член Лукиановского символа, изданного Антиохийскими отцами» (Спасский А. Указ. соч. С. 320–321).

на Новый Завет. Это вполне созвучно мировоззренческому облику святого Лукиана как блестящего знатока Священного Писания. Кроме того, некоторые положения, подчеркивающие различие Лиц Святой Троицы, имеют отчетливо антимонархианскую направленность, и более вероятно, что они подразумевают савеллианство, чем заблуждения Маркелла Анкирского, хотя следует иметь в виду, что эти две ереси, начиная с IV века, часто отождествлялись¹. Одновременно нужно констатировать, что, подчеркивая это различие, формула отнюдь не затемняет единства Святой Троицы, вследствие чего можно согласиться с тем мнением, что она «в особенности удачно выражает и момент раздельности Ипостасей, и их существенного равенства»². Поэтому в общем второе исповедание веры Антиохийского собора является вполне православным, и не случайно последующие омиусиане опирались на него. А учитывая архаичный характер его и, вероятно, доникейское происхождение, можно примкнуть к мнению Г. Барди, считавшему принадлежность формулы перу святого Лукиана очень вероятной³.

2. «Апология»

Как уже говорилось, Евсевий отмечает, что святой Лукиан произнес перед императором «Защитительную речь», но о содержании этой речи первый церковный историк

¹ См.: *Bienert W. A. Sabellius und Sabellianismus als historische Problem // Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993.* Berlin; N.Y., 1993. S. 124–139. Поэтому в «Лукиановском символе» некоторые исследователи видят одновременно и антисавеллианскую, и антимаркеллианскую полемику. См.: *Hefele Ch. J.* Указ. соч. P. 279; *Kelly J. N. D.* Указ. соч. P. 270–271.

² *Орлов А.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908. С. 219.

³ См. *Bardy G.* Указ. соч. P. 131.

ничего не сообщает. Зато ее передает Руфин Аквилейский, который не только перевел «Церковную историю» Евсевия на латинский язык (внося в нее значительные корректировки), но и дополнил еще двумя книгами¹. И вот в ткань своего повествования в «Церковной истории» (IX, 6) Руфин и вплетает текст «Апологии» святого Лукиана². Она начинается с традиционного исповедания единого Бога (*Deus unus est*), характерного для многих апологетов, в том числе и западных³. Однако при этом указывается, что этот единый Бог провозглашен через Христа и что Он одушевил сердца людей через Дух Святой (*per Christum nobis adnuntiatus et per Spiritum Sanctum nostris cordibus inspiratus*). И это богопочитание, по мнению апологета, не имеет истоком своим какое-либо человеческое убеждение и не воспринято как дар человеческой традиции от родителей, а восходит непосредственно к Самому Богу (*auctor nobis de Deo Deus est*)⁴. Величие Бога непостижимо, и тщетны все усилия человеческие, направленные на то, чтобы собственным умом и духом познать Его. Поэтому Он и послал в этот мир Премудрость, Которая, облачившись в плоть (*carne vestitam*), научила нас о Творце и установила для нас законы жизни (*vitae nobis leges*)⁵. Данные законы жизни,

¹ О Руфине как церковном историке см.: Тюленев В. Н. Рождение латинской христианской историографии. СПб., 2005. С. 84–100.

² Этот текст (с комментариями) см.: Bardy G. Указ. соч. Р. 136–151.

³ См., например: «Бог, Которого мы чтим, — один (един — *unus est*)» (Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан. Апологетик. К Скапуле / Пер. А. Ю. Братухина. СПб., 2005. С. 141).

⁴ Мысль, также хорошо известная в древнецерковной литературе. См., например: «Господь научил нас, что никто не может знать Бога, если Бог не научит» (Св. Иринеи Лионский. Творения. М., 1996. С. 330). Поэтому в «Послании Варнавы» христиане увещаются быть «наученными Богом» (*γινώσκει δὲ θεοδίδακτοι*). См.: *Epître de Barnabé / Ed. par P. Prigent // Sources chrétiennes. № 172. Paris, 1971. P. 216.*

⁵ Ср.: «В то время как на земле исчезла всякая правда, Бог послал на землю Учителя, чтобы Он был как бы новым законом, чтобы

согласно автору, совпадают во многом с евангельскими блаженствами и неразрывно связаны с христианскими добродетелями. Особенно подчеркивается им значение добродетели терпения, образец которой явил воплотившийся и распятый Господь. Далее говорится, что в Воскресение Его и победу над смертью верит большая часть мира (*pars paene mundi iam maior*) и целые города убеждены в истинности этого. И следы такого чудного Воскресения сохранились в Святой Земле, так что каждый может убедиться в их существовании¹.

Таково вкратце содержание этой «Апологии». Согласно наблюдению Г. Барди², данное сочинение имеет ряд точек соприкосновения (в том числе и терминологических) с произведениями Лактанция, а также других западных апологетов — Тертуллиана и Арнобия. Однако это не является серьезным препятствием для того, чтобы отрицать авторство святого Лукиана, ибо Руфин

воздвиг новый храм и учредил новое богослужение словами и деяниями Своими». Поэтому «Бог восхотел, чтобы Посланник и Вестник Его для научения их (людей. — А. С.) был на земле облечен в плоть и перенес муки и самую смерть» (Творения Лактанция, писателя в начале четвертого века, прозванного христианским Цицероном. Ч. I / Пер. Е. Корнеева. СПб., 1848. С. 317).

¹ В данном случае имеется одно из косвенных указаний на обычай паломничества в Святую Землю. О древности этого обычая свидетельствует блаженный Иероним: «Долго было бы исчислять ныне, сколько во все время от Вознесения Господня до настоящего дня евангелистов, сколько мучеников, сколько искуснейших в церковном учении мужей ходило в Иерусалим. Все они думали, что в них меньше будет религиозности, меньше знаний и что они не получают, как говорится, высокой руки добродетели (*summam manum virtutem*), если не поклонятся Христу в тех местах, где заблестало с Креста Первоевангелие» (Блж. Иероним Стридонский. Письмо 44. К Марцелле от имени Павлы и Евстохии // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 2. Киев, 1894. С. 9).

² *Bardy G.* Указ. соч. Р. 156–163.

вполне мог иметь дело с уже существующим переводом его «Апологии» на латинский язык: анонимный же переводчик, вероятно, использовал уже имеющиеся понятийные клише, выработанные западными апологетами. Вопрос о принадлежности текста «Апологии» перу святого Лукиана можно оставить пока открытым, ибо, с одной стороны, нет серьезных оснований (исходя из содержания ее) отрицать его авторство, но, с другой стороны, нет и веских доказательств в пользу такого авторства. Вместе с тем эта «Апология» органично вписывается в контекст переломного периода конца III — начала IV века, когда не только христиане, но и язычники явно ощутили внутреннюю силу христианства. Это ощущение обнаруживается и у Лактанция, и у других западных апологетов III века, которые видели возросшую силу христианства в языческом мире, вследствие чего у них «вполне обнаружилось сознание этой силы и смелая уверенность в предстоящей полной победе христианства над язычеством, побуждавшая христианских апологетов больше и больше переходить от положения обвиняемых, принужденных защищаться, в положение обвинителей»¹. Данная черта, несомненно, присуща и автору «Апологии», который, правда, смягчает обличительный тон обвинителя, делая преимущественный акцент на раскрытии ряда важнейших моментов христианского вероучения. В его высказываниях определенно чувствуется церковный дидакал, привыкший наставлять как христиан, так и язычников, испытывающих тяготение к религии Христовой. Поэтому, на наш взгляд, рассматриваемая «Апология» вполне могла быть написана святым Лукианом, хотя данное предположение не выходит за рамки вероятной гипотезы.

¹ Садов А. Древнехристианский церковный писатель Лактанций. СПб., 1895. С. 120.

3. Труд по текстологии Священного Писания

Об этом труде сохранились многочисленные свидетельства. Так, блаженный Иероним, говоря о различных редакциях «Септуагинты», сообщает следующее: «Александрия и Египет в своем издании Семидесяти восхваляют как автора Исихия; от Константинополя до Антиохии одобряются списки Лукиана мученика; в промежуточных между ними областях читаются кодексы, которые в обработке Оригена были изданы Евсевием и Памфилом, и во всем мире происходят споры вследствие этого троякого различия»¹. Констатировав такие споры, блаженный Иероним в то же время однозначно встает на сторону текста Оригена (то есть редакции «Гекзапл») — избирает ту редакцию текста Ветхого Завета, на которую он во многом ориентировался в своем переводе Библии на латинский язык. В одном послании («К Суннии и Фретеле») он высказывается на сей счет довольно ясно: «Имейте в виду, что иное издание, которое Ориген, Евсевий Кесарийский и все толкователи греческие называют *κοινή*, то есть общим и *вульгатой*, а в настоящее время известно у многих под именем *Λουκιανός*, а иное — Семидесяти толковников, которое находится в кодексах *ἑξαπλόης*, с точностью переведено нами на латинский язык и поется в Иерусалиме и в церквах восточных». Далее блаженный Иероним замечает: «Вышесказанное *κοινή*, то есть общее издание, есть то же самое, что и Семидесяти. Но между обоими то различие, что издание *κοινή* в разных местах и в разные времена,

¹ *Блж. Иероним Стридонский. Апология против Руфина. Кн. 2. Гл. 2 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. Киев, 1880. С. 74.* Эти же слова блаженный Иероним практически повторяет и в своем предисловии к переводу «Книги Паралипоменон». См.: *Biblia sacra iuxta vulgatum versionem. Stuttgart, 1982. P. 546.*

по произволу писцов, издавна испорчено, а то, которое находится в *ἐξαπλοῖς* и которое мы перевели, представляет собою перевод Семидесяти толковников в таком неповрежденном и чистом виде, в каком сохраняется он в книгах мужей ученых. Так что, что не согласно с последним, то, без сомнения, не согласно и с еврейским подлинником»¹. Таким образом, блаженный Иероним однозначно встает на сторону текста, отраженного в «Гекзаплах» (точнее, вероятно, в одном столбце этого монументального произведения) Оригена, считая его наиболее корректным (даже *ipsi Septuaginta*); это предпочтение блаженного Иеронима связано с его преимущественной ориентацией на еврейский текст Ветхого Завета². Однако в данном случае беспристрастную и объективную «Вифлеемского отшельника» трудно доверять: создается даже впечатление, что с «Лукиановской редакцией» он был знаком весьма и весьма поверхностно. Во всяком случае, у святителя Иоанна Златоуста, глубочайшего знатока Священного Писания, встречается такое наблюдение: «Ясно, что святой мученик (Лукиан) ничего не прибавил и не убавил, но собрал у евреев и других переводчиков, расположил по порядку и издал все в свет. Таким образом, перевод Лукиана не должно подозревать, он даже важнее и правильнее, чем текст палестинский»³. Это суждение Златоустого отца, как нам представляется, стоит ближе к истине, чем мнение блаженного Иеронима, а поэтому можно предполагать, что текст «Лукиановской редакции» был достаточно корректным.

¹ *Блж. Иероним Стридонский*. Письмо 88. К Суннии и Фретеле // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 2. Киев, 1894. С. 395–396.

² См. *Kamesar A. Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones Hebraica in Genesim*. Oxford, 1993. P. 56–57.

³ *Свт. Иоанн Златоуст*. Толкование на пророка Исаию, 9 // Полное собрание творений святителя Иоанна Златоуста. Т. VI, кн. 1. М., 1998. С. 115.

Вероятно, святой Лукиан, как и Ориген до него, ставил основной целью своей текстологической работы восстановление подлинного, насколько это возможно, перевода «Септуагинты», то есть признанного Церковью текста Ветхого Завета¹. При этом руководящими принципами для него были чистота орфографии и стиля, а также ориентация на наиболее древние и надежные чтения отдельных мест Ветхого Завета². Кроме того, в его работе важными моментами было заполнение лакун в тексте и внесение «объясняющих изменений» (использование синонимов и т. д.)³. В «Лексиконе» Свиды утверждается, что святой Лукиан использовал еврейский текст Ветхого Завета для своей редакции, поскольку был весьма сведущ в еврейском языке⁴. Это утверждение повторяется и в Житии, где сообщается, что святой Лукиан «присоединил

¹ См. на сей счет замечание: «Следуя стопам Господа Спасителя и Его Апостолов и их поучительному примеру, святые отцы и учителя Церкви христианской с самых первых времен христианства не только преимущественно, но даже почти исключительно употребляли Библию в переводе LXX и, в частности, в домашнем и в общественном, церковно-богослужебном обиходе. Этому способствовало много обстоятельств и кроме примера Господа Спасителя и Апостолов. Сюда относятся: а) преимущественное и даже почти исключительное, народное и особенно литературное, употребление греческого языка в тех местах, где распространялось и утверждалось христианство; б) неприязненные отношения, в которые еще со времен Церкви апостольской вступило иудейство к христианству и которые порождали отчуждение между последним и первым, а следовательно, и отчуждение от языка еврейского; наконец, в) незнание языка еврейского среди христианских учителей и христиан первых веков, бывшее почти всеобщим» (*Корсунский И.* Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиев Посад, 1897. С. 607).

² *Jellicoe S.* The Septuagint and Modern Study. Oxford, 1968. P. 168.

³ См.: *Dorival G., Harl M., Munnich O.* La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien. Paris, 1988. P. 168–171.

⁴ См.: PG. Т. 117. Col. 1289. Святой Лукиан восстановил священные книги, в которых, вследствие многократного переписывания

к своим занятиям исправления текста Священного Писания, сильно испорченного еретиками со злую целию. Ради этого полезного труда Лукиан предварительно изучил еврейский язык». Насколько эти свидетельства о знании святым Лукианом еврейского языка соответствуют истине, остается только догадываться. По крайней мере, некоторые из современных исследователей высказывают сомнения в подобном знании; скорее всего, если святой Лукиан и обладал определенными познаниями в еврейском языке, то они были достаточно поверхностными. Как бы то ни было, но вряд ли можно согласиться с тем мнением, что «Лукиан, как и Ориген, признавал единственным средством исправления перевода LXX приближение его к еврейскому тексту»¹. Это неверно в первую очередь как применительно к Оригену, который не ставил перед собой в «Гекзаплах» задачи всецелой верности еврейскому тексту, а имел главной целью при создании их восстановление изначальной полноты «Септуагинты»², так и по отношению к подавляющему большинству греческих отцов Церкви и церковных писателей, для которых перевод «Семидесяти» был единственным авторитетным текстом Ветхого Завета. Это всеобщее убеждение греческих церковных писателей разделял, естественно, и святой Лукиан. Пользовался ли он при создании своей редакции «Гекзаплами» Оригена, остается неизвестным. Поскольку в полном своем виде «Гекзаплы» хранились в единственном экземпляре в Кесарийской библиотеке,

и злого умысла еретиков, накопилось много ошибок, используя свое хорошее знание еврейского языка.

¹ Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет. Кн. I. Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. М., 2003. С. 273.

² См.: Сидоров А. И. Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» // Патристика. Новые переводы, статьи. Нижний Новгород, 2001. С. 336–337.

а о посещении святым Лукианом Кесарии Палестинской ничего не известно, то с названным трудом Оригена он вряд ли был знаком. Впрочем, Антиохийский пресвитер мог пользоваться одним греческим столбцом этого труда с текстом «Семидесяти», который издавался отдельно. В общем же признается, что «Лукиановская рецензия была общецерковным типом греческой Церкви в Восточной Православной Константинопольско-Антиохийской Церкви IV–XV веков по Р. Х.»¹. В этом и состоит ее важнейшее значение.

Возможно, что святой Лукиан подготовил и редакцию текста Нового Завета; свидетельство на сей счет имеется, опять же, у блаженного Иеронима, который настроен к этой редакции критично, считая текст ее весьма некорректным². Однако скептицизм и гиперкритицизм блаженного Иеронима также не вызывает особого доверия вследствие предвзятого отношения Вифлеемского отшельника к представителям Антиохийской школы³. Как отмечается, «Лукиановская редакция» Нового Завета послужила основой для так называемого византийского типа новозаветных рукописей, или «койне», наиболее распространенного и популярного⁴. Правда, у некоторых текстологов данный тип не вызывает большого доверия⁵, но другие относятся к нему более положительно

¹ Юнгеров П. Указ. соч. С. 274–275.

² См.: *Biblia sacra iuxta vulgata versionem*. P. 1515.

³ См.: *The New Testament in the Original Greek. The Text revised by B. F. Westcott and F. J. A. Hort. Vol. II. London, 1907. P. 138.*

⁴ Причем эта популярность восходит уже к IV веку. См.: *Aland K., Aland B. Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftliche Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. Stuttgart, 1982. S. 74–76.*

⁵ См., например: *Меузер Б. М. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М., 1996. С. 207–208.*

и признают его ценность¹. Как бы то ни было, но вряд ли дефекты «койне» восходят к самому святому Лукиану, а поэтому можно предполагать, что его труд над текстом Нового Завета, так же как и труд над текстом «Септуагинты», принес несомненную пользу Церкви.

Глава III

Ученики святого Лукиана. Святой Лукиан и арианство

Об учениках св. Лукиана наиболее подробное сообщение сохранилось у арианина Филосторгия. Св. Фотий, резюмируя эту часть его «Церковной истории», говорит: «Описывает он многих учеников этого мученика (святого Лукиана. — А. С.) и в числе других поставляет Евсевия Никомидийского, Мария Халкидонского, Феогнаса Никейского, Леонтия, сделавшегося впоследствии епископом Антиохийским, Антония, епископа Тарса Киликийского Минофанта, Неоминия, Евдоксия, даже Александра и Астерия Каппадокийца, которые, по его словам, уступив насилию мучителей, вдалились в эллинство, а потом, вняв внушениям учителя, обратились к покаянию и оплакали свое падение. Говорит он еще, что из упомянутых епископов Антоний и Леонтий сохранили благочестие неповрежденным; а Евсевий, Марий и Феогнас, хотя Никейским Собором и были совращены, но потом снова возвратились к своему мнению. Марий, тогда же исправив свои мысли, уклонился потом в другую нелепость, равно как и Феогнас. Он думал, будто Бог и до рождения Сына был Отцом, потому что имел силу родить Его. Также и Астерий

¹ См.: *Vaganay L. Initiation à la critique textuelle neotestamentaire.* Paris, 1934. P. 96.

извратил свое учение, что Сын есть неизменный образ существа Отчего»¹. Кроме того, к этому сообщению Филосторгия можно прибавить еще одну фразу из послания Ария к Евсевию Никомидийскому, где этот еретик называет епископа «солукианистом» (*συλλουκιανιστὰ ἀληθῶς Εὐσέβιε*)², то есть соучеником по школе святого Лукиана.

1. Евсевий Никомидийский

Из перечисленных Филосторгием учеников святого Лукиана многие в той или иной степени поддерживали Ария. Среди них, конечно, наиболее выделяется Евсевий Никомидийский (ум. 341–342) — архиерей весьма влиятельный и изворотливый политик. Именно к нему, «большому интригану», по выражению Л. Дюшена³, которому удалось переместиться с Веритской (Бейрутской) кафедры на Никомидийскую (одну из главных на греческом Востоке), и обратился Арий, «обиженный» святителем Александром Александрийским, — и нашел здесь опору и поддержку. Согласно святому Епифанию, Евсевий, живший с Лукианом в Никомидии (*ἄμα Λουκιανῶ ἐν Νικομηδείᾳ συμβεβιωκῶς* — это, скорее всего, неточность святого Епифания, хотя не исключено, что святой Лукиан бывал в Никомидии), оказал Арию гостеприимство на достаточно продолжительный срок (*χρόνῳ ἰκανῶ*), ибо совокупно с Леонтием, будущим епископом Антиохийским, и другими

¹ *Георгий Пахимер*. История о Михаиле и Андронике Палеологах. *Патриарх Фотий*. Сокращение «Церковной истории» Филосторгия. Рязань, 2004. С. 368.

² Русский перевод послания Ария: *Феодорит, епископ Курский*. Церковная история. М., 1993. С. 36–37. Греческий текст: Athanasius Werke. Bd. III, 1. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites / Hrsg. Von H.-G. Opitz. Berlin; Leipzig, 1934. S. 3.

³ *Дюшен. Л.* История древней Церкви. Т. II. М., 1914. С. 89–90.

принадлежал к «вредоносному братству»¹. На Никейском Соборе Евсевий также защищал Ария, но потом все же подписал символ веры, правда несколько не изменив своих богословских взглядов². Св. Фотий на сей раз резюмирует Филосторгия следующим образом: «И он сознается, что в Никее все согласились с определением веры, кроме Секунда, епископа Птолемаидского, которому последовал и Феон, епископ Мармарикский. А все прочее собрание арианских вождей, как то: Евсевий Никомидийский, которого Филосторгий едва не обоготворяет, Феогнис Никейский, Марий Халкидонский и вся фаланга, присоединились к Собору; хотя единосущие, как он сам говорит, лукаво скрыли в слове “подобносущие” и приняли соборное определение только потому, что к этому предрасположены были убеждением сестры царя Константина, Констанции. Филосторгий еще говорит, что Секунд, отправляясь в ссылку, сказал Евсевию: “Евсевий! Ты подписался, чтобы не быть сосланным; но уверяю тебя Богом, что в течение года непременно будешь отведен в заточение”, и через три месяца после Собора, когда Евсевий открыто возвратился к своему нечестию, это предсказание Секунда о ссылке исполнилось над ним»³. Впрочем, из ссылки (он был отправлен в Галлию) Евсевий Никомидийский был возвращен вместе с Феогнисом в 328 году⁴. После этого Евсевий сразу же становится одним из главных инициаторов

¹ Русский перевод: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 4. М., 1880. С. 112. Греческий текст: *Ephanius* III. Panarion haer. 65–80. De fide / Hrsg. Von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1985. S. 156.

² См.: *Hefele Ch. J. Histoire des conciles d'après les documents originaux*. Т. I, pt. 2. Paris, 1907. P. 447–448.

³ *Григорий Пахимер*. Указ. соч. С. 362.

⁴ *Ortiz de Urbina I. Nicée et Constantinople*. Paris, 1963. P. 118–120. Согласно Сократу, возвращение Евсевия и Феогниса из ссылки было обусловлено тем, что они прислали «к главным епископам покаянную грамоту». *Сократ Схластик*. Церковная история. М., 1996. С. 37.

так называемой антินิกейской реакции, поставив себе целью среди прочего и восстановление в церковное общество осужденного на Никейском Соборе Ария. Последнее ему уже почти удалось осуществить, но Арий накануне торжества еретичествующих внезапно и постыдно умер¹. В конце царствования Константина и в начале правления Констанция Евсевий Никомидийский был одним из главных руководителей торжествующего догматического движения, получившего название «омийства»². Им он остался до самой смерти.

Если обратиться к богословским взглядам Евсевия Никомидийского, то они представлены главным образом в его послании к Павлину Тирскому, которое сохранилось в «Церковной истории» (I, 6) блаженного Феодорита³.

¹ См. описание этого торжества Евсевия и кончины Ария (умершего в отхожем месте) у Руфина: *Тюленев В. М.* Рождение латинской христианской историографии. СПб., 2005. С. 244–245. Хотя данное описание и не лишено, на наш взгляд, некоторых легендарных черт, в основе оно соответствует истине.

² См. суждение нашего церковного историка: «Известно, что уже на Тирском соборе, осудившем Афанасия Великого, главную роль играли арианские епископы Евсевий Кесарийский, Евсевий Никомидийский и другие. Естественно, что по смерти Константина (337) их партия получила первенствующее значение при дворе и государстве. К ней примкнули придворные евнухи и Евсевия, супруга Констанция. Отсюда легко сделать предположение, что Констанций, вполне находившийся под влиянием придворных, подчинился и влиянию арианства. Если это справедливо, то справедливо и другое предположение, что Констанций по своим воззрениям примыкал к группе Евсевия Кесарийского и Евсевия Никомидийского. Эту группу можно назвать омиством». Правда, отмечается, что точные догматические формулировки представителями омиства были выработаны позднее — лишь в 359 году. См.: *Самуилов В.* История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890. С. 3–4.

³ Русский перевод: *Феодорит, епископ Кирский.* Церковная история. С. 37–39. Мы исправляем его по греческому тексту: Athanasius Werke. Bd. III, 1. S. 15–17.

Основная часть послания представляет собой краткое изложение веры и гласит: «Мы никогда не слышали о двух Нерожденных (*οὔτε δύο ἀγέννητα*), никогда не учились и не веруем, что Единое (*ἓν*) разделяется на два или претерпело что-либо телесное. Но [мы веруем] в Одно Нерожденное (*ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον*), в Другое истинно от Него происшедшее, но не от сущности Его (*τὸ ὑπ' αὐτοῦ ἀληθῶς καὶ οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγονός*), поскольку естеству Нерожденного Оно вовсе не причастно и имеет бытие не из сущности Его, но произошло как совершенно другое, по естеству и силе (*γεγονός ὁλοσχερῶς ἕτερον τῇ φύσει καὶ τῇ δυνάμει*) став по совершенному подобию расположения и силы Создавшего (*πρὸς τελείαν ὁμοιότητα διαδέσεως τε δυνάμεως τοῦ πεποιηκότος*). Мы веруем, что начало Его не может быть выражено словом и неизъяснимо мыслью не только людей, но оно непостижимо и для [существ] превыше людей. Мы это говорим, руководствуясь не собственными умствованиями (*λογισμοὺς*), но научившись этому из Священного Писания. [Отсюда] мы узнали, что [Сын] сотворен, основан и рожден сущностью, неизменяемой и неизреченной природой по подобию Создавшего Его (*ὁμοιότητι τῇ πρὸς τὸν πεποιηκότα*), как и Сам Господь говорит: *Бог созда Мя начало путей Своих, и прежде век основа Мя, прежде же всех холмов раждает Мя* (См. Притч. 8, 22–25). Если бы Он был из Него (Отца. — А. С.), то есть от Него, как часть Его, или из истечения сущности (*ἐξ ἀπορροῆας τῆς οὐσίας*) Его, то не назывался бы ни сотворенным, ни основанным... Ибо то, что имеет бытие из Нерожденного, не могло быть сотворенным или основанным ни другим, ни им самим, поскольку изначально является Нерожденным. Если же то, что Он называется рожденным, дает некоторое основание думать, будто Он произошел из Отчей сущности и имеет вследствие этого тождество естества (*τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως*) [с Отцом], то мы знаем, что слово “рожденное” (*τὸ γεννητὸν*) прилагается Писанием не к Нему одному, но и к [другим существам], которые

по природе во всем неподобны (*ἀπὸ τῶν ἀνομοίων αὐτῷ κατὰ πάντα τῇ φύσει*) Нерожденному». Сославшись на Ис. 1, 2, Втор. 32, 18 и Иов. 32, 28, Евсевий продолжает: «Здесь говорится не то, что природа произошла из природы, но что рождение каждой [твари] произошло по воле Бога. Ибо из сущности Его нет ничего, а все произошло по воле Его, каждое так, как произошло. Ибо Он — Бог, а [из тварей] одни будут подобными благодаря Слову, существу по подобию Его, а другие произошли по произволению Его¹. Все произошло через Слово от Бога, все — от Бога»². Кроме того, святитель Афанасий сохранил еще один маленький фрагмент из другого послания: «Евсевий же Никомидийский, превзойдя прочих, писал Арию: “Прекрасно мудрствуя, желай, чтобы все так мудрствовали. Ибо всякому явно, что сотворенного не было, пока [ничто] не [было] приведено в бытие” (*τὸ πεποιημένον οὐκ ἦν πρὶν γενέσθαι*). Приведенное же в бытие (*τὸ γενόμενον*) имеет начало бытия»³.

Таковы догматические воззрения Евсевия Никомидийского. Они важны преимущественно в том плане, что он был душой антиохийской реакции (представленной преимущественно так называемыми омиями, то есть «подобносущниками»), вследствие чего сторонники этого движения стали именоваться евсевянами (*οἱ περὶ Εὐσέβιου*)⁴. Иногда их характеризуют так: «Группу евсевян нельзя было назвать ни арианской, в смысле Ария, ни православной

¹ Перевод гипотетичный: *ὁ μὲν γὰρ Θεός, τὰ δὲ πρὸς ὁμοίότητα αὐτοῦ λόγῳ ὁμοία ἐσόμενα, τὰ δὲ κατ' ἐκουσιασμὸν γενόμενα*. В старом русском переводе: «Ибо Творец есть Бог, а твари созданы подобными Ему по разуму, созданы Его произволением».

² Фраза также несколько смутная: *τὰ δὲ πάντα δι' αὐτοῦ ὑπὸ Θεοῦ γενόμενα, πάντα δὲ ἐκ τοῦ Θεοῦ*.

³ *Свт. Афанасий Великий*. Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской, 17 // *Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. III. М., 1994. С. 112.

⁴ См. *Simonetti M. La crisi ariana nei IV secolo*. Roma, 1975. P. 33.

в духе Афанасия; первое она открыто осуждала, второе же считала подозрительным и избегала его. В учении о Сыне Божиим ее характерной чертой было отсутствие определенности, своего терминологического отличия, которое выделяло бы ее из других догматических партий, как, например, выделял никейцев термин «единосущный», она не имела; она излагала свою веру в широких бесцветных терминах, большую часть заимствованных из традиционного доникейского богословского языка и допускавших различное толкование»¹. Также иногда указывается, что Евсевия Никомидийского нельзя определять как арианина, ибо между позициями «строгих ариан» и евсевиян существовали серьезные различия². И в самом деле, определенные различия существовали: например, у Евсевия нет столь скандальных арианских формулировок, как та, что Сын произошел из «не-сущего» (*ἐξ οὐκ ὄντων*), или что «было [время], когда Его не было» (*ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*). Однако эти различия не носили принципиального характера, поскольку, как то верно констатировал Д. Лебедев, вся аргументация Евсевия Никомидийского «такова, что с нею вполне согласен был и Арий. Вся полемика Евсевия направлена против учения о Сыне Божиим как «нерожденном» или рожденном из сущности Отца»³. Использование Притч. 8, 22–25 — места из Ветхого Завета, ключевого в арианских спорах⁴, —

¹ *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). М., 1995. С. 288–289. Лишь в самом конце 50-х — начале 60-х годов «омии» определились терминологически более точно.

² *Luibheid C.* The Arianism of Eusebius of Nicomedia // *The Irish Theological Quarterly*. Vol. 43. 1976. P. 3–23.

³ *Лебедев Д.* Евсевий Никомидийский и Лукиан (К вопросу о происхождении арианства) // Отд. выпуск из богословского «Вестника». Сергиев Посад, 1912. С. 14–15.

⁴ См. *Young F. M.* *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge, 1997. P. 37.

у Евсевия Никомидийского и Ария было тождественным. Это ветхозаветное высказывание употребляли в своей триадологии и доникейские богословы, сближая *творение* (*create*) и *рождение* (*generare*) Премудрости, то есть Слова и Сына Божия, но они понимали *create* в смысле *generare*. Арий же и Евсевий Никомидийский, наоборот, интерпретировали *generare* в смысле *create*¹. Поэтому можно сделать вывод, что Евсевий Никомидийский достаточно ясно выражал именно арианские еретические взгляды и его близость к Арию объясняется не только (и даже не столько) дружественными личными отношениями, сколько общностью догматических воззрений (то есть заблуждений).

2. Астерий Софист

Из других упомянутых Филосторгием учеников святого Лукиана выделялся как богослов еще Астерий. Он был весьма известным писателем и личностью неординарной. Блаженный Иероним характеризует его так: «Астерий, философ арианской секты, написал в царствование Констанция толкования на Послание к Римлянам, на Евангелия и Книгу псалмов и многие другие сочинения, которые весьма усердно читаются людьми, принадлежащими к его партии»². Достаточно подробно говорит об Астерии и святитель Афанасий: «Некто же Астерий из Каппадокии, многоглавый софист, один из последователей Евсевиевых (*εἰς ὧν τῶν περὶ Εὐσεβίου*), поелику в прежнее гонение при деле Констанциевом принес жертву и не мог быть введен в клир, то, с согласия последователей Евсевиевых и в угодность им, пишет сочинение

¹ См. *Simonetti M.* Stude sull'arianismo. Roma, 1965. С. 9–87.

² Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. Киев, 1910. С. 305.

(*συνταγματίον*), равняющееся по дерзости его жертвоприношению, потому что приравнял в нем ко Христу, даже предпочел Ему, гусеницу и саранчу и говорит, что, кроме Христа, есть в Боге иная Премудрость, Зиждительница Христа и мира (*τὴν τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ κόσμου δημιουργικήν*), Он обошел сирийские и другие церкви по распоряжению евсевиан, чтобы, однажды решившись отречься, и теперь ему дерзко восставать против истин. Так на все продерзливый человек проникал в места, ему не дозволенные, и, сидя на месте клириков, читал всенародно свое сочинение, хотя иные и негодовали на него»¹. Примерно в том же духе выдержано и сообщение Сократа: «Некто Астерий в Каппадокии занимался софистикой и потом, оставив ее, объявил себя христианином и начал писать сочинения, которые донныне существуют и в которых содержится учение Ария, то есть что Христос есть Сила Божия (*Θεοῦ δύναμιν*, подобно тому как у Моисея силою Божией называется саранча, гусеница и другие подобные сим творения. Астерий часто беседовал и с епископами, особенно же с теми из них, которые не отвергали мнений арианских, даже бывал на соборах, стараясь получить епископство в каком-либо городе. Но священства (*ιερωσύνης*) он не достиг, потому что во время гонения принес жертву, а между тем, ходя по городам Сирии, читал везде написанные им сочинения (*λόγους*)»². Как Сократ, так и Созомен³ еще указывают, что Астерий был одним из главных оппонентов Маркелла Анкирского.

¹ *Свт. Афанасий Великий*. Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской, 18 // *Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. III. С. 113–114. Греческий текст: PG. Т. 26. Col. 713.

² *Сократ Схоластик*. Церковная история. С. 59. Греческий текст: *Socrate de Constantinople. Histoire ecclésiastique*. Т. I / Ed. par P. Maraval et P. Perichon // *Sources chrétiennes*. Paris, 2004. № 477. P. 248–250.

³ *Церковная история Эрмия Созомена Саламинского*. СПб., 1851. С. 159.

Впрочем, конкретных фактов жизни Астерия известно немного¹. Родился он, скорее всего, между 260 и 280 годами, и родиной его была Каппадокия. Наверное, где-то в конце III века он обратился в христианство, и, возможно, какую-то роль (не исключено, что главную) в этом сыграл святой Лукиан, школу которого он посещал. При гонениях Диоклетиана Астерий был схвачен и заключен в темницу; здесь он, не выдержав суровых условий, а возможно, и пыток, отрекся от Христа и принес жертву. Вскоре он, правда, покаялся и вновь был принят в церковное общение, однако вероотступничество навсегда закрыло для Астерия возможность рукоположения². Даже заступничество и покровительство

¹ См. предисловие к изданию: *Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente / Einleitung, kritischer Text. Übersetzung und Kommentar* von M. Vinzent. Leiden; N.Y.; Köln, 1993. S. 20–32. Об Астерии см. также: *Hanson R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy. 318–381.* Edinburgh, 1992. P. 32–41; *Dienhard J. T. Contra Marcellum. Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology.* Washington, 1999. P. 89–101.

² Согласно десятому правилу Никейского Собора, «если кто из падших произведен в клир по неведению или произведшие о том не знали, это не ослабляет силы правила церковного, ибо таковые по дознании извергаются из священного чина». По изъяснению православного канониста, «не устоять во время гонения и стать отступником — разумеется, серьезное преступление; клирики, попавшие в такое положение, лишаются священного чина. Что же до мирян, то для них устанавливается длительный период покаяния в соответствии со степенью их вины. Во всяком случае, такого рода падение рассматривается в качестве препятствия к поставлению, именно этот момент и стремились пояснить отцы Никейского Собора. Напротив, падшие из оглашенных могут после крещения становиться священнослужителями, если окажутся достойными, поскольку грехи, совершенные до крещения, не принимаются во внимание. Следует отметить также, что преступление и, соответственно, препятствие к рукоположению возникают лишь тогда, когда внешний акт, обозначающий вероотступничество, совершен был добровольно» (*Петр (Л'Юилье), архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов.* М., 2005. С. 130–131).

могущественного Евсевия Никомидийского не позволило Астерию преодолеть каноническое препятствие, хотя, судя по свидетельствам источников, он жаждал стать епископом. Тем не менее Астерий и будучи мирянином пользовался большим влиянием среди омиев. С точки зрения богословской (и философской) он был одним из ведущих идеологов этого догматического движения. Не случайно, что Маркелл Анкирский, один из ярких защитников Никейской веры, который, к сожалению, в полемике с арианами перешел должные пределы православной «акривии», вследствие чего и был заклеямен своими оппонентами как савеллианин¹, в качестве главного идейного противника имел именно

¹ О роли Маркелла в догматических спорах IV века см.: *Gericke W. Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologie und Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochenische Theologie und zum Neuen Testament.* Halle, 1940. S. 1–27. См. также его характеристику: «...совершенно своеобразное положение в ряду современных богословских писателей-староникейцев занимает Маркелл Анкирский, по складу и характеру своих воззрений словно каким-то чудом перенесшийся из II или начала III века в половину IV столетия, совершенно не затронутый тем прогрессивным движением церковной догматики, какое она успела сделать со времен Иринея или Ипполита. Отсюда непонятный и непонятый современниками Маркелл навлек на себя целую бурю обвинений во всевозможных ересьях и со стороны ариан, и со стороны позднейших защитников Никейского символа (Василий Великий и прочие каппадокийцы), заклеяменный и как «новый иудей», и как «савеллианин», покинутый (правда, на время) и своими давними друзьями (например, Афанасием), Маркелл и в позднейшей церковно-исторической литературе представляется как в высшей степени загадочный (с точки зрения правоверия) тип богословского мыслителя, хотя главная вина этого злополучного богослова заключалась не столько в еретическом существовании его воззрений, сколько в их анахронизме, в характере самой концепции его богословствования, значительно приближающейся к Иринею, но в IV веке, после богословской отчетливости оригенизма, казавшейся более чем подозрительной» (*Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование.* Сергиев Посад, 1908. С. 198–199).

Астерия¹. Таким же противником он был и для святителя Афанасия Великого.

Именно святитель Афанасий упоминает о небольшом сочинении (*συνταγματίον* — «книжище») Астерия, название которого нам неизвестно. Можно предполагать, что в нем автор изложил основные моменты своего учения. Кроме того, в источниках сохранились сведения, что Маркелл Анкирский полемизировал с еще одним сочинением Астерия, написанным в защиту послания Евсевия Никомидийского к Павлину Тирскому. Иногда исследователями высказывается предположение, что оба сочинения Астерия являются единым произведением, но эта точка зрения встречает возражение у других ученых. О прочих сочинениях этого еретика, о которых сообщает блаженный Иероним, ничего не известно. В целом же от всего литературного наследия Астерия сохранились лишь фрагменты (около 80)², по которым, тем не менее, можно восстановить основные черты его богословского мировоззрения (вернее, заблуждения)³.

Исходным пунктом всех догматических построений Астерия является определение Бога как *ἀγένητον*, то есть как «Несозданного» (или «непроисшедшего») и одновременно «Нерожденного», поскольку для Астерия «рождать» (*γενῆαι*) и «происходить» (*γίγνεσθαι*) были синонимами, так же как «делать» (*ποιεῖν*) и «творить» (*κτίζειν*). Опираясь на такой терминологический постулат, Астерий высказывается следующим образом (фр. 2): «Несозданное есть то, что не сотворено, но является вечным». Кроме

¹ См. предисловие к изданию: *Markell von Ankyra. Die Fragmente der Brief an Julius von Rom / Hrsg., Engeleiter und übersetzt von M. Vinzent. Leiden; N.Y.; Köln, 1997. P. XXVI–XXXII.*

² Мы ориентируемся на упомянутое издание: *Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente. S. 82–141.*

³ Подобную довольно стройную реконструкцию произвел М. Винцент. Там же. S. 38–71. См. также: *Hanson R. P. C. P. cit. C. 32–41.*

того, им утверждается (фр. 4): «Несозданное есть то, что не имеет причины [Своего] бытия, но Само является для тварей (τοῖς γενητοῖς) причиной их возникновения (αἴτιον εἰς τὸ γενεσθαι)». Естественным следствием этого утверждения представляется тезис (фр. 3), что нет двух несозданных. Между Богом как «Несозданным» и миром лежит непроходимая пропасть («онтологическое зияние»). Астерий даже уточняет, что сам мир возник из воли Божией и «первоначальной тварью» был Сын, появившийся как Посредник для создания прочих тварей. На сей счет Астерий изрекает (фр. 26): «Бог всяческих, возжелав создать тварную природу, видел, что она не может быть причастной ничем не умаляемой (беспримерной, чистой) руке Божией и Его зиждительной Силе, а поэтому первоначально производит и творит (ποιεῖ καὶ κτίζει) только одного Единого и называет Его Сыном и Словом, чтобы при Его посредничестве могли быть приведены в бытие и все [прочие твари]». Иными словами (фр. 27–28), один только Сын произошел от Единого Бога, а другие твари — от Сына как от Помощника. Высказывая подобные положения, Астерий стремился использовать лексические стереотипы, восходящие к Новому Завету и уже глубоко укоренившиеся в христианском веросознании. Например, он говорит: «...иной есть Отец, породивший из Себя Единородное Слово, *Рожденное прежде всякой твари* (см. Кол. 1, 15), Единый — Единого, Совершенный Совершенного, Царь Царя, Господь Господа, Бог Бога, неотличный Образ сущности, воли, силы и славы [Отчей]». Но подобные общепринятые христианские выражения служили лишь маскировкой неправомысленных взглядов Астерия. В частности, Кол. 1, 15 он толкует так (фр. 25): «Если [Сын есть] Рожденный прежде всякой твари, то ясно, что Сам Он также является одной из тварей». Причем Астерий уточняет (фр. 23): Сын «есть Один из созданных и Один из умных естеств. И как солнце среди зримых [вещей], будучи одним из являемых (τῶν

φαινομένων), по повелению Создателя светит всему миру, так и Сын, будучи одним из умных естеств, Сам освещает и озаряет всех, [пребывающих] в умном мире». Конечно, по мнению Астерия (фр. 31), Сын выделяется из прочих тварей, ибо Он Один непосредственно причаствует (*μετέχει*) Отцу, а все остальные твари причаствуют уже Ему как Сыну. В связи с этим Астерий признает (фр. 32), что есть только один Бог Слово, а словесных (разумных) существ множество; одна сущность и природа Премудрости, а мудрых и добрых (*καλά*) — множество. Однако при всем этом Сын принадлежит не сфере Божественного бытия, а относится к бытию тварному, Астерий на сей счет высказывается однозначно (фр. 34): Слово «есть тварь (*κτίσμα*) и [одно] из созданных; Оно научилось созидать от Бога [Отца] как от Учителя и Художника (*παράδιδασκάλου καὶ τεχνίτου*) и таким образом послужило научившему Богу». Что же касается Святого Духа, то сохранившиеся фрагменты Астерия мало что сообщают о его пневматологии. Он только ссылается на Ин. 15, 26, замечая (фр. 59), что Дух исходит от Отца; вероятно, подразумевается, что такое исхождение Духа следует за творением (рождением) Сына. Само собою разумеется, что внешне Астерий старается придерживаться общехристианского и освященного церковным Преданием учения о Святой Троице. Поэтому он утверждает (фр. 60–61), что Отец есть подлинно Отец, Сын подлинно Сын, а Святой Дух подобным же образом (*ὡσαύτως*). И вообще, есть три Ипостаси. Однако это было чисто внешним исповеданием Троицы, которое внутренне являлось полностью антиправославным, поскольку, по словам Астерия (фр. 63), «Христос не есть истинный Бог. Если и называется “Богом”, то не истинным, а по причастию благодати (*μετοχῇ χάριτος*); как и все другие, Он только по имени называется «Богом». Как все [твари] инородны и чужды Богу по сущности, так и Слово инородно и чуждо во всем сущности Отчей, поскольку

Оно собственно принадлежит созданным и сотворенным [существам], будучи одним из них, ибо есть тварь, произведение (*ποίημα*) и [дело рук Божиих] (*ἔργον*)».

Таким образом, намеченная во фрагментах система Астерия является глубоко чуждой всему православному мироощущению. Его иногда называют «самым оригинальным мыслителем» среди ариан первого поколения¹. Иначе говоря, Астерий, как Арий и другие ариане, стремился выразить христианскую Благою весть в понятиях платонической онтологии², то есть пытался влить новое вино в ветхие мехи. Кроме того, у Астерия прослеживается и тот сотериологический принцип, который характерен для самого Ария и его прочих единомышленников; спасение человека как падшей твари возможно только посредством твари, то есть Христа³. Один фрагмент Астерия (фр. 41) намекает на указанный сотериологический принцип; здесь говорится: «Сын и Отец — одно (см. Ин. 10, 30) и также Отец в Сыне, а Сын в Отце (см. Ин. 14, 10), как мы можем быть в Нем». Далее, сославшись на Ин. 17, 11, 20–23), он замечает: «Если как мы в Отце бываем единым, так и Он и Отец едино суть и Он есть во Отце, то почему вы из Его слов *Сын и Отец одно и Я в Отце и Отец во Мне* называете Его принадлежащим к сущности Отчей и подобной ей (*ἴδιον καὶ ὁμοιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας*)? Ведь тогда и нам должно быть принадлежащими к сущности Отца, либо если Он чужд этой сущности, то и мы чужды ей». Названный арианский принцип вступал в непримиримое противоречие с православным

¹ *Kopceck Th. A. A History of Neo-Arianism. Cambridge (Mass.), 1979. P. 29.*

² См.: *Ricken F. Zur Rezeption der platonische Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios // Theologie und Philosophie. Bd. 53. 1978. S. 337–343.*

³ См. *Gregg R. C., Groh D. E. Early Arianism — A View of Salvation. Philadelphia, 1981. P. 1–76.*

учением о спасении, одним из наиболее ярких выразителей которого был святитель Афанасий Великий. Согласно учению Александрийского святителя, «если бы Искупителем было тварное существо, то обновление искупленных было бы невозможно. Освободиться от свойств конечной и тленной природы и получить участие в свойствах Божественной жизни можно только вследствие тесного соединения с Божеством, Которое Своим присутствием истребляет все недостатки конечного и дает в причастие твари Самого Себя. Утверждать, что человеческая природа может обожиться без Бога, действием одной, хотя бы и самой совершенной, твари, значило бы допустить *contradictio in adjecto* [противоречие в определении]. Так как все религиозные упования святителя Афанасия сосредоточивались на идеале обожения, то он жаждал метафизического общения с Самим Богом. Признать справедливость арианства для него было равносильно тому, чтобы отказаться от самого возвышенного и обаятельного в христианских упованиях»¹. Поэтому святитель Афанасий и был непримиримым противником Астерия, ниспровергающим все диалектические хитросплетения этого софиста.

3. Прочие ученики святого Лукиана

Из перечисленных Филосторгием учеников святого Лукиана можно указать еще на Евдоксия, также игравшего значительную роль в церковных событиях IV века; сведения об этой личности разбросаны по многим источникам, но они часто отрывочны и скудны, а поэтому хронологию

¹ Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского // Попов И. В. Труды по патрологии. Т. I. Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 95.

жизни Евдоксия не всегда удается восстановить с точностью¹. Известна дата его кончины (370), но неизвестна дата рождения. По этому поводу А. И. Сагарда замечает: «Когда он родился, неизвестно; однако есть основания сомневаться в достоверности Филосторгия, что он был учеником мученика Лукиана. В 311 году, когда Лукиан пострадал, Евдоксию вряд ли было больше 10 лет»². К сожалению, этих «оснований» русский патролог не приводит, и возникают сомнения в их наличии. На наш взгляд, вполне вероятно, что Евдоксий родился где-нибудь в конце 80-х годов III века, а поэтому молодым человеком мог учиться у святого Лукиана. Как сообщает святитель Фотий, «Филосторгий говорит, что по смерти Антиохийского епископа Леонтия единомышленники его перемещают из Германики и возводят на престол Антиохии Евдоксия. Евдоксий был арианского образа мыслей, кроме того только, что, под влиянием сочинений Астерия, признал подобосущие. Да и то соеретики, отвлекая его от сего учения, склонили наконец к иносуцию. Изображая Евдоксия человеком кротким, благонравным и вообще способным, Филосторгий чрезвычайно порицает его за малодушие. Отец его, по имени Кесарий, родом был из Арависса, города Малой Армении, и хотя увлекался пристрастием к женщинам, тем не менее, однако же, скончался мученической смертью, очищающей от скверны и ведущей к венцам подвижничества»³.

Исходя из этого свидетельства, можно предположить, что родиной Евдоксия, как и его отца, была Армения. Если он учился у святого Лукиана в Антиохии, то, вероятно, здесь затем и остался, вскоре примкнув к арианствующим.

¹ Данная хронология кратко представлена в энциклопедической статье: *Simonetti M. Eudossio // Dizionario patristico e di antichita cristiane. Vol. I. Casale Monferrato, 1983. P. 1274.*

² *Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по patroлогии. СПб., 2004. С. 927.*

³ *Георгий Пахимер. Указ. соч. С. 386.*

У святителя Афанасия есть сообщение, что святитель Евстафий Антиохийский не принял в клир «за нечестие» некоторых лиц, но их, после изгнания святителя Евстафия, «не только ввели в Церковь, но и весьма многих из них поставили епископами, чтобы иметь их соумышленниками». Среди них он называет и Евдоксия Германикийского¹.

Когда Евдоксий был рукоположен во епископа, не ясно, но это, скорее всего, после 328 года — года изгнания святителя Евстафия и начала «антиникейской реакции». Относительно города, где Евдоксий был епископом, блаженный Феодорит говорит: «Город Германикия, лежащий на границе Каппадокии с Киликией и Сирией, принадлежал к так называемой Евфратской епархии»². Правда, иногда предполагают, что Евдоксий был епископом другой Германикии — в Армении³, но серьезных доводов в пользу этой гипотезы не приводится. В качестве Германикийского епископа Евдоксий участвовал в Антиохийском соборе 341 года, но о его роли здесь ничего не известно. Но на Сердикском соборе 343 года он уже является одним из ведущих архиереев партии евсевиан, то есть омиев⁴. И не случайно у Сократа имеется такое упоминание о Сердикском соборе: «Спустя три года восточные епископы опять съехались на собор и, составив новое исповедание веры, послали его в Италию с тогдашним епископом Германикии Евдоксием, Мартирием и Македонием, епископом Мопсуэтским в Киликии»⁵. Речь идет о так называемом «Пространном изложении веры» (или «Многострочном изложении веры»), составленном восточными епископами

¹ *Свт. Афанасий Великий*. Послание к монахам, повсюду пребывающим, о том, что сделано арианами при Констанции (История ариан), 4 // *Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. 2. М., 1994. С. 108.

² *Феодорит, епископ Кирский*. Церковная история. С. 100.

³ *Hanson R. P. C.* Op. cit. P. 585.

⁴ *Hefele Ch. J.* Op. cit. P. 744.

⁵ *Сократ Схоластик*. Церковная история. С. 79.

(преимущественно омиийского толка). Суть этого исповедания сводится к следующему: «Сын признается “Богом по природе совершенным и истинным”, подобным во всем Отцу (*τῷ πατρὶ κατὰ πάντα ὅμοιος*), имеющим одно с Ним достоинство Божества и совершенное согласие *царства*, и вместо “три Ипостаси” — более доступное западной мысли выражение “три Лица”»¹. Естественно, Евдоксий разделял это исповедание, и оно определяло основные черты его догматических воззрений. Возможно, он участвовал и в первом Сирмийском соборе 351 года, хотя об этом нет конкретных и достоверных сведений.

Следующий этап жизни Евдоксия связан с тем, что по смерти Леонтия он становится Антиохийским епископом (357). Блаженный Феодорит сообщает об этом следующее: «Предстоятель Германикийской церкви Евдоксий, узнав о смерти Леонтия, немедленно отправился в Антиохию, захватил епископскую кафедру и начал, подобно дикому вепрю, опустошать этот вертоград Божий. Он уже не скрывал, подобно Леонтию, своего злонавия, но с открытым неистовством восставал против апостольского учения и осмелившихся противоречить себе поражал всевозможными бедствиями. В то время в Анкире, митрополии Галатийской, кормило правления церковью держал преемник Маркелла, Василий, а в Севастии, главном городе Армении, правил Евстафий. Узнав о противозаконных делах и неистовстве Евдоксия, эти епископы письменно раскрыли его преступления царю Констанцию, который находился еще в западных частях империи и, истребив тиранов, исправлял произведенные ими беспорядки. Они были любимы царем и, по своей достохвальной жизни, имели перед лицом его особенно великое дерзновение»².

¹ Спасский А. А. Указ. соч. С. 332.

² Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. С. 106–107. Созомен добавляет еще несколько деталей: сразу после кончины Леонтия

Это сообщение блаженного Феодорита о бесчинии, учрежденном Евдоксием в Антиохии, связано с тем, что он начал тесно сближаться с аномеями Аэцием и Евномием¹. Данное сближение сразу же поставило Евдоксия в жесткую оппозицию к омиусианам, возглавляемым Василием Анкирским (отсюда их иногда называли василианами), которые, по сути дела, представляли собой православное догматическое движение, отличаясь от никейцев только непризнанием пока еще шокирующего их термина «единосущный»². Вскоре после узурпации Антиохийской

«под тем предлогом, что тамошняя церковь нуждается в попечении, Евдоксий стал просить царя (Констанция. — А. С.) об отпуске себя в Сирию и, получив его соизволение, поспешно отправился в Антиохию. Прибыв туда, он не стал искать согласия ни у Георгия, епископа Лаодикийского, ни у Марка Арефузского, как главнейших тогда сирийских епископов, ни у других, имевших право рукоположения, но присвоил себе Антиохийскую епископию. Говорят, что Евдоксий поступил так согласно с мыслию царя, при содействии придворных евнухов, которые вместе с Евдоксием принимали учение Аэция и почитали Сына неподобным Отцу. Овладев таким образом Антиохийской церковью, он сделался еще дерзновеннее и начал уже явно защищать эту ересь» (Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 247–248). Данное свидетельство явно указывает на то, что поставлению Евдоксия на Антиохийскую кафедру предшествовала какая-то интрига в правящих верхах ромейской державы.

¹ *Korescek Th. A. Op. cit.* P. 15–153. Такое сближение проявляется, помимо прочего, и в том, что Евдоксий, по сообщению Филосторгия (с. 380), рукоположил Евномия в диаконы.

² Ср. одно высказывание святителя Афанасия: «С теми, которые принимают все прочее из написанного в Никее, сомневаются же только в речении *единосущность*, надобно обходиться не как с врагами, и мы не восстаем против них, как против ариан и противоборствующих отцам, но рассуждаем, как братья с братьями, имеющими ту же с нами мысль и только сомневающимися об именовании. Ибо исповедующие, что Сын от сущности Отчей и не от иной ипостаси, что Он не тварь и не произведение, но преискреннее по естеству рождение и вечно присущ Отцу как Слово и Премудрость, не далеки и от того, чтобы принять это речение: *единосущный*. Таков Василий Анкирский, писавший о вере» (*Свт. Афанасий Великий. Послание о соборах, бывших в Аримине*

кафедры Евдоксий созвал здесь собор (358)¹. Созомен об этом соборе говорит так: «Составив в Антиохии собор со своими единомышленниками, в числе которых были Акакий, епископ Кесарии Палестинской, и Ураний Тирский, он вместе со словом “подобосущный” отверг и слово “единосущный” под тем предлогом, что и западные епископы то же сделали»². Однако гонимые Евдоксием омиусиане на некоторое время завоевали благорасположение Констанция, и маятник качнулся в другую сторону в 358 году. Евдоксий был отправлен в ссылку на родину в Армению³. Впрочем, царская немилость продолжалась недолго: хотя на Селевкийском соборе 359 года Антиохийским епископом решено было рукоположить некоего Анниана, но он даже не приступил к своему служению, как его тут же сослали. Евдоксий, отказавшись от своих прежних единомышленников-аномеев, примкнул опять к более умеренной арианствующей партии, возглавляемой Акакием Кесарийским (омиям), и как бы в награду за это стал епископом Константинопольским в 360 году⁴. Он им оставался до самой своей смерти в 370 году, завоевав расположение императора Валента, которого собственноручно крестил⁵.

Италийском и в Селевкии Исаврийской, 41 // *Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. III. С. 146–147).

¹ *Hefele J.* Op. cit. P. 903.

² Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 248. Ср. замечание В. В. Болотова: «Возведенный на Антиохийскую кафедру, Евдоксий энергично принялся очищать свой клир от васириан, сделал даже попытку восстановить Аэтия в диаконском сане и начал поставлять в иерархические степени лиц совершенно арианских убеждений» (*Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 74).

³ *Hanson R. P. C.* Указ соч. P. 357.

⁴ Довольно подробный обзор событий этого периода см.: *The Church in the Christian Roman Empire / Ed. by J. B. Palanque etc. Vol. I. London, 1949. P. 204–214.*

⁵ См. у блаженного Феодорита: «Сделавшись сперва сама добычею арианского обмана, жена Валента увлекла за собою мужа, и Валент

Такова жизнь этой глубоко несимпатичной личности, игравшей столь значительную роль в церковных событиях своего времени. Что же касается Евдоксия как церковного писателя и богослова, то на этом поприще он не проявил особых талантов. Есть известие, что он написал «Слово о Воплощении» и несколько других сочинений, но от них сохранились только небольшие фрагменты¹. Судя по всему, Евдоксий был любителем богословских эпатажей. Так, на Селевкийском соборе 359 года, на котором присутствовал святитель Иларий Пиктавийский, «публично были прочтены выдержки из проповедей Евдоксия Антиохийского, в которых выяснялось, что Отец не всегда был Отцом, потому что не было Сына, что если Он — Отец, то нужно допустить у него существование жены и все подробности семейственного рождения, что между Отцом и Сыном связь по имени, а не по природе, что чем больше Сын стремится познать Отца, тем недоступнее становится для Него Отец»². Подобный же характер носит и эпизод, описываемый Сократом: «По восшествии на Константинопольский престол Евдоксий прежде всего высказал пресловутую свою мысль, что Отец не чтителен, а Сын чтителен. Когда же по этому случаю произошло смятение, он сказал: “Не смущайтесь моим выражением, ибо Отец не чтителен, поскольку никого не чтит, а Сын чтителен, поскольку чтит Отца”. Как скоро Евдоксий сказал это, смятение, конечно, прекратилось, зато вместо смятения по всей церкви распространился смех. Об этом изречении Евдоксия

вместе с нею впал в одну и ту же бездну богохульства. Вождем и тайно-совершителем у него был Евдоксий, который тогда еще держал кормило Константинополя и не управлял кораблем, а потоплял его» (*Феодорит, епископ Кирский*. Церковная история. С. 149).

¹ К сожалению, нам недоступно издание этих фрагментов: *Tetz H. Eudoxius-Fragmente // Studia Patristica. Vol. III. 1961. P. 314–323.*

² *Попов И. В. Труды по патологии. Т. I. С. 431.*

и доселе вспоминают со смехом. Вот какими софизмами занимались и разделяли Церковь ересеначальники»¹. То, что в русском переводе передается как «не чтителен», в греческом тексте обозначается *ἀσεβής* — словом, имеющим обычно значение «нечестивого, безбожного», хотя иногда и подразумевающим смысл «не почитающий»; соответственно, и слово *εὐσεβής* обыкновенно значило «благочестивый, набожный». Такого рода дешевая игра слов никак не могла, естественно, сочетаться с подлинным богословием.

В общей же борьбе догматических течений IV века Евдоксий колебался между омиями, то есть сравнительно умеренными арианами, и аномеями, то есть крайними арианами; но в конце концов он примкнул к первым. Для характеристики его богословских взглядов важно то, что ему принадлежит одна из классических формулировок арианской христологии: Сын воплотился, а не воочеловечился (стал плотью, а не человеком *σαρκωθέντα, οὐκ ἐνανθρώπησαντα*). Ибо Он не воспринял человеческой души, но стал плотью, так что Бог был явлен нам, людям, как через занавес. Поэтому [в Богочеловеке] нет двух природ (*οὐ δύο φύσεις*), ибо [Слово] не было совершенным человеком, но [Оно было] Богом во плоти вместо души (*ἀντὶ ψυχῆς Θεὸς ἐν σαρκί*), то есть было в целом единой (одной) природой по сочетанию (*μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν*)². Следовательно, Евдоксий, разделяя арианские заблуждения, являлся одним из первых христологических ересиархов, предвосхищая аполлинарианство и монофизитство.

¹ Сократ Схоластик. Церковная история. С. 125.

² См.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. I. London; Oxford, 1975. P. 244.

4. Святой Лукиан и арианство

Что же касается самого Ария, то, помимо приведенного выше его обращения к Евсевию Никомидийскому как к «солукианисту», у нас нет никаких свидетельств о его связи со святым Лукианом. Поэтому некоторые исследователи приходят к выводу, что факт обучения Ария у святого Лукиана нельзя доказать, хотя нельзя его и полностью исключить¹. Кроме того, указывается, что само выражение «солукианист», являющееся *haraх legomenon*, весьма неясно: во всяком случае, его невозможно понимать в смысле «богословского соученика у Лукиана», а скорее можно понимать в смысле общего почитания этого мученика². И вместе с тем, с легкой руки А. Гарнака, школу Лукиана многие ученые продолжают считать «материнским лоном (Mutterschoss) арианства», а его самого «Арием до Ария» (*der Arius vor Arius*)³. Это довольно распространенное среди протестантских исследователей и теологов представление проникло и в среду православных богословов⁴. При подобного рода констатациях обычно приводится такая генетическая схема ереси:

¹ См.: *Williams R.* Arius. Heresy and Tradition. London, 2001. P. 30–31.

² См.: *Brennecke H.* Ch. Lukian von Antiochien in der Geschichte des Arianischen Streites // *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993.* Berlin; N.Y., 1993. S. 177–186.

³ См.: *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. II. Darmstadt, 1964. S. 187.

⁴ См., например: *Romanides John, protopresbyter.* An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics. Rollinsford, 2004. P. 17–21. Указанное представление проникает и в компиляции учебного характера: «Учениками Лукиана были Арий и многие из его единомышленников. Поэтому его можно в каком-то смысле назвать основоположником арианства, которое в зародыше уже существовало в адопционистских тенденциях Павла Самосатского». Правда, далее делается оговорка (страдающая явным отсутствием логики): «Однако сам Лукиан был весьма уважаем при жизни, никто его в ереси не обвинял, он умер мучеником».

Павел Самосатский — святой Лукиан — Арий. Однако, не говоря уже о том, что святого Лукиана нельзя считать сторонником и учеником Павла Самосатского (см. выше), давно доказано, что их догматические воззрения не просто не совпадали, но и резко противоречили друг другу¹. Порой даже указанное научное (и духовное) заблуждение приводит к оценке святого Лукиана как «мученика сомнительной православности»². Естественно, что подобная оценка совершенно неприемлема с православной точки зрения³. Тем не менее можно констатировать, что мнение об Антиохийском пресвитере и мученике как об «Арии до Ария» не выдерживает критики и по той простой причине, что о догматических воззрениях святого Лукиана мы имеем весьма слабое представление. Если признать принадлежащим ему упомянутый выше «Символ веры», то он носит явно неарианский (и даже антиарианский) характер, а других точных данных относительно богословского мирозерцания святого Лукиана у нас нет. Правда, у святого Епифания имеется замечание, что «Лукиан и все лукианисты отрицают, что Сын Божий воспринял [человеческую] душу, предполагая восприятие Им одной

и числится в наших святцах» (*Дворкин А.* Очерки по истории Православной Церкви. Нижний Новгород, 2003. С. 150).

¹ См.: *Bardy G.* Paul de Samosate. Étude historique. Louvain; Paris, 1923. P. 400–411; *Loofs F.* Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Leipzig, 1924. S. 183–186.

² *Prestige G. L.* Fathers and Heretics. London, 1977. P. 104.

³ Поэтому отец Димитрий Лебедев считал, что поскольку Православная Церковь признает святого Лукиана в числе своих святых, то «на православных ученых лежит долг защиты православия Лукиана». Сам отец Димитрий разделяет то мнение, «что на Лукиане не лежит ответственность за все крайности арианской доктрины, возбудившей такой соблазн в Церкви и волновавшей ее более полувека, что его учение ближе к Православию, чем чистое арианство» (*Лебедев Д.* Евсевий Никомидийский и Лукиан. С. 9–10).

плоти»¹. Однако данное сообщение, на наш взгляд, слишком смутно, чтобы принимать его буквально. Зная, что Евдоксий и другие арианствующие ученики святого Лукиана впали в такое христологическое заблуждение, святой Епифаний, как нам представляется, просто проецировал их взгляды на учителя, о богословских воззрениях которого он не имел никаких точных сведений. Во всяком случае, нет серьезных оснований для того, чтобы приписывать подобное неправомыслие святому Лукиану.

В результате у нас остается только тот факт, что ряд учеников Антиохийского мученика поддерживал Ария; они были видными лицами в том еретическом движении, которое он породил. Однако здесь надо учитывать несколько моментов. Первый: ученики святого Лукиана, как это отмечает один исследователь, не составляли строго организованного и сплоченного единства, будучи довольно «рыхлой коалицией»². Второй: большинство имен этих учеников известно из свидетельства арианского историка Филосторгия, который, конечно, был заинтересован в том, чтобы подчеркивать связь арианствующих со знаменитым мучеником и дидаскалом. Но мы, вероятно, не погрешим против истины, если предположим, что учеников у святого Лукиана было весьма много, а поэтому в большой их массе арианствующие составляли небольшой процент. Наконец, и третий момент: нельзя мирозерцание учеников считать проекцией взглядов учителя (тем более что они сами, насколько нам известно, этого не делали), ибо подобный ход мысли безусловно порочен и заводит в тупик. Один известный пример: у прославленного ритор

¹ См.: *Свт. Епифаний Кипрский*. Слово якорное, 33 // Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 6. С. 62–63 (PG. Т. 43. Col. 77: *Λουκιανός γὰρ καὶ πάντες Λουκιανιστῆς ἀρνοῦνται τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ψυχῆν εἰληφέναι; σάρκα δὲ μόνον φασὶν ἐσχηκέναι*).

² См.: *Behr J.* The Formation of Christian Theology. Vol. 2. The Nicene Faith. Pt. I. N.Y., 2004. P. 53.

Ливания училось несколько молодых людей, ставших впоследствии знаменитыми святителями и выдающимися церковными деятелями и писателями (святители Иоанн Златоуст, Амфилохий Иконийский и др.), но сам он всю жизнь оставался язычником. Отсюда можно сделать вывод: все приведенные соображения позволяют, на наш взгляд, полностью отрицать связь арианства как еретического движения с личностью святого Лукиана.

В заключение можно еще отметить, что названная связь арианства с личностью святого Лукиана иногда устанавливается и косвенным путем — через гипотезу о происхождении этого еретического движения из Антиохийской школы. Однако подобный путь очевидно является путем в никуда, ибо, во-первых, вопрос о происхождении арианства, активно обсуждавшийся в XIX–XX веках и до сих пор вызывающий дискуссии, явно зашел в тупик¹, а во-вторых, факт существования Антиохийской школы как цельного течения богословской мысли в самом начале IV века вызывает очень большие сомнения. Как известно, понятие «школа» в церковно-историческом и богословском контексте имеет два основных значения: образовательного учреждения и богословского течения. Что касается первого значения, то в Антиохии, в отличие от Александрии, где существовало огласительное училище с преемственностью (хотя и не всегда четко устанавливаемой) церковных дидаскалов, подобная преемственность отсутствовала. Существовали отдельные церковные учителя (как, например, тот же святой Лукиан или позднее Диодор), вокруг которых собирались ученики, но более или менее единое образовательное церковное учреждение

¹ См. наш экскурс в работе: *Сагарда А. И., Сидоров А. И.* Антиохийская богословская школа и ее представители // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998. С. 159–161.

в Антиохии отсутствовало. Что же касается Антиохийской школы как богословского направления, то при ее характеристике обычно указываются две главные отличительные черты¹: в экзегезе тенденция к буквальному и историческому толкованию Священного Писания, а в христологии тяготение к «симметричности», но ни той ни другой черты невозможно обнаружить у святого Лукиана (впрочем, как и у его учеников). Поэтому предположение о существовании некоего «антиохийского богословия» в начале IV века является совершенно необоснованной гипотезой². В этой связи возникает и вопрос о том, насколько можно относить личность, мирозерцание святого Лукиана к собственно *истории Антиохийской школы*. На наш взгляд, деятельность этого церковного дидаскала и мученика является последней страницей к *предыстории* Антиохийской школы, а собственно *история* ее начинается со святителя Евстафия Антиохийского.

¹ Иногда еще упоминают и «аристотелизм» антиохийцев в противоположность «платонизму» александрийцев. См., например, суждение А. И. Сагарды: «В противоположность александрийцам, антиохийцы, со времен Павла Самосатского и Ария, с особенной любовью обратились к изучению аристотелевской философии и, воспитанные на ней, стремились познавать истины веры путем строго рассудочного мышления» (Сагарда А. И., Сидоров А. И. Антиохийская богословская школа и ее представители // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998. С. 141). О том, что подобный «аристотелизм» антиохийцев является типичным научным мифом и не имеет под собой никаких конкретных указаний источников, см. наше примечание (Там же. С. 163).

² См. на сей счет наблюдения в кн.: Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 230.

СВЯТИТЕЛЬ ЕВСТАФИЙ АНТИОХИЙСКИЙ¹

Глава I Жизнь

Среди всех выдающихся церковных деятелей IV века свт. Евстафий, несомненно, занимает видное место. Как православный писатель и богослов, он также является весьма заметной фигурой в истории древнецерковной письменности. Однако свидетельства о жизни и литературной деятельности этого святителя чрезвычайно скудны². Наиболее содержательным из них является краткое сообщение

¹ Из русских работ есть единственная более или менее серьезная статья (к сожалению, уже во многом устаревшая), посвященная этому святителю: *Кудрявцев Н.* Евстафий Антиохийский // Отд. оттиск из «Богословского Вестника». Сергиев Посад, 1910. От этой статьи во многом зависит и очерк А. И. Сагарды о Евстафии в кн.: *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Полный курс лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 931–949. После написания нашей работы о св. Евстафии вышла статья в «Православной энциклопедии»: *Никифоров М. В.* Свт. Евстафий Антиохийский // Православная энциклопедия. Т. 17. М., 2008. С. 286–292. Из западных работ, помимо общих курсов патрологии, можно указать монографию: *Sellers R. V.* Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine. Cambridge, 1928.

² Они собраны в новом критическом издании его творений, на которое мы опираемся: *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae*

блж. Иеронима: «Евстафий, родом из Памфилии, из города Сиды (*genere Pamphylus Sidetes*), управлял сперва церковью сирийского города Беррии (*Beroeae*), а потом Антиохии; написал много [сочинений] против арианской ереси (*adversus Arianorum dogma multa componens*), при императоре Константине был сослан в ссылку во фракийский город Траянополь, где он доселе пребывает погребенным. Есть его книги (*volumina*) *О душе, О чревоуещательнице против Оригена* и великое множество посланий (*infinitae Epistulae*), которые было бы долго перечислять»¹. Если место рождения Евстафия не вызывает никаких сомнений, то время рождения является очень неопределенным: лишь приблизительно его можно предполагать в последней четверти III века (вероятно, в 80-х годах этого века). Ничего не известно о семье и воспитании святителя. Однако все указывает на то, что он получил хорошее образование. Тот же блж. Иероним, называя Евстафия среди многих церковных писателей, отличавшихся эрудицией, говорит: «Все они наполняют свои сочинения таким множеством философских доктрин и мнений, что не знаешь, чему больше в них удивляться — светской ли образованности или знанию Священного Писания (*eruditionem saeculi an scientiam scripturarum*)»². А это позволяет предполагать, что

supersunt omnia / Ed. J. H. Declerck // Corpus Christianorum. Series Graeca. Т. 51. Turnhout; Leuven, 2002. P. 225–227.

¹ Русский перевод: *Блж. Иероним Стридонский*. О знаменитых мужах, 85 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. Киев, 1910. С. 303.

² *Блж. Иероним Стридонский*. Письмо 65. К великому оратору города Рима // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 2. Киев, 1894. С. 251–252. Н. Кудрявцев на сей счет заявляет: «Широкое знакомство святого отца с классической литературой в ее двух отраслях — философии и поэзии, а также стиль его сочинений, “отличающихся древней важностью выражений... изяществом слов”, дают нам прежде всего основание предполагать, что Евстафий получил отличное школьное светское образование. Насчет же этой образованности (а не природного свойства

святитель принадлежал по происхождению к довольно состоятельному слою греческого населения Малой Азии.

Неизвестно, был ли свт. Евстафий изначально язычником или воспитывался в христианской семье. Но точно известно, что уже современники прилагали к нему почетное наименование «исповедника». В частности, св. Афанасий Великий говорит о нем так: «Был некто Евстафий, епископ Антиохийский, исповедник и благочестивый в вере муж»¹. Патрологами предполагается, что св. Евстафий засвидетельствовал истинность своего христианского вероисповедания в период последних великих гонений, начатых Диоклетианом в 303 году и продолжавшихся еще при Ликинии². Правда, существует и то мнение, что он заслужил это почетное наименование своим твердым стоянием за Православие в период арианских споров³. Однако последнее мнение представляется нам менее вероятным, поскольку термин «исповедник» в первой половине IV века применялся преимущественно к христианам,

греков), по нашему мнению, следует относить и диалектику, которая бьет ключом в *Eustathiana*'ах. Что же касается богословской, в широком смысле этого слова, эрудиции Евстафия и *modus*'а его богословствования, то они, несомненно, позволяют нам заключать к школьному образованию этого рода, полученному святым отцом при какой-нибудь, вероятно, из малоазийских церквей» (Указ. соч. С. 4–5).

¹ *Свт. Афанасий Великий*. Послание к монахам, повсюду пребывающим, о том, что сделано арианами при Констанции («История ариан»), 4 // *Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. II. М., 1994. С. 108. В другом месте он, описывая гонения ариан на православных, говорит: «Антиохия оплакивает исповедника и твердого в Православии Евстафия» (*Свт. Афанасий Великий*. Защитительное слово, в котором святой Афанасий оправдывает бегство свое во время гонения, произведенного дуком Сирианом, 3 // Там же. С. 78).

² См.: *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. III. Freiburg im Breisgau, 1912. S. 230; *Puech A.* Histoire de la litterature grecque chretienne depuis les origins jusqu'a la fin du IV-e siecle. Paris, 1930. P. 439; *Sellers R.V.* Eustathius. P. 24.

³ См.: *Schwartz E.* Gesammelte Schriften. Bd. III. Berlin, 1959. S. 173.

пострадавшим от языческих гонений. Наверное, именно исповедничество Евстафия, принесшее ему известность в Церкви, и подвигло христианскую общину в Верии (совр. Алеппо) избрать его своим епископом. Точная дата этого избрания нам неизвестна, но, скорее всего, это событие произошло в период 313–318 годов. Начавшиеся арианские споры быстро выдвинули св. Евстафия в число одного из главных защитников Православия. По сообщению блж. Феодорита, св. Александр Александрийский направил свое письмо с изложением ереси Ария к Александру Константинопольскому (точнее — Фессалоникийскому), а затем «по такому же посланию отправил Александр к Филогонию, предстоятелю церкви Антиохийской, к Евстафию, которому вверено было тогда управление церкви Верийской, и ко всем прочим защитникам апостольских догматов»¹. Когда вступил св. Евстафий в догматическую борьбу, не совсем ясно, ибо хронология арианских споров определяется достаточно условно². Но как бы то ни было, св. Евстафий решительно и однозначно поддержал св. Александра в его конфликте с Арием.

Вскоре св. Евстафий был перемещен на Антиохийскую кафедру, и случилось это, вероятно, в 324 году. Сменил он здесь либо Филогония, православного по своим убеждениям, либо Павлина, бывшего епископа Тирского, склоняющегося на сторону ариан³. В том же году он созывает

¹ *Феодорит, епископ Кирский*. Церковная история. М., 1993. С. 36.

² Открытый конфликт св. Александра с Арием произошел, как считают, либо в 318-м, либо в 323 году. Э. Буларан определяет его 322 годом. См.: *Bouларand E. L'heresie d'Arius et la "foi" de Nicée*. Paris, 1972. P. 21–24.

³ Как считает Д. Лебедев, Филогоний умер 20 декабря 323 года, и антиохийцы «перевели к себе в качестве епископа своего бывшего пресвитера Павлина Тирского — человека совсем противоположного направления, чем Филогоний». Но летом или осенью 324 года престарелый Павлин умер, и «в это время и в Антиохии сторонники св. Александра Александрийского собрались с силами и возвели

в этой столице Востока Собор, сыгравший большую роль в подготовке Первого Вселенского Собора. По словам А. И. Бриллиантова, «в Антиохии, незадолго перед тем перешедший сюда, по смерти сочувствовавшего Арию Павлина, из Вери, Евстафий, воспользовавшись, может быть, именно прибытием Осия, созвал немедленно, по образцу Александрии, Собор, председательство на котором было предоставлено Осию. Имponирующим влиянием приближенного к царю, покровителю христиан после недавнего гонения Лициния, маститого западного епископа (Осию было тогда 70 лет) и энергией решительного Евстафия объясняется частью, может быть, то замечательное единогласие, какое было достигнуто на Соборе; трое упорствующих были подвергнуты временному отлучению. Послание от имени Собора решено было отправить к влиятельному Александру Фессалоникийскому, подобно тому как незадолго перед тем к нему же обращался Александр Александрийский — с тем чтобы он сообщил о нем “единодушным братьям”. Особое же послание о том же, как сообщает составитель сборника, где находится рассматриваемое послание, антиохийские отцы отправили еще в Италию. Главным деятелем на Соборе был, разумеется, устроивший его Евстафий, и им, нужно думать, было составлено или отредактировано антиохийское послание. Но так как почетным председателем Собора был Осий и его прибытие

на Антиохийскую кафедру убежденного сторонника св. Александра, Верию епископа Евстафия» (*Лебедев Д., свящ.* Из эпохи арианских споров. Павлин и Зинов, епископы Тирские. Юрьев, 1913. С. 102–105). Созомен (*Церк. ист.* I, 3) переносит, скорее всего ошибочно, перемещение св. Евстафия на более поздний срок: «Через несколько времени собравшиеся в Никее (отцы), дивясь жизни и словам Евстафия, почли его достойным занимать апостольский престол и, так как он был уже епископом соседней Вери, перевели его в Антиохию» (*Церковная история Эрмия Созомена Саламинского.* СПб., 1851. С. 22). Впрочем, не исключается, что на Никейском Соборе было подтверждено избрание св. Евстафия на Антиохийскую кафедру.

было поводом к Собору, то послание написано от имени Осия»¹. Таким образом, св. Евстафий не только «первый», как говорит блж. Иероним, «из Антиохийских епископов громко затрубил военную тревогу против Ария»², но и стал одним из «генералов» православного войска, двинувшегося против новой ереси. Он не только укреплял собственную паству в Антиохии, но и распространял свою деятельность по защите Православия на другие церкви. Об этом красноречиво говорит в своей «Похвале святому Евстафию» Златоустый отец: «Болезнь эта (т. е. арианство. — А. С.), как некоторая сильная зараза, поднялась из стран Египта; потом, пройдя чрез промежуточные города, скоро вторглась и в наш город. Но он (Евстафий. — А. С.), бодрствуя и наблюдая и предвидя издалека все, имевшее случиться, отклонял приближавшуюся войну и, как мудрый врач, прежде чем болезнь вторглась в город, пребывая здесь, приготовил лекарства и управлял этим священным кораблем с великою предусмотрительностию, посещая все места, воодушевляя корабельщиков, мореходцев, всех пловцов и возбуждая их к вниманию и бодрствованию, как будто морские разбойники нападали и покушались опять на сокровище веры. И не только здесь он применял такое попечение, но и повсюду посылал людей, которые бы учили, убеждали, советовали, заграждали доступ противникам. Он был хорошо научен благодатию Духа, что предстоятель церкви должен

¹ Бриллиантов А. И. К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства. Труды по истории древней Церкви. СПб., 2006. С. 119–120. Как отмечает А. Спасский, на этом Соборе присутствовало 56 епископов не только из Сирии, но и из Палестины, Аравии, Киликии и Армении. См.: *Спасский А.* Начальная стадия арианских движений и первый Вселенский Собор в Никее // Богословский Вестник. 1906. Т. III. С. 591–592.

² Блж. Иероним Стридонский. Письмо 68. К Евангелу пресвитеру // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 2. Киев, 1884. С. 265.

заботиться не [только] о той одной церкви, которая вручена ему Духом, но и обо всей Церкви по вселенной; этому он научился из священных молитв»¹.

На Первом Вселенском Соборе св. Евстафий, несомненно, играл выдающуюся роль. По словам блж. Феодорита, «великий Евстафий... первый увенчал главу царя цветами похвал и возблагодарил неусыпное попечение его о предметах божественных»². Действительно ли Антиохийский святитель произнес приветственное слово от лица Собора императору Константину, или таковую речь произнес Евсевий Кесарийский³, остается спорным вопросом, но ряд исследователей склоняются в пользу сообщения Феодорита⁴. Во всяком случае, среди православных епископов св. Евстафий, наряду со святыми Александром Александрийским и Осием Кордубским, занимал первенствующее место⁵. И не случайно Факунд Гермианский обозначает его «первым на Никейском Соборе» (*primus in Nicaeno concilio*)⁶. Интересно, что сам св. Евстафий в одном из своих фрагментов (фр. 79) сообщает об этом «великом»

¹ Свт. Иоанн Златоуст. Похвала святому отцу нашему Евстафию, архиепископу Антиохии Великой // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. II, кн. 2. М., 1994. С. 646–647.

² Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. С. 40.

³ Об этом свидетельствует Созомен: «Как скоро все сели, Евсевий Памфилов встал и произнес царю речь, заключив ее благодарственной о царе песнию Богу» (Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 68).

⁴ См.: Sellers R. V. Eustathius. P. 25; Spanneut M. Eustathe d'Antioche // Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique. Vol. 16. 1964. P. 14–15.

⁵ Здесь, думается, можно уточнить суждение А. П. Лебедева, считавшего, что первенствующее значение среди православных епископов принадлежало только святым Александру и Осию. См.: Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V веков. СПб., 2004. С. 19.

⁶ PG. T. 18. Col. 711. Хотя здесь, как нам представляется, Факунд допускает некое преувеличение, связанное вообще с его горячей защитой представителей Антиохийской школы.

(μεγίστη) Соборе, называя число его участников — 270 епископов, хотя тут же оговаривается, что точное число их ему неизвестно. Далее он сообщает, что когда началось обсуждение догматических вопросов, то сразу же было изобличено «богохульство письменного изложения Евсевия» (неясно, подразумевается ли здесь Евсевий Кесарийский или Евсевий Никомидийский, но, скорее, первый). Прочитанное во всеуслышание, оно сразу же вызвало на него нарекания в неправомыслии и всенародно было разорвано на куски. Поэтому «арианобезумствующие» (Ἀρειομαλῆται), убоившись всенародного позора, анафематствовали защищаемое ими учение и подписались под принятыми всеми документами (συνφωνοῖς ῥαμμασιν ὑπογράψαντες αὐτοχειρί). Но, обманом сохранив свои предстоятельства, они скрыто продолжали защищать ересь и воевать с «глашатаями благочестия»¹. Из этого свидетельства св. Евстафия видно, сколь ожесточенной, хотя часто и подспудной была борьба догматических воззрений на Никейском Соборе².

¹ Eustathii Antiocheni... opera. P. 149–150.

² От этого свидетельства Евстафия зависит и сообщение блж. Феодорита, который говорит, что большинство епископов приняло «здоровое учение». Однако «некоторые немногие, о которых я и прежде упомянул, и, кроме них, Минофант Эфесский, Патрофил Скифопольский, Феогнис, епископ самой Nikeи, Наркис, епископ Неронии, бывшей городом второй Киликии и называемой ныне Иринопольсом, также Феона Мармарикийский и Секунд, епископ Птолемаиды Египетской, противоречили апостольским догматам, держась стороны Ария. Они даже письменно представили Собору свое исповедание веры, которое, по прочтении, всеми названо было подложным и искаженным и тотчас разорвано. Но когда восстал против них сильный ропот и все начали обвинять их в измене благочестию, они убоились и, встав первые, кроме Секунда и Феоны, отлучили Ария. Низложив таким образом этого нечестивца, епископы с общего согласия начертали исповедание веры, сохраняемое и поныне в церквах, и, утвердив его своими подписями, оставили собрание. Впрочем, упомянутые епископы приняли исповедание коварно и неискренно, что подтверждается и последующими замыслами их против поборников благочестия, и писаниями последних

Еще более жесткой она стала после Собора. Как замечает А. И. Бриллиантов, «после Собора он (Евстафий. — А. С.) продолжал борьбу с лицемерными представителями арианства и отказал в общении арианствующим членам антиохийского клира, бывшим потом во время господства ариан епископами: Стефану, Леонтию и Евдоксию, а также Георгию, впоследствии епископу Лаодикийскому, Феодосию Трипольскому и Евстафию»¹. Вероятно, св. Евстафию оставалось мало времени заниматься своими архипастырскими обязанностями — по крайней мере, об этой стороне его деятельности у нас не сохранилось почти никаких сведений. Единственное исключение — известие о его миссионерской деятельности в Грузии. «Церковный писатель XI века ученый инок грузинского монастыря близ Антиохии Ефрем Мцире *на основании Антиохийских хронографов* утверждает, что посланным в Грузию (Константином Великим) для крещения народа епископом “был не кто другой, как святой Евстафий, патриарх Антиохийский, который и рукоположил грузинского католикоса-архиепископа”. Кроме того, “несомненные, согласно утверждению преосвященного Кириона, исторические документы на грузинском, сирском и сербском языках говорят за показания Ефрема, поскольку утверждают, что христианство, иерархию и церковно-административные учреждения Грузия получила из Византии в начале IV века”»². Владыка Филарет считает,

против первых. Так именно писал о них упомянутый выше епископ Антиохийский Евстафий, когда описывал соборные деяния» (*Феодорит, епископ Кирский*. Церковная история. С. 40–41). О сочинении св. Евстафия как об одном из источников «Церковной истории» блж. Феодорита см.: *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. II. М., 1890. С. 293–294.

¹ *Бриллиантов А. И.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 147.

² *Кудрявцев Н.* Указ соч. С. 19. Далее здесь говорится: «Подтверждающими свидетельством Ефрема являются приводимые им факты.

что св. Евстафий «в конце 326 года отправился в Грузию поставить там пастырей для новых чад веры»¹. Насколько можно доверять этому сравнительно позднему свидетельству о деятельности св. Евстафия в Грузии, сказать трудно. Близкий к этому времени Руфин Аквилейский, повествуя в своей «Церковной истории» об обращении иберийцев через пленницу², умалчивает о св. Евстафии, но подобное умолчание не служит основанием для отрицания факта пребывания Антиохийского архипастыря в этой далекой «варварской» стране, поскольку данное пребывание явно приходится на период, уже последовавший за обращением грузин. Поэтому нет особых оснований сомневаться в свидетельстве Ефрема Мцире, ибо он мог опираться на вполне достоверное устное предание.

Но основное внимание в период своего пребывания на Антиохийской кафедре св. Евстафий уделял борьбе за Православие. В связи с различным пониманием учения о Святой Троице между ним и Евсевием Кесарийским вспыхнула полемика, о которой Сократ говорит так: «Антиохийский епископ Евстафий укорял Евсевия Памфила в том, что он искажает Никейскую веру. А Евсевий говорил, что он не преступает ее, и напал на Евстафия как на вводителю Савеллиевой ереси (точнее, “как на того, кто вводит мнение Савелия” — *ὡς τὴν Σαβελλίου δόξαν εἰσάγοντα*).

Так, до времени Антиохийского патриарха Феофилакта (741–751) рукоположение католикосов грузинских и освящение мира для Грузии происходило только в Антиохии. После же получения Грузинской церковью автокефалии она, с одной стороны, продолжала уплачивать дань Антиохийскому престолу, а с другой — на службах в Грузии поминалось имя патриарха Антиохийского, который, в исключительных случаях (возникновение беспорядков и ересей), даже проявлял над Грузинской церковью свою власть».

¹ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. II. М., 1996. С. 20.

² Русский перевод этого описания см. в кн.: *Тюленев В. М.* Рождение латинской христианской историографии. СПб., 2005. С. 240–242.

По этому случаю каждый [епископ] писал сочинения (λόγους) против другого как против противника. Оба они утверждали, что Сын Божий обладает Ипостасью и бытием (ἐν ἰπόστατόν τε καὶ ἐν ἰπάρχοντα — в старом русском переводе: “есть Лице и имеет личное бытие”), оба исповедали единого Бога в трех Ипостасях, а между тем, не знаю, как-то не могли согласиться друг с другом, отказываясь каким-либо образом сохранить мир (ἡσυχάζειν)»¹. Этот конфликт св. Евстафия с Евсевием, не совсем понятный для древних церковных историков, А. Спасский объясняет так: Антиохийский архипастырь «первый подметил зарождавшееся на Востоке недовольство Никейским определением и начал с ним борьбу в литературе и жизни. Прервав церковное общение с уклонившимися от слова “единосущный”, Евстафий подверг суровому обвинению и тех епископов, которые, не отказываясь вполне от Никейского вероопределения, искажали его смысл, толковали применительно к своим традиционным воззрениям. Его полемика была весьма удачна, так как будила религиозное чувство, привлекала к Никейскому Собору живые религиозные силы. Догмат о Сыне Божиим Евстафий раскрывал с христологической стороны, показывал, что только в учении о единосущии вера во Христа как Искупителя находит свое оправдание, что всякое принижение природы Сына Божия приводит к неправильному и уничижительному

¹ Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 48–49. Греческий текст: *Socrate de Constantinople. Histoire ecclésiastique. T. I / Ed. par P. Perichon et P. Maraval // Sources chrétiennes. Paris, 2004. № 477. P. 212.* Примерно в том же духе высказывается и Созомен: «Больше всех спорили Евсевий Памфилов и Евстафий Антиохийский. Оба они допускали личность Сына Божия и, однако же, не понимая сами себя, обвиняли друг друга: Евстафий винил Евсевия в искажении никейского учения об упомянутом догмате, а Евсевий утверждал, что он одобряет это учение, и приписывал Евстафию мнение Савеллия» (Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 120).

воззрению на Лицо Христа. В этом отношении он стоял на одной линии с Афанасием Александрийским. Но когда от полемики Евстафий переходил к положительному изъяснению Никейского догмата, его речи становились подозрительными для Востока. Как и все старшие никейцы, Евстафий не различал между терминами “сущность” и “ипостась” и потому точно не мог установить различие между первым и вторым Лицом в Троице. Привыкшему резкою гранью разделять Ипостаси Святой Троицы Востоку казалось, что Евстафий возрождает савеллианство, что Сына и Отца он сливает в одну Ипостась и одну сущность. В защиту традиционного учения выступил авторитетнейший епископ Востока, Евсевий Кесарийский, но Евстафий обличил его в троебожии и склонности к арианству и через это еще более усилил сомнения в своем православии. Борьба с Евстафием затрагивала уже интересы всех консервативно настроенных епископов и подняла на ноги их руководителей. Обвинение Евстафия в савеллианстве сформировалось само собой, и осуждение его было неизбежно»¹. Но это не было главным обвинением — его обвиняли также как прелюбодея и тирана. «Таким образом, брошен был в почтенного епископа целый ком грязи: подозревали и его нравственную чистоту, и политическую благонадежность». Последнее обвинение было, видимо, самым действенным, ибо императору Константину донесли, что Антиохийский предстоятель непочтительно отзывался о его матери, Елене. Поэтому Константин в особом послании к Антиохийской церкви по поводу низложения Евстафия «выражал радость, что верующие “стряхнули с себя эту грязь”»².

¹ *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. М., 1995. С. 290–291.

² *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов. М., 2007. С. 78. Свт. Афанасий, говоря о св. Евстафии как «исповеднике

Обычно предполагается, что это осуждение состоялось в 330 году, хотя некоторые исследователи относят данное событие на более ранний срок (326 и 328 гг.)¹. Об обстоятельствах осуждения св. Евстафия весьма подробно сообщает блж. Феодорит Кирский (*Церк. ист.* I, 21). Как свидетельствует он, враги Антиохийского предстоятеля «подкупили непотребную женщину, которая торговала своей красотой, и, убедив ее послужить им языком, составили собрание. Потом приказали всем выйти и ввели эту жалкую женщину. Женщина, указывая на свое грудное дитя, говорила, что она зачала и родила от сожительства с Евстафием, и бесстыдно кричала. Видя явную клевету, Евстафий приказал женщине представить кого-либо, кто бы знал о том. Когда же она отвечала, что у нее нет свидетеля ее обвинения, то

и благочестивом по вере муже», замечает, что, поскольку «он много ревновал по истине, ненавидел арианскую ересь и не принимал державшихся ее, то его оклеветали пред царем Константином; выдуман предлог, будто бы Евстафий оскорбил цареву мать. И немедленно делается он изгнанником, а с ним вместе изгнано и великое число пресвитеров и диаконов. Наконец, которых епископ сей за нечестие не принял в клир, тех, по изгнании его, не только ввели в Церковь, но и весьма многих из них поставили епископами, чтобы иметь их соумышленниками своими в нечестии» (*Свт. Афанасий Великий. Послание к монахам, повсюду пребывающим, о том, что сделано арианами при Констанции (История ариан)*, 4 // *Святитель Афанасий Великий. Творения.* Т. II. М., 1994. С. 108).

¹ Как считает Р. Хансон, подобные гипотезы вряд ли имеют под собой серьезные основания. См.: *Hanson R. P. C. The Search for Christian Doctrine of God. The Arian Controversy.* 318–381. Edinburgh, 1993. P. 209–210. Однако, по мнению другого исследователя, привлечение сирийских хроник позволяет отнести указанную дату на конец 328 года. См.: *Burges R.W. The Date of the Deposition of Eustathius of Antioch // Journal of Theological Studies.* Vol. 51. 2000. P. 150–160. На наш взгляд, подобные хронологические расхождения не имеют принципиального значения.

справедливейшие из судей предложили ей поклясться, хотя закон прямо говорит, что слова должны быть подтверждены двумя или тремя свидетелями, и Апостол заповедует не принимать обвинения на пресвитера без двух или трех свидетелей (1 Тим. 5, 19). Итак, презрев божественные законы, они без всякого свидетельства приняли донос на столь великого мужа. Когда же так женщина подтвердила слова свои клятвою и сказала, что дитя действительно рождено от Евстафия, то ревнители истины тотчас же произнесли ему приговор как любодею. Между тем другие архиереи — а здесь немало было и защитников апостольского учения, которые совсем не знали о тайных кознях Евсевия, — явно противоречили этому и не позволяли великому Евстафию принять произнесенный против него приговор. Посему затеявшие это дело епископы поспешно отправились к царю и, убедив его в справедливости обвинения и своего приговора, сделали то, что подвижник благочестия и целомудрия изгнан был как любодей и тиран. Евстафия отвели через Фракию в один город Иллирика»¹.

Отправленный в ссылку, св. Евстафий уже никогда не возвратился на Антиохийскую кафедру. Когда и где он скончался, остается для нас загадкой. Некоторые исследователи предполагают, что он дожил до 360 года, другие считают, что он умер вскоре после своего изгнания из Антиохии. Где произошла кончина святителя, также непонятно. Всего вероятнее, что во Фракии (видимо, г. Траянополь). По мнению Н. Кудрявцева, «очевидно, более резкий, чем в Сирии, фракийский климат скоро окончательно подорвал, быть может уже отчасти надорванную, жизнь Антиохийского епископа»².

¹ *Феодорит, епископ Кирский*. Церковная история. С. 61–62.

² *Кудрявцев Н.* Указ. соч. С. 31.

Глава II

Литературная деятельность св. Евстафия

Как уже говорилось, блж. Иероним в конце IV века отмечает наличие многих сочинений св. Евстафия против ариан, а также его книги (*volumina*) и множество посланий. Также указывалось, что в V веке церковный историк Сократ указывает на полемику Антиохийского предстоятеля против Евсевия Кесарийского, содержащуюся в особых «Словах» (*τοὺς λόγους*); указывает он и на полемику Евстафия против Оригена. В том же веке Созомен (*Церк. ист.* II, 19) проявляет несомненное знакомство с плодами литературного творчества Антиохийского святителя. Следы подобного прямого знакомства с его творениями доходят до IX века (свт. Никифор Константинопольский), а затем они прерываются. В настоящее время только одно произведение св. Евстафия сохранилось полностью, а от остальных дошли лишь фрагменты. Как считает И. Деклерк¹, причиной этого почти полного исчезновения творений святителя являются как их содержание, так и форма. Что касается первого, то у Антиохийского архипастыря явно наблюдалась тенденция богословствовать не столько о Святой Троице, сколько о «Двоице» (*δύας*): подобное оставление за кадром богословствования учения о Святом Духе в первой половине IV века было достаточно обычным явлением, но позднейшим поколениям православных богословов оно внушало подозрение. Кроме того, св. Евстафий довольно часто отождествлял понятия «сущность» и «ипостась»; и наконец, его христологические воззрения далеко не всегда находились в созвучии

¹ См. предисловие к изданию: *Eustathii Antiocheni... opera*. P. CCCXXII–CCCXXXV.

с развитием церковного учения о Лице Господа Иисуса Христа. Все это предполагает, что творения св. Евстафия оказались на обочине столбовой дороги Православия, и позднейшие святые отцы и православные мыслители потеряли к ним интерес. Что же касается формы произведений, то трудный стиль св. Евстафия и его лексика, обилующая редкими терминами и выражениями, также затрудняли рецепцию его творений. В результате они постепенно были преданы забвению. Впрочем, эти соображения И. Деклерка могут частично быть нейтрализованы, по нашему мнению, одним простым контраргументом: плохая сохранность творений св. Евстафия объясняется как действиями его непримиримых врагов, то есть ариан, постаравшихся уничтожить опасные для них произведения, так и чисто случайными причинами: наличия малого количества копий их, утерей сочинений, потерей ими своей актуальности и т. п.

Сочинение

«Об Аэндорской чрево вещательнице
против Оригена,
или Диагностик» (CPG 3350)¹.

Критика св. Евстафием экзегезы Оригена².
Его собственные экзегетические принципы

Это единственное полностью дошедшее до нас произведение Антиохийского предстоятеля сохранилось в одном манускрипте X века и в двенадцати рукописях более позднего времени (XVI–XVII вв.). Оно неоднократно

¹ Так обычно цитируется известный патрологический справочник: *Clavis Patrum Graecorum*. V. II. Cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1974.

² См.: *Eustathii Antiochenii... opera*. P. XXVIII–CII; CCCXCIV–CCCXCVI.

издавалось начиная с 1629 года и текстологически хорошо изучено. Написано сочинение было в то время, когда Евстафий занимал Верийскую кафедру; датой *post quem* является кончина св. Мефодия Олимпийского или Патарского (312), поскольку его автор называет «достойным святой памяти». Адресовано оно некоему Евтропию, который, судя по всему, являлся также епископом; возможно, это был Евтропий Адрианопольский, отправленный в ссылку, подобно Евстафию, за свое стойкое противление арианам¹.

Сократ Схоластик (*Церк. ист.* VI, 13) причисляет св. Евстафия к «хулителям» и «порицателям» Оригена (вместе со св. Мефодием Олимпийским, Аполлинарием Лаодикийским и Феофилом Александрийским). И действительно, рассматриваемое произведение показывает, что Антиохийский архипастырь сознательно и решительно выступает против той трактовки эпизода в Первой книге царств (1 Цар. 28, 3–19), которую дает александрийский дидаскал. Следует отметить, что данный эпизод, по каким-то нам неясным причинам, привлек особое внимание древнецерковных писателей. Уже один тот факт, что этому в общем незначительному в целокупном контексте Ветхого Завета повествованию посвятили

¹ См.: *Свт. Афанасий Великий. Послание к монахам, повсюду пребывающим, о том, что сделано арианами при Констанции (История ариан), 5, 1; Защитительное слово, в котором святой Афанасий оправдывает бегство свое во время гонения, произведенного дуком Сирианом, 3, 3.* В первом из этих сочинений Александрийский святитель говорит так: «Евтропий, бывший епископом в Адрианополе, муж добрый и во всем совершенный, поелику неоднократно обличал Евсевия и, кому лежал путь чрез Адрианополь, всякому давал советы не слушаться нечестивых Евсевиевых слов, — терпит то же, что и Евстафий, изгоняется из города и из церкви, потому что против него усилилась царица» (*Свт. Афанасий Великий. Послание к монахам, повсюду пребывающим, о том, что сделано арианами при Констанции (История ариан), 4 // Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. II. М., 1994. С. 108).*

особые сочинения три известных древнехристианских богослова — Ориген, св. Евстафий и св. Григорий Нисский, ясно свидетельствует о таком особом внимании. Кроме того, еще в иудаизме рассматриваемый эпизод обратил на себя внимание, и неизвестный автор междузаветного периода, получивший обозначение Псевдо-Филона, считал, что подлинный Самуил появился перед Саулом и что причиной этого явления не были заклинания чрево вещательницы, а произошло это по воле Божией. Среди раннехристианских отцов Церкви св. Иустин выразил ту точку зрения, что чрево вещательница действительно вызвала душу Самуила, а Тертуллиан и автор «Мученичества Пиония» полагали, что не сам Самуил был вызван, но бес принял его образ. Что же касается Оригена, то в целом он примыкал к точке зрения св. Иустина, но сам факт вызова души Самуила не интересовал его особо, поскольку основной акцент в своем толковании он ставит на более широкой проблеме участи ветхозаветных праведников: по его мысли, они до Пришествия Господа пребывали в аду, хотя и там оставались святыми (в частности, Самуила и в аду не оставляла пророческая благодать)¹. Следовательно, к началу IV века в древнецерковном богословии сложилась определенная традиция изъяснения эпизода с Аэндорской волшебницей.

Приступая к своему толкованию, св. Евстафий подчеркивает, что следует рассмотреть, насколько это возможно, повествование о чрево вещательнице (*τὸ τῆς ἱστορίας γράμμα δεωρησάμεν, ὡς οἶόν τε κατὰ τὸ ἐφίκτον*). Отсюда его главная мысль: это Божественное повествование в своем буквальном смысле (*ἢ τοῦ θείου γράμματος*) нигде не говорит, что Самуил был действительно выведен из ада чрево вещательницей. Наоборот, следует ясно понимать, исходя

¹ См.: Сидоров А. И. Экзегетические труды Оригена: Гомилии на Ветхий Завет // Альфа и Омега. 2004. № 2 (40). С. 106–108.

из этого повествования, что она, приведенная в исступление находящимся в ней бесом (*διὰ τοῦ ἐμβαλχέοντος ἐν αὐτῇ δαίμονος*), стала описывать черты Самуила и тем самым обманула Саула (гл. 3). Поэтому Саул не видел Самуила, но перед ним предстал призрак и, по внушению колдуньи, Саул принял этот призрак, за реального Самуила. Поэтому, по мнению св. Евстафия, Аэндорская чрево вещательница относится к числу тех лжепророков, о которых говорится уже в Ветхом Завете; приводится пример пророков Вааловых, противостоящих Илии (3 Цар. 18, 19–26). О таком лжепророчестве чрево вещательницы свидетельствует и то, что Саул легко подчинился ей, став жертвой обмана беса, сидящего в колдунье. Что же касается понимания этого места Ветхого Завета Оригеном, то, как считает св. Евстафий, дидаскал впал в заблуждение, поскольку исходил из ложной дилеммы, ставя такие вопросы: «Это написано или не написано? Это правда или неправда?» Ложность подобного рода дилемм, согласно Евстафию, состоит в том, что в Священном Писании, например, повествуется о том, как диавол провозглашает себя Богом. Однако это вовсе не означает, что мы должны верить словам обманщика, хотя эти слова и начертаны в Писании. Антиохийский архипастырь бросает Оригену еще один упрек: александрийский толкователь полагал, будто Христос, как Слово Божие, нисходил во ад, тогда как очевидно, что во ад нисходила лишь душа Господа, а Слово Божие в силу Своего божества пребывает везде и повсюду, не ограничиваясь никаким конкретным местом. Кроме того, св. Евстафием критикуется и общий стиль экзегезы Оригена, его постоянное стремление все в Священном Писании толковать иносказательно (гл. 21: *πάσας ἀλληγορήσαι τὰς γραφάς*), даже воскрешение Лазаря считая за иносказание. Однако, хотя Ориген все подвергает иносказанию, слова чрево вещательницы он понимает буквально. Наконец, упоминается и критика учения Оригена о воскресении,

с которой выступил св. Мефодий (гл. 22); Антиохийский предстоятель полностью солидарен с этим святым мужем, что неправомысленно признавать это воскресение не телесным, а в некоторых «образах» или «эйдосах». В целом же, как считает св. Евстафий, невозможно было чревоушательнице вывести из ада Самуила, поскольку только Всемогущему Богу [Отцу] и Его Сыну принадлежит такая власть выведения душ усопших из преисподней.

В рассматриваемом сочинении св. Евстафий не только критикует Оригена: он не ограничивается негативной критикой, но и противопоставляет экзегезе александрийского дидаскала собственные методы и стиль подхода к священному тексту. Помимо предельного внимания к «букве» и «повествованию» («истории»), святитель обращает внимание также на соответствие «имени» и «реальности» (гл. 30: *αὐτὸ τοῦνομα κατὰ τοῦ πράγματος ἐστὶ τεταγμένον ὀρθῶς*), а также считает, что подлинного экзегета должно отличать стремление к точному анализу сказанного и выяснение контекста отдельных мест (гл. 8: *ἀπολοῦθωσ ἐκ τῆς αὐτῆς τοῦ γράμματος ἱστορίας ἔστιν ἰδεῖν*). Далее, как считает Антиохийский архипастырь, необходимо учитывать жанр той или иной книги Писания, а также принимать во внимание исторические и географические реалии, с которыми связано повествование ее. Активно использует св. Евстафий и сравнение различных мест в Писании: так, для понимания эпизода с чревоушательницей он приводит сравнение с шестнадцатой главой «Деяний святых Апостолов», где говорится о служанке, одержимой «духом прорицательным», и об изгнании этого «духа» св. Апостолом Павлом. Впрочем, в ряде своих других фрагментов он, казалось бы решительный противник всякой «аллегорезы», отнюдь не чуждается иносказаний. Так, толкуя Быт. 25, 22–23 (фр. 63), где Господь говорит Ревекке: *Два племени во чреве твоём, и два различных народа произойдут из утробы твоей; один народ*

сделается сильнее другого, и больший будет служить меньшему (см. Рим. 9, 10–12), святитель понимает это в таком смысле: существует множество племен (ἔθνη) и народов (λαοί), но из них два по преимуществу (ἐξαιρέτως) именуются народами, поскольку удостоились получить учение благочестия (τὸ δόγμα τῆς εὐσεβείας). Эти два народа суть христиане и иудеи. Из них более древний будет служить (δουλεύσει), из-за недостатка добродетели в нем и вследствие собственного неразумия, народу более молодому, но мудрому (ср. Притч. 11, 29: *глупый будет рабом мудрого сердцем*), то есть иудеи будут рабами христиан.

Естественно, что св. Евстафий активно использует и прообразовательное (типологическое) толкование, которое находится в тесной связи с его христологией. В частности, изъясняя Вар. 3, 36–38 (*Сей есть Бог наш, и никто другой не сравнится с Ним. Он нашел все пути премудрости и даровал ее рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю. После того Он явился на земле и обращался между людьми*), Евстафий соотносит (фр. 132) данную фразу со Христом, Который есть не только человек, но и Бог. Господь обращался между людьми в силу Своего сродства с ними, возникшему из Девы (συνγεγεννήθη μετ' αὐτῶν ἐκ παρθένου). А видение Иаковом Лествицы в Быт. 28, 10–22 Антиохийский предстоятель объясняет так (фр. 64): сам Иаков, как святой муж, наученный Святым Духом, ясно предначертывает телесный вид Христа (αὐτὸ τὸ σωματικὸν εἶδος ὁρᾷ τοῦ Χριστοῦ προαναζωγραφούμενον ἐναργῶς), имеющий зримое и пространственное «описание» (περιγραφῆς); под лестницей следует понимать победоносный трофей (памятник победы — *τρόπαιον*) Креста; а камень, который он положил во изголовье, а потом воздвиг и возлил на него елеем, нарекши «домом Божиим», намекает на «храм (ναόν) Бога Слова». Этот «храм» именуется еще «вратами небесными», поскольку через сотворение Христом для Себя «храма», то есть тела и души, мы, очищенные, можем

приступить к Божественному естеству. А возливание Иаковом елея на камень знаменует помазание миром ног Иисуса Марией (Ин. 11, 2). Таким образом, св. Евстафий отнюдь не чурался духовного и типологического толкования, которое органично вписывалось в общий контекст его экзегезы.

Сочинения, сохранившиеся во фрагментах

Исследование и издание фрагментов творений свт. Евстафия начато было в XVIII веке¹, и первым проложил здесь путь последующим ученым Йохан Альберт Фабрициус, который в VIII томе своей «Греческой библиотеки» издал в 1717 году 44 фрагмента этого отца Церкви. За ним последовал Андре Галланд со своей «Библиотекой древних отцов», опубликовавший уже 54 фрагмента, — это издание в основном и было перепечатано в «Патрологии» Миня (PG. T. 18. Col. 676–697): известный аббат внес только небольшие коррективы в текст А. Галланда, добавив еще 2 фрагмента. В XX веке эстафету принял Ф. Каваллера, не только расширивший предшествующие публикации (его собрание включает 94 фрагмента), но и опубликовавший христологическую гомилию «О Лазаре и о Марии и Марфе, сестрах его», которую он считал принадлежащей перу Антиохийского святителя. Следует отметить, что в изучении наследия свт. Евстафия принял участие и русский ученый монах Никанор, нашедший четыре новых фрагмента в двух рукописях Московской Синодальной библиотеки².

¹ См.: Eustathii Antiocheni... opera. P. CIII–CXIV.

² *Иеромонах Никанор*. К вопросу о творениях Евстафия Антиохийского // Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия. Вып. 37. 1912. Отдел классической филологии. С. 100–104.

Затем, после серии частичных открытий из сочинений свт. Евстафия (Р. Девресса и Б. Альтанера), последовало новое издание его фрагментов М. Спанне (M. Spanneut). Он несколько откорректировал публикацию Ф. Каваллера и исключил из нее два фрагмента как не принадлежащие Евстафию. Все эти публикации увенчались фундаментальным изданием Й. Деклерка, который, проделав огромную работу по изучению рукописей и источников, выпустил в свет собрание всех творений свт. Евстафия, включив в него и 155 фрагментов (из них 130 подлинных) на греческом, латинском и сирийском языках (ряд из этих фрагментов опубликованы впервые). Опираясь на это издание, можно отметить, что свт. Евстафию принадлежало достаточно большое количество творений, хотя о содержании многих из них приходится догадываться лишь по скудным отрывкам.

Из них самым важным и наиболее полно представленным является трактат *«Против арианобезумствующих и о душе»* (CPG 3353), от которого сохранился 61 фрагмент. Некоторые исследователи в прошлом предполагали, что сохранившиеся фрагменты предполагают наличие двух сочинений свт. Евстафия, соединенных между собой чисто механически в позднейшей рукописной традиции. Однако тщательное изучение этой традиции Й. Деклерком позволяет говорить о едином произведении¹. В нем Антиохийский святитель опровергает еретическую христологию ариан, основным моментом которой был тезис о том, что человеческая душа не могла существовать во Христе вместе с Богом Словом, а потому Его человеческое естество было «бездушным». Помимо этого, автором здесь достаточно подробно трактуется и проблема души. В частности, свт. Евстафий приводит точку зрения своих оппонентов, предполагающую, что человеческие тела были созданы

¹ Eustathii Antiocheni... opera. P. CCCXCVI–CCCCI.

первоначально неподвижными (*ἀκίνηται*) сами по себе, вследствие чего нуждались в движущей силе, а потому и были сотворены [Богом] души, чтобы приводить в движение эти «неподвижные жилища» и приобщать их к уму, разумению и слову. Тело же Христа, будучи от Святого Духа и всегда живя с Ним, не имело никакой нужды в душе (фр. 1). Сам свт. Евстафий, отстаивая в противоположность этому тезису полноту человечества Христа, указывает, что подобное положение ариан ведет к выводу, что Слово восприняло не человека, а статую (фр. 4: *ἀνδρῶντα καὶ οὐκ ἄνθρωπον*). Более того, тезис о «бездушном теле» Христа ведет к самому грубому теопасхизму, поскольку страдания и претерпевания прямо соотносятся с божеством Господа. Для Антиохийского же епископа эти претерпевания, запечатленные в Евангелиях (см., например, *душа Моя скорбит смертельно* — Мф. 26, 38), свойственны душе, соединенной с телом, так как душа без тела не может, к примеру, исторгать слезы (фр. 7). Весьма примечательно, что святитель сближает ариан или «арианобезумствующих» с древней ересью маркионитов, которые считали, что Христос был зрим на земле лишь только в образе человека и явил здесь только одну видимость («кажимость») подобной человеку статуи (*τῷ δοκεῖν ἀνδρόσχημον ἐπιδειξάμενον ἄγαλμα*)¹. Ариане также полагают, что Господь, будучи сотворенным из несущего (*κτισθέντα μὲν ἐκ μὴ ὄντων*), лишь казался Сыном Божиим (*τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ δοκῆσαι*), не являясь таковым, а потому и Отец, не родив Его по природе (*φυσικῶς*), также только казался Отцом. Более того, Сын, при Воплощении Своим не восприняв души, не мог быть причиной спасения ее²,

¹ О докетизме Маркиона см.: *Поснов М. Э.* Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917. С. 402.

² Здесь сразу же вспоминается знаменитый сотериологический принцип свт. Григория Богослова в 101 его письме, ставший ключевым моментом всего православного учения о спасении: «Не воспринятое

а потому являлся не только «полубогом» (*ἡμίθεον*), но и «получеловеком» (*ἡμιάνθρωπον*), что полностью противоречит Священному Писанию (фр. 19). Для Антиохийского предстоятеля же, наоборот, Слово для того и носило на Себе (*ἐφόρεσεν*) «человека Христа» (*τὸν ἄνθρωπον τοῦ Χριστοῦ*), чтобы избавить сродные Ему души вместе с телами от тления «нечестивца», то есть дьявола, и, победив этого ненавистника, даровать людям нетленную жизнь (фр. 22). Достаточно подробно в рассматриваемом сочинении разбираются свт. Евстафием новозаветные тексты, касающиеся покаявшегося разбойника, душа которого была введена в рай душой Христа (фр. 22–27). Касается он и ада, на вечное пребывание в котором был осужден дьявол, отпавший от добродетели (фр. 29), сравнивая этот ад с Тартаром греческой мифологии (фр. 30–31). Не остаются в пренебрежении в произведении и вопросы происхождения мира и космологии; в частности, констатируется расхождение между учеными мужами, одни из которых говорят о множестве небес, а другие — об одном небе, причем сам автор склоняется к гипотезе двух небес: одно было небо, возникшее в начале, а другое — твердь (*στερέωμα*), сотворенная позднее (фр. 34). Естественно, что проблема души весьма актуальна для свт. Евстафия, и он в первую очередь подчеркивает связь ее с кровью, хотя и отождествляет их (*οὐχ ἀπλῶς τὸ αἷμα τὸ ψυχή*), поскольку Писание только в несобственном смысле (*καταχρηστικῶς*) называет душу кровью (фр. 51). Затрагивается здесь и платоновское учение о том, что душа является нерожденной (непорождаемой — *ψυχή πᾶσα ἀγέννητος*), а потому и бессмертна (фр. 52 — со ссылкой на «Федр» 245–246: *τὸ γὰρ ἀγέννητον,*

не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается» (*Свт. Григорий Богослов*. Творения. Т. 2. М., 2007. С. 480). Об этом см.: *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. М., 2011. С. 99–100.

καὶ ἀθάνατον)¹, причем тезис о непорождаемости душ категорически отрицается (фр. 60). Таким образом, данное сочинение свт. Евстафия затрагивало весьма большой спектр христианского вероучения, а поэтому его нынешнее фрагментарное состояние вызывает большое сожаление.

Правда, необходимо констатировать, что от других творений святителя дошло еще намного меньше отрывков. Так, от произведения «*О надписании псалмов*» (CPG 3352) сохранилось всего три фрагмента. Помимо приведенных выше отрывков о Ревеке и об Иакове (фр. 63, 64), здесь кратко толкуется Пс. 46, 9 в том смысле, что в данном ветхозаветном тексте говорится о «совоседании» (σύνθρονος) Христа на престоле вместе с Отцом (фр. 62). Более значительное количество фрагментов (17) сохранилось от произведения (CPG 3354, 3369) «*На слова "Господь созда Мя начало путей Своих"*» (Притч. 8, 22)». Это место Священного Писания было одним из наиболее спорных в период арианских споров, ибо сторонники Ария особенно ссылаются на него для доказательства своего главного тезиса, что Сын является тварью². Возражая им, свт. Евстафий четко различает во Христе Бога Слова и человека, рожденного от жены (см. Гал. 4, 4 — фр. 65). Этого человека он называет «чистым и незапятнанным храмом» или «скинией» (шатром — σκηνή), в котором стал обитать Бог, — именно об этом храме и говорит Господь в Ин. 2, 19 (фр. 66). Кроме того, Сын, со ссылкой

¹ Ср. здесь рассуждение Платона: «Раз выяснилось, что бессмертно все движимое самим собою, всякий без колебания скажет то же самое о сущности и понятии души. Ведь каждое тело, движимое извне, — неодушевленно, а движимое изнутри, из самого себя, — одушевленно, потому что такова природа души. Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна» (Платон. Федр // Платон. Сочинения: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 181).

² См.: Simonetti M. Studi sull'arianesimo. Roma, 1965. P. 9–87.

на св. Апостола Павла (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15), называется еще «Образом Отца»; соответственно, человек, которого этот Сын носил (*ὁ δὲ ἄνθρωπος, ὃν ἐφόρεσεν*), есть образ Сына (фр. 68). Эта тенденция к различению во Христе Бога и человека прослеживается и в других отрывках рассматриваемого сочинения.

Еще от двух полемических творений свт. Евстафия — «Против ариан» (CPG 3357) и «О вере против ариан» (CPG 3358) — сохранилось некоторое количество фрагментов (20 и 4), но преимущественно в переводе на латинский и сирийский языки. Примечательно, что латинские фрагменты первого сочинения дошли до нас в цитации папы Геласия (V век) — известного защитника Халкидонского «ороса», ссылающегося на Антиохийского святителя как на признанного и авторитетнейшего отца Церкви¹. И здесь опять прослеживается четкая диофизитская христология этого святителя. В частности, опираясь на Кол. 2, 9 (во Христе *обитают полнота Божества*), он подчеркивает отличие «Того, Что обитает» от того, «в чем обитается» (*aliud est quod inhabitant, aliud vero quod inhabitatur*), а поэтому следует все время говорить о том, что Бог не призрачно, а в действительности и совершенно воспринял (*adsumens*) всего человека (фр. 91). Правда, это различие двух природ во Христе у свт. Евстафия иногда опасно сближается с их разделением и наличием двух субъектов в Нем, поскольку говорится о «человеке, носящем Бога» (*homo autem Deum ferens*), то есть

¹ Указанные фрагменты восходят к сочинению «О двух природах [во Христе]» — одном из двух главных богословских трактатов Геласия, где он пытается разъяснить ряд основных положений Халкидонского вероопределения. См.: Ullmann W. Gelasius I (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter. Stuttgart, 1981. S. 254–255. О своеобразии христологических взглядов Геласия, развившего латинскую богословскую традицию, см.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. V. II, pt. 1. London; Oxford, 1986. P. 297–304.

о «Богоносце», который претерпел страдания и смерть за людей и обрел венец победы (фр. 93). В этом же сочинении имеются отрывки, показывающие, что учение о Святой Троице Антиохийского предстоятеля вполне корректно. Об этом свидетельствуют два коротких греческих фрагмента (фр. 107–108): здесь он ясно отличает «рожденного» (*γεννητός*) от «сотворенного» (*κτιστός*), а также говорит: «Все, имеющее начало, имеет и конец, а все, имеющее конец, воспринимает и тление», подразумевая, скорее всего, безначальность и бесконечность Сына как Бога. Что же касается второго полемического сочинения («О вере против ариан»), то все его четыре фрагмента сохранились в сирийском переводе. Здесь, кстати, сирийский переводчик констатирует, что одним из излюбленных выражений свт. Евстафия было «человек Христа», а кроме того, указывается, что именно об этом «человеке Христа» и изрекается в Притч. 8, 22, где Он называется «Премудростью», так как был незыблемым началом всех благ по предназначению Божию (фр. 109–112). Таким образом, в отрывках двух полемических творений святителя можно уловить некие слабые намеки на «дипросопическую христологию» его, позднее развитую Феодором Мопсуестийским и Несторием¹. Изъясняя Мф. 11, 27 (*Все предано Мне Отцем Моим*), он даже неосторожно предполагает, что это сказано «от лица человека» (*manifeste ex persona hominis prophetare cognoscitur*, фр. 101). Однако контекст этого очень короткого фрагмента неясен, а поэтому все эти слабые намеки можно объяснить полемическим задором Антиохийского святителя, ревностно отстаивавшего полноту человечества Господа против ариан.

¹ Именно такая связь акцентируется в работе: *Sellers R. V. Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the School of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine.* London, 1940. P. 185–187.

Из других сочинений свт. Евстафия привлекает внимание «Послание к Александру Александрийскому» (CPG 3359), где он вслед за св. Апостолом Павлом (Евр. 7, 3 и далее) сравнивает Мелхиседека и Христа. Внимание автора здесь сосредотачивается на различии их (хотя отмечается и подобие), ибо о Господе по человечеству нельзя сказать, что Он был «без матери», ибо происходил из царского рода Давида, тогда как Мелхиседек был по происхождению хананеем (фр. 113–116). Следует также подчеркнуть, что в единственном фрагменте произведения «Об искушениях» (CPG 3360), правда сохранившемся только в переводе на сирийский язык, святитель употребляет термин «Богородица» (фр. 117), что совсем не характерно для представителей Антиохийской школы¹. Можно еще указать и на единственный фрагмент (фр. 123) сочинения «О самаряныне» (In Samaritanem: CPG 3365), который гласит: «Мы открытым *лицем*, как в зеркале (2 Кор. 3, 18), взираем на всесвятую плоть Господа, посредством вида [Его] на иконе (*διὰ τῆς ἐν εἰκόνι μορφῆς*). Имея око души незагрязненным, [устремляем его] к Первообразу (*πρὸς τὸ πρωτότυπον*) и, взирая на изображение иконы (*τὸ τῆς εἰκότος μόρφωμα*), прославляем Прообраз (*ἀρχέτυπον*) ее» (фр. 123). Данный отрывок позволяет видеть в Антиохийском предстоятеле одного из прямых предшественников позднейших защитников иконопочитания. Не касаясь

¹ Сам термин известен уже в III веке, встречаясь у Оригена, св. Дионисия Александрийского, св. Петра Александрийского. В начале IV века его использовали и соратники свт. Евстафия — свт. Александр Александрийский и свт. Афанасий Великий. См.: *Алексий (Ржаницын), архим.* О Преподобной Деве, Матери Господа нашего Иисуса Христа // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сборник работ. М., 2001. С. 31. По словам нашего догматиста, «К концу IV в. наименование “Богородица” стало настолько известно и догматически значимо, что приобрело характер православного исповедания веры» (*Иванов М. С.* Богословский сборник. Т. 2. М., 2011. С. 173).

фрагментов сомнительных и неподлинных, следует констатировать, что упоминавшаяся выше гомилия «О Лазаре и о Марии и Марфе, сестрах его», долгое время считавшаяся подлинным произведением свт. Евстафия¹, ныне не признается таковым, хотя сама по себе она, несомненно, представляет интерес и углубляет наше знание о развитии древнецерковного богословия.

В заключение этого беглого обзора литературной деятельности Антиохийского предстоятеля можно сказать, что он вряд ли был звездой первой величины в истории древнехристианской письменности, хотя сохранившиеся в очень фрагментарном состоянии его творения не позволяют с достаточной адекватностью оценить значение святителя в этой истории. Бесспорны заслуги свт. Евстафия в борьбе с арианством, которые не сводились только к принципиальной защите им Никейского единосущия. Важно акцентировать то обстоятельство, что он был, вероятно, первым из православных авторов, кто обратил внимание на опасность еретической христологии «арианобезумствующих». Делая акцент в полемике с ними на полноте человечества Господа, святитель не всегда, как указывалось, был корректен с точки зрения позднейшей православной акривии, однако считать его прямым предтечей несторианских заблуждений значило бы серьезным образом погрешать против Истины. Как отмечал Н. Кудрявцев, в области христологии Евстафий «антиохиец более по приемам и терминологии и менее по содержанию»². Кроме того, русский исследователь указывает на связь христологии и сотериологии, резюмируя последнюю так:

¹ См. русский перевод ее, осуществленный Н. П. Кудрявцевым: Святаго Отца нашего и Исповедника Евстафия, епископа Антиохийскаго, Слово на вечерю Лазаря и на Марию и Марфу, сестер его // Богословский вестник. 1908. Т. 2. № 7–8. С. 1–14.

² *Кудрявцев Н.* Евстафий Антиохийский. С. 53–54.

«По мысли св. Евстафия, мотивом для спасения людей служит милосердие Сына Божия к грешному роду человеческому. Конечной целью этого спасения является восстановить независимость земли от власти дьявола. Иначе эту цель можно определить как возвращение рода человеческого в первобытное состояние. Результаты спасающей деятельности Сына Божия суть искоренение всего противного природе добра и насаждение согласного с нею посредством, выражаясь образным слогом Евстафия, низведенного Спасителем на землю огня богопознания, огня просветительного и животворящего. А *summa summarum* процесса спасения, по словам Антиохийского епископа, заключалась в том, чтобы “как добровольно был увлечен человек обманом и самовольно навлек на себя непослушанием ранее предвозвещенную (ему Богом) смерть, так опять, освободившись от угара (заблуждения), познал должное и *приобщился к Богу* через исповедание и устремление к Нему”». Помимо этого, по мысли русского ученого, нельзя не заметить в этой сотериологии «всецело проникающего ее нравственного характера»¹. Такая связь христологии и сотериологии свт. Евстафия, совершенно обычная для любого православного богослова, заставляет усомниться в тезисе А. Гарнака, что христология антиохийцев не являлась «сотериологически детерминированной»². Единственно, что отсутствует (или очень слабо выражена) у свт. Евстафия, как и у большинства антиохийцев, так это идея обожения, столь рельефно выступающая у александрийских богословов. Заслуживает внимания и гипотеза А. Гриллмайера, предполагающего эволюцию богословских (особенно христологических) взглядов Антиохийского предстоятеля: первоначально, еще до возникновения арианских споров, он тяготел более

¹ Кудрявцев Н. Евстафий Антиохийский. С. 54–55.

² Harnack A. von. History of Dogma. V. IV. N. Y., 1961. P. 165–166.

к «унитарной христологии», близкой к александрийской традиции, а затем оппозиция арианству заставила его развить некоторые специфичные черты христологии антиохийского толка (типа «Логос-человек»)¹. Однако серьезных аргументов в пользу этой гипотезы не приводится, поскольку в единственном сочинении святителя, написанном, вероятно, в период до арианских споров — «Об Аэндорской чревоушительнице», христологические воззрения его проявляются очень смутно. Но как бы там ни было, значение Антиохийского предстоятеля в истории богословия IV века было значительным.

¹ *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). London; Oxford, 1975. P. 296–301.*

ДИОДОР ТАРССКИЙ¹

Глава I Жизнь

Из всех деятелей Антиохийской школы IV века Диодор является, несомненно, одним из наиболее ярких². Также несомненно, что лучшие из современников его высоко ценили. Примером тому может служить высказывание святителя Василия Великого, лично знакомого с этим выдающимся мужем: «Диодора как воспитанника блаженного Силуана и сначала принял я, и теперь люблю и уважаю за благодать ощутительную в его слове, по которой он многих, пользующихся его беседою, делает лучшими»³. К сожалению, биографические сведения о Диодоре сохранились самые скудные. Можно предполагать, что родился он около 305–310 годов в Антиохии в языческой семье⁴.

¹ Печатается по: Альфа и Омега. М., 2009. № 2 (55). С. 23–45.

² См. суждение Й. Кастена, что эта школа «произвела одного из самых великих своих ученых и учителей в [лице] Диодора Тарсского» (produced one of its greatest scholars and teachers in Diodore of Tarsus) (*Quasten J. Patrology*, В. II. Utrecht-Antwerp., 1975. P. 397).

³ *Свт. Василий Великий*. Письмо 244, 3 // *Свт. Василий Великий*. Творения. М., 2008. С. 840–841.

⁴ См.: *Фетисов Н.* Диодор Тарский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915. С. 8–11.

Как сын состоятельных родителей, он, скорее всего, получил хорошее образование у себя на родине в Антиохии (тем более что в этом городе были для этого все возможности), а затем для усовершенствования в науках отправился в Афины. Правда, блаженный Иероним довольно скептически в отношении уровня образованности Диодора (*О знам. мужах*, 119)¹. Однако куда более в данном случае следует доверять свидетельству императора Юлиана Отступника, который в одном из своих писем пишет: «Он [Диодор] изощрил ум в искусствах и риторическими упражнениями вооружил свой язык против небесных богов»². Учился в Афинах Диодор раньше Юлиана, святителей Василия Великого и Григория Богослова. Знаменитая Афинская школа в это время была далека от своего расцвета.

По описанию Н. Фетисова³, «вместо чистого знания, долга пред учениками, представители афинских школ в это время были заняты более дрызгами партийного самолюбия и корыстолюбия, карьеристическими мечтаниями о более высшей богатой кафедре, большем числе богатых учеников и т. п. ... сами ученики скоро теряли всякое идеальное стремление к знанию, легкомысленно заменяли его стремлением со всем юношеским жаром предаться на чужбине прожигательству жизни. Отсюда пьянство, грубые шалости, издевательство над нелюбимыми

¹ «Есть его толкования на Послания Апостольские и многие другие сочинения, по своему характеру имеющие сходство с творениями Евсевия Емесского. Но, следуя его мыслям, Диодор, по незнанию светских наук, не мог подражать его красноречию» (Церковные историки IV–V веков. М., 2007. С. 54–55). Скептицизм блаженного Иеронима во многом объясняется тем фактом, что он был сторонником Павлина, а Диодор являлся одним из наиболее известных «мелетиан», то есть принадлежал к «церковной партии», которую враждебно воспринимали сторонники Павлина («евстафиане»).

² Цит. по: *Фетисов Н.* Указ. соч. С. 16.

³ Там же. С. 18–19.

педагогами, чудовищные праздники при поступлении каждого новичка, бездельничание и забавы во время лекций становились обычным времяпровождением молодых и богатых сыновей знатного греко-римского общества... Внешняя сторона образования в них продолжала оставаться почти на прежней высоте... Из всех частей Востока и Запада и теперь стекались сюда, в школы, массы ищущих образования юношей и при желании получали это образование во всей полноте и серьезности. Поэтому среди бездельничающей и расточающей отцовские деньги молодежи нередко попадались юноши, которые были действительно самоотверженными любителями знания, настолько жадными и стремительными, что им нужно было все испытать, понять, найти честно истину и защищать ее с фанатизмом»¹. При всех отрицательных своих чертах Афинская школа была все-таки университетом: уже император Марк Аврелий утвердил здесь несколько философских кафедр (платоновской, стоической, перипатетической и эпикурейской философии), а также кафедре риторики (а возможно, и грамматики), назначив профессорам их регулярное жалованье². Таким образом, молодые люди, отличавшиеся серьезностью своих намерений, могли получить здесь весьма солидное образование.

К числу таких искренне любящих знание и добросовестных юношей, несомненно, принадлежал и Диодор. Во время его пребывания в Афинах (приблизительно в 330–335 гг.) там действовала довольно известная школа

¹ Более мягкая оценка: «Приток огромного числа учащихся, порой из самых отдаленных провинций Империи, создает там характерную атмосферу Латинского квартала... Понятно, что все это не могло проходить без некоего оттенка безнравственности, но не следует слишком плохо думать об учащихся Поздней Империи» (*Марру А.-И.* История воспитания в античности (Греция). М., 1998. С. 301–302).

² *Адо И.* Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002. С. 300–301.

риторов во главе с Юлианом (но не Отступником), учениками которого были также весьма популярные риторы — Прозерсий Каппадокиец, Епифаний Сириец и др. Скорее всего, функционировало там и обычное преподавание философии, хотя становление Афинской школы неоплатонизма приходится на более поздний срок¹. В общем, можно предположить, что пребывание Диодора в Афинах способствовало не только завершению его образования, но и окончательному формированию его личности.

После возвращения на родину он, судя по всему, обратился в христианство, и это обращение было одновременно и обращением к жизни подвижнической. Вообще необходимо подчеркнуть, что строго аскетический настрой характеризовал личность Диодора на протяжении всей его жизни. Святитель Иоанн Златоуст, сравнивая Диодора со святым Иоанном Предтечей, говорит: «Мудрый наш отец подражает и образу жизни Иоанна, дабы вы знали, что справедливее можно бы приписать ему и это имя. У того не было ни стола, ни постели, ни дома на земле, и у этого ничего такого никогда не было. Свидетели — вы, как он проводил все время, показывая жизнь апостольскую, не имея никакой собственности, но получая пропитание от других, а сам непрерывно пребывая *в молитве и служении слова* (Деян. 6, 4)»². Учителем Диодора как в богословии, так и в подвижничестве вполне мог быть, если опираться на приведенное выше свидетельство Василия Великого, Силуан (Сильван) — известный представитель омиусианства и епископ Тарсский, который, по словам

¹ Первый представитель этой школы — Плутарх Афинский — действовал в первые десятилетия V века (см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. М., 1988. С. 47).

² *Свт. Иоанн Златоуст. Похвала епископу Диодору, который предварительно проповедовал и восхвалял (Иоанна Златоуста), 4 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста: В 12 т. Т. 3, кн. 2. М., 1994. С. 819.*

Н. Фетисова, «был не только высокой веры, но и высокой нравственности»¹. Богословское же образование в узком смысле слова (во многом зиждущееся на экзегезе) Диодор мог получить у Евсевия Емесского, толкования которого оказали несомненное влияние на экзегезу Диодора. Данные две школы (Силуана и Евсевия) позволили Диодору достичь определенной степени духовной зрелости: подвижник, богослов и церковный деятель с этого времени неразрывно слились в его личности. Что касается первой грани личности Диодора, то, по свидетельству Сократа, «в то время ревнители добродетельного жития учились подвижничеству у Диодора и Картерия, бывших настоятелями монастырей»². К сожалению, детализировать это свидетельство невозможно: мы не знаем, когда образовался монастырь Диодора и какой способ иноческого жития был здесь избран. Можно только предполагать, что данная обитель тяготела скорее к общежительной или полуобщежительной форме иноческого жития, она совмещала в себе и богословскую школу, и монастырь, а располагалась, скорее всего, либо в самой Антиохии, либо в ее окрестностях. Впоследствии эта обитель («аскетерий») стала школой благочестия и богословской науки для ряда епископов, среди которых святитель Иоанн Златоуст, Феодор Мопсуестийский и др.³

В сравнительно молодом возрасте Диодор выступает и как серьезный оппонент арианства. Видимо, в 40-х годах IV века он сближается со святителем Флавианом, что окончательно определяет его позицию в догматической борьбе, развернувшейся вокруг учения о Святой Троице.

¹ Фетисов Н. Указ. соч. С. 54.

² Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 242. Повторяется это свидетельство и у Созомена: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. С. 548.

³ См.: Festugière A. Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et moines de Syrie. Paris, 1959. P. 181–192.

Очень возможно, что богословская эволюция Диодора была схожей с эволюцией святителя Василия Велико-го: от несколько расплывчатого омиусианства — к строго православному «никейству». Союз и дружба Флавиана и Диодора имели большое значение для укрепления рядов антиохийских православных: «...они в новом соратнике Флавиана с радостью могли заметить выдающиеся качества духовного вождя и руководителя. В отличие от Флавиана, который был добрым миролюбивым пастырем... Диодор был весь энергия и сила. Он не желал знать отдыха в борьбе, в последней находил свое призвание... Светское языческое образование Диодора в Афинах, дополненное школой Силуана и Евсевия Емесского, давало православным антиохийцам в лице его отличного оратора, диалектика, способного силой утонченной мысли быстро ограничивать “даяние” противников, отвечая последним самыми учеными формами аристотелевского силлогизма»¹. Не случайно по поводу двух друзей блаженный Феодорит замечает: «Напор волн, будто перед некими оплотами, сокрушился перед Флавианом и Диодором»².

Первым известным деянием друзей было их наступление на Антиохийского епископа Леонтия, склонного к уступкам арианам, по поводу рукоположения в диакона известного еретика Аэция³. Это наступление, случившееся

¹ Фетисов Н. Указ. соч. С. 89.

² Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. М., 1993. С. 167.

³ Блаженный Феодорит на сей счет сообщает: «В то время он (Леонтий. — А. С.) причислил к сонму диаконов Евномиева учителя Аэция, который богохульство Ария увеличил новыми изобретениями. По сему случаю Флавиан и Диодор... прямо обличали Леонтия в нечестивых его замыслах, сказав, что человека, воспитанного в началах нечестия и своим нечестием думающего стяжать себе славу, он удостоил имени диакона ко вреду Церкви, и грозили отстать от церковного с ним общения, отправиться на Запад и объявить о сокровенных его действиях. Убоявшись этого, Леонтий запретил Аэцию священнодействовать,

около 350 года, было успешным — Аэций вскоре удалился из Антиохии. Флавиан и Диодор, еще будучи мирянами, все более и более завоевывали расположение православного люда Антиохии. В 358 году Леонтий скончался, и после непродолжительного пребывания на кафедре Евдоксия Антиохийским предстоятелем стал Мелетий, который, правда, был вскоре изгнан арианами и заменен Евзоем. Флавиан и Диодор в этих пертурбациях по-прежнему оставались оплотами православной оппозиции, возглавляя общину «мелетиан». В краткое правление Юлиана Отступника Диодор, судя по некоторым косвенным данным, решительно противостоял попыткам реставрации язычества, предпринятым этим императором. Не исключена возможность, что Диодор и Юлиан встречались как противники в публичных диспутах. Во всяком случае, Юлиан оставил нам интересное описание личности этого выдающегося защитника Православия: «Диодор уже давно наказывается за поклонение своему новому Богу Галилеянину. В продолжение уже многих лет тяжелые болезни и слабая грудь подвергают его крайнему изнурению... это справедливая ему кара от богов. Он живет все, обреченный на тягостный конец; жизнь его полна горечи; все лицо его покрывает бледность»¹. Но, как и у святого Апостола Павла, в этом немощном и болезненном теле, истощенном вдобавок строгой телесной аскезой, обитал мощный дух, постоянно подкрепляемый благодатью Божией. Антиязыческая полемика Диодора приобрела особую актуальность, когда Юлиан прибыл в Антиохию. Его присутствие здесь «не могло не сказаться на состоянии душ и умов всех обитателей Востока. Мыслители и писатели Церкви были вынуждены откликаться на выпады Юлиана полемикой...

однако же всячески покровительствовал ему» (Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. С. 105).

¹ Цит. по: Фетисов Н. Указ. соч. С. 123.

Диодор, бывший тогда в Антиохии, принял брошенный вызов. О том, что он вступил в борьбу, видно из слов самого императора, который, по свидетельству Факунда Гермиланского, писал Фотину: «Но Диодор, колдун назореев, еще больше усилил свое безрассудство своим давно умершим колдовством... Если все боги, богини и Тихи [языческие покровители Антиохии] окажут свою помощь, мы покажем... что этот его новый галилейский Бог, которого он объявляет вечным по какой-то басне, был своей позорной смертью и погребением лишен того Божества, которое выдумывает Диодор». Император таким образом рассматривает своего противника как защитника истинного Божества Христова и как выразителя веры Церкви»¹. Впрочем, в глазах императора, пылкого реставратора язычества, все христиане представляли собой единую массу, и вряд ли он был склонен разбираться в деталях их догматических разногласий.

Борьба Диодора против арианства и язычества усложнилась известной «антиохийской схизмой», когда две группы православных («евстафиане» и «мелетиане») не могли найти общего языка². Впрочем, воцарение в 364 году Валента породило новую волну гонений на православных, отодвинув на задний план их междоусобицу. Последовало очередное изгнание Мелетия, и вновь Диодор и Флавиан, теперь уже рукоположенные во пресвитеров³,

¹ Селезнев Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002. С. 41–42.

² См.: Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 83–84. В царствование Юлиана эта схизма усложнилась рукоположением в антиохийского епископа «евстафианина» Павлина, которое «вырыло пропасть между старшим и младшим поколением никейцев» (Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1914. С. 446).

³ «Благочестивые и блаженные мужи Флавиан и Диодор, удостоенные рукоположения и управляющие православным народом» (Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. М., 1996. С. 161).

противостояли арианствующим, которые, используя воинские отряды, разгоняли собрания «мелетиян». Диодор, по словам блаженного Феодорита, «препираясь с еретиками как в частных домах, так и в общественных собраниях, легко разрывал их сети»¹. Его (и, разумеется, Флавиана) поддержали известные сирийские подвижники — Афрат и Иулиан². Когда последний пришел однажды в Антиохию, «все население города стекалось, и место военных упражнений (своего рода “Марсово поле” — здесь собирались православные, у которых ариане отняли все церкви. — А. С.) до отказа наполнилось собравшимся народом. Клеветники и изобретатели лжи были посрамлены, а питомцы благочестия — обрадованы и успокоены»³. Непреклонная защита Православия Диодором навлекла на него гнев императора, и он был изгнан из Антиохии. Приблизительно в 372 году он оказывается вместе с Мелетием в Армении. Здесь с Диодором знакомится святитель Василий Великий, который навсегда преисполняется глубоким уважением к светлой личности этого выдающегося антиохийца⁴. В Армении же Диодор, видимо, начинает борьбу и с недавно появившейся ересью Аполлинария Лаодикийского, будучи и здесь единомышленным со святителями Василием Великим и Григорием Богословом. Можно отметить, что между Диодором и Аполлинарием было много общего: оба являлись людьми высокообразованными, яркими толкователями Священного Писания и непримиримыми противниками

¹ *Феодорит, епископ Кирский*. Церковная история. С. 167.

² Там же. С. 168–169.

³ *Блж. Феодорит Кирский*. История боголюбцев. С. 164.

⁴ Послания Каппадокийского святителя ясно свидетельствуют об этом. См.: *Pouchet J.-R. Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance*. Roma, 1992. P. 356–359. Не случайно А. И. Бриллиантов сравнивает Диодора с каппадокийцами (см. *Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви*. СПб., 2007. С. 301).

арианства¹. Но на этом сходство между ними заканчивалось, ибо их богословское мирозерцание развивалось по расходящимся линиям, прежде всего в христологии. Необходимо сказать также, что Аполлинарий с начала 70-х годов IV века начал активную преподавательскую деятельность в Антиохии, занимаясь здесь преимущественно толкованием Священного Писания, а затем вмешался и в упомянутую выше антиохийскую схизму, поставив на кафедру этого главного города Востока своего ученика Виталия. Такое поставление чрезвычайно запутало и без того сложную ситуацию в сирийской столице, ибо здесь стало уже сразу три живых епископа: Мелетий, Павлин и Виталий². Если учесть, что Диодор был одним из самых ярких сторонников Мелетия, то действия Аполлинария, углубившего церковный раскол, вызвали у него, естественно, самую негативную реакцию. Таким образом, серьезные догматические и церковно-политические расхождения сделали столкновение Диодора и Аполлинария неизбежным.

Смерть Валента (378) и воцарение Грациана и Феодосия I решительно изменили судьбу Диодора: он вместе с Мелетием возвращается в Антиохию. Вскоре после возвращения (в 378 или 379 г.) происходит хиротония Диодора во епископа Тарсского. В качестве такового он принимает участие в Антиохийском Соборе 379 года, а затем и во Втором Вселенском Соборе. Здесь, видимо не без влияния Диодора, на кафедру почившего Мелетия был избран

¹ См.: *Young F. M. From Nicea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background.* London, 1996. P. 191–199.

² См.: *Спасский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад, 1895. С. 65–76. Блаженный Иероним, бывший в это время в Сирии, пишет папе Дамасу: «Здесь церковь, разорвавшаяся на три части, спешит меня привлечь к себе» (*Блж. Иероним Стридонский. Письмо 16. К папе Дамасу // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 1. Киев, 1893. С. 48*).

Флавиан, Диодор сыграл решающую роль и в избрании на столичную кафедру Нектария вместо святителя Григория Богослова. Созомен довольно подробно описывает этот уникальный случай¹. Нектарий, сенатор родом из Тарса, пришел к Диодору за каким-то письмом, и тот, видя убеленного сединами мудрого старца, решил назвать его кандидатом на опустевшую столичную кафедру, не зная, что сенатор не был еще крещен. Предложение Диодора поддержал император Феодосий, и хиротония Нектария состоялась. Можно предполагать, что без Диодора не обошлась и редакция Никейского символа. Во всяком случае, следует констатировать, что на Втором Вселенском Соборе 381 года Тарсский епископ по своему авторитету и влиянию занимал, вне сомнения, далеко не последнее место. После этого Собора Диодор, видимо, постоянно пребывал в Тарсе, занимаясь делами епархии, опекая свое словесное стадо и уделяя время также литературным трудам. В 386 году он навещает родную Антиохию — именно тогда святитель Иоанн Златоуст и произнес ему «Похвальное слово». После этого события источники не сообщают нам никаких сведений о Диодоре. Когда он отошел ко Господу, с точностью сказать трудно, но в 394 году известен уже другой Тарсский епископ — Фалерий. Поэтому предположительным годом кончины Диодора можно считать 393 год, хотя он мог скончаться и раньше.

Глава II

Литературная деятельность

Судя по свидетельству греческих и сирийских авторов, эта деятельность была весьма интенсивной. Например,

¹ Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 487–489.

сирийский несторианский писатель Ебед Иезу говорит, что 60 книг Диора были сожжены арианами. Однако от плодов этой интенсивной литературной работы сохранились лишь скудные остатки. Несколько поколений исследователей приложили много усилий по собиранию и систематизации этих остатков, что увенчалось определенным успехом. Во всяком случае, ныне мы имеем более или менее точное представление об основных тенденциях развития богословско-литературной деятельности Тарского епископа. Как и творения других древнецерковных писателей, произведения его принято разделять на несколько категорий, и таких категорий можно выделить четыре: экзегетические, догматико-полемиические, апологетические и исторические.

Что касается первой категории, то, судя по всему, она в изначальном виде была представлена очень большим количеством сочинений. Есть свидетельство анонимного автора трактата «О сектах» (приписываемого ошибочно Леонтию Византийскому, но принадлежащего какому-то автору VI–VII вв.), что Диодор написал толкования на все книги Ветхого и Нового Заветов. Следует с сожалением констатировать, что от этих толкований сохранилось очень немного. Во-первых, в различных катенах до нас дошло весьма значительное количество фрагментов «Толкования на Октотевх»¹ Диодора, собранных и изданных Ж. Деконекком². Данного издания, к сожалению, нет в нашем распоряжении, но о содержании и стиле экзегезы Диодора можно составить представление из фрагментов его «Толкования на книгу Бытия», входящего в более

¹ «Октотевх» — «Восьмикнижие» (Пятикнижие Моисея: книги Бытия, Исход, Чисел, Левит, Второзакония, а также Иисуса Навина, Судей, Руфи).

² См.: *Deconinck J. Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus.* Paris, 1912.

обширное «Толкование на Октотевх»¹. Фрагменты эти различной величины, и в них мысль Диодора отражается с различной степенью полноты. Так, в небольшом отрывке, толкующем Быт. 1, 8 (о названии тверди небом), экзегет предполагает, что выше нашего зримого неба простирается еще одно небо, которое находится над «незримыми сущностями»; в задачу обоих небес входит прежде всего охранение и защита и нас, людей, и этих незримых сущностей. Далее, изъясняя в еще одном фрагменте Быт. 1, 26, Диодор, ссылаясь на 1 Кор. 11, 7 (*Итак муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа*), говорит, что образом Божиим является только мужчина. Сам этот образ заключается не в незримом начале души, как считают некоторые толкователи (возможно, намек на Оригена), а в его способности властвовать над прочими тварями. Ибо как Бог царствует над всем мирозданием, так и человек царствует над тем, что на земле. Но под человеком в данном случае подразумевается только мужчина, ибо женщина подчиняется ему. Следует отметить еще, что в своем «Толковании на книгу Бытия» Диодор часто обращается к еврейскому тексту этой книги, показывая определенное знание еврейского языка (насколько оно было глубоким и обширным, догадаться довольно трудно).

Уже давно были известны и фрагменты «Толкования на Псалтирь» Диодора, сохранившиеся также в catenaх. Однако подлинность многих из них оспаривалась, и, надо сказать, на вполне законных основаниях. В начале XX века известный католический ученый Ж. Лебретон обратил внимание на одну рукопись (Coislinianus 275), содержащую текст комментария на Псалтирь; заглавие рукописи

¹ Мы опираемся на издание: *Catenaе graecae in Genesim et in Exodum. II. Collectio Coisliniana in Genesim / Edita a F. Petit // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 15. Turnhout; Leuven, 1986.*

глухо указывало на некоего Анастасия, митрополита Никейского. По мнению Ж. Лебретона, комментарий принадлежал, если исходить из его содержания, либо Феодору Мопсуестийскому, либо одному из его учеников. Этот тезис Ж. Лебретона откорректировал Л. Марье, в ряде своих работ доказывающий, что автором указанного сочинения является на самом деле Диодор. К сожалению, довести до логического конца свои изыскания и всесторонне обосновать свою гипотезу Л. Марье по каким-то причинам не удалось. Но преемником его стал Ж. М. Оливье, который издал критический текст первой части указанного «Толкования на Псалтирь» (в основу издания положено 5 манускриптов), в предисловии убедительно доказав авторство Диодора¹. Произведение предваряет весьма обширный пролог, в котором автор формулирует ряд своих основных экзегетических принципов². Исходя из слов святого Апостола Павла в 2 Тим. 3, 16 (*все Писание богодухновенно*), Диодор прилагает их к Псалтири, говоря, что эта книга, с одной стороны, наставляет с кротостью и добротой в правде тех, которые желают научиться этой правде, а с другой стороны, избличает людей строптивых и непокорных. По тематике толкователь разделяет все псалмы на две группы: на относящиеся к области нравочужения и к области вероучения. Первая группа псалмов в свою очередь подразделяется на три вида: 1) псалмы, которые исправляют нрав отдельного человека; 2) псалмы, исправляющие нравы только одного иудейского народа; 3) исправляющие нравы всех вообще людей. «Вероучительные псалмы» подразделяются всего на два вида:

¹ Diodiri Tarsensis Commentarii in Psalmos. I. Commentary in Psalmos I–L / Ed. J.-M. Olivier // Corpus Christianorum. Series Graeca. V. 6. Turnhout; Leuven, 1980. Доказательство авторства Диодора см.: P. LXXIII–CVIII.

² Ibid. P. 3–8.

1) псалмы, обращающиеся к тем людям, которые считают, будто все сущие вещи произошли сами собой (речь идет об отрицающих Бога Творца), и 2) псалмы, обращенные к отрицающим Божий Промысл.

В прологе Диодор высказывает еще ту мысль, что изначальная структура Псалтири ныне является нарушенной. Такая «беспорядочность» расположения псалмов объясняется тем, что во время вавилонского плена Псалтирь была утеряна, а затем по частям постепенно обреталась в эпоху Ездры. С этим фактом, согласно Диодору, связано и то, что надписания псалмов не всегда соответствуют самим псалмам, то есть путаница частично коснулась и этих надписаний. Наконец, в прологе высказывается и один из самых фундаментальных тезисов всей экзегезы Тарсского епископа: истина исторического и буквального толкования нисколько не препятствует духовному толкованию и возвышенному созерцанию: «история» никоим образом не является противоположностью возвышенному созерцанию; наоборот, она есть основа и опора возвышенных умозрений. Созерцанию противостоит иносказание (аллегория), которое Диодор категорически отрицает как экзегетический принцип, ибо аллегория взыскует того, что не содержится в тексте. Поэтому он насмешливо называет иносказательные толкования «старушечьими баснями аллегористов»¹. В качестве образца, достойного созерцания, то есть духовного толкования, Диодор приводит сравнение Каина и Авеля с синагогой иудеев и Церковью: первая отвергнута Богом, как был отвергнут Каин, а дары Церкви благоугодны Ему, как и дары Авеля (см. Быт. 4, 4). Подобный тип толкования, согласно Тарсскому епископу, ни «истории» не отвергает, ни созерцанием не пренебрегает, будучи некоей серединой между ними. Данный тип

¹ *Kannengiesser Ch. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden; Boston, 2006. P. 281.*

толкования коренным образом отличается от аллегории как дурного наследия языческого эллинизма. Можно предполагать, что эти высказанные в прологе мысли Диодор развивал и в сочинении «О различии между созерцанием и аллегорией», о котором упоминается в «Лексиконе» Свида, но которое полностью утеряно.

Намеченные в прологе экзегетические принципы и подходы к Псалтири Диодор реализует в ходе самого комментирования этой книги Ветхого Завета. Для примера можно привести некоторые его изъяснения первого псалма, который экзегет считает «нравственным и всеобщим», ибо данный псалом назидает и воспитывает не какого-либо отдельного человека, а «человека вообще», то есть относится к третьему виду «нравственных псалмов», согласно намеченной выше классификации самого Диодора. Толкуя первый стих его, экзегет замечает, что здесь речь идет о муже, который оказался непричастным нечестивым намерениям, а эти нечестивые намерения сводятся преимущественно к отрицанию Бога и Его Промысла. Под «путем грешных» подразумевается деяние грешников, а под «губителями» — те люди, которые не только сами грешат, но и убеждают других совершать грехи. Переходя ко второму стиху, Диодор прежде всего отмечает, что под «волей» имеется в виду усердие, попечение и забота, необходимые для праведной жизни. Два первых стиха он кратко резюмирует так: *блажен муж, который не следует за нечестивыми, ненавидит грехи, избегает губителей и заставляет себя поучаться в законе Божиим, всегда имея такое «плодоносное поучение»*. Это поучение постоянно орошает его мысль, делая мужа *древом, насажденном при исходящих вод* (Пс. 1, 3). В подобном же духе выдержано все толкование первого псалма. Вторым псалмом, согласно Диодору, содержит пророчество о Господе, а поэтому и толкуется экзегетом в прообразовательном смысле. А четвертый псалом, как считает толкователь, опровергает

тех, которые отрицают Божий Промысл. Один из главных аспектов этого Промысла состоит в том, что не все, то есть и грешники, и праведники, удостоиваются одинаковой участи, но каждый по достоинству вкушает от [все]вѣдения Бога. Таковы некоторые характерные черты этого произведения Диодора. Из других экзегетических сочинений его опубликованы фрагменты толкований на Послания святого Апостола Павла¹, но верифицировать данные фрагменты с достаточной долей уверенности вряд ли возможно.

Сократ, характеризуя Диодора, замечает среди прочего, что он «сочинил много книг, изыскивая простой смысл Божественных Писаний и избегая иносказательного их объяснения»². В общем эта характеристика вполне верна, если понимать под «иносказанием» именно «аллегорию», а не духовный смысл. «Аллегория в представлении Диодора теснейшим образом ассоциировалась с языческим мирозерцанием, она затемняла смысл священного текста и искажала его». Ей противопоставляется «теорія» или «анагогѣ», которая развивается и как бы вырастает из истории, то есть из буквального смысла. Поэтому экзегезу Диодора, как и в значительной степени всю экзегезу Антиохийской школы, вряд ли можно квалифицировать как буквальную или буквалистскую³. Несомненно еще и стремление Диодора к простоте, ясности и трезвости толкования⁴. Вообще для его экзегезы,

¹ *Staab K.* Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Münster, 1933. S. 83–112.

² *Сократ Схоластик.* Церковная история. С. 242. Ср. у Созомена: Диодор оставил «много книг собственного сочинения, в которых он толковал Священное Писание буквально, избегая умозрений» (Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 548).

³ Ср. суждение: «Antiochene exegesis was not exclusively literalist» (*Simonetti M.* Biblical Interpretation in the Early Church. Edinburgh, 1994. P. 67).

⁴ Диодор «выдвигал на первое место элемент общепонятного и простого исследования Библии, которого недоставало Оригену.

как отмечает Н. Фетисов, характерна, с одной стороны, широта, а с другой — внутреннее смирение толкователя. По мысли Диодора, собственных сил толкователя «часто бывает недостаточно, чтобы охватить все оттенки мысли божественных авторов. На помощь уразумения Писания в этом случае должны идти, по Диодору, труды разных ученых предшественников, как редакторов библейского текста, так и его толкователей. Этим самым открывался обширный горизонт мысли, не прикованной к мертвой письмени»¹. И вообще, согласно Тарсскому епископу, «один буквализм даже несовместим с христианством как религией духа, составляющей раскрытие и завершение ветхозаветного Домостроительства. В этих естественных ограничениях историко-грамматического метода — объяснение, почему из области экзегетики нельзя изгонять внутреннего сокровенного смысла. Вот почему иногда при всех научных усилиях уразумение Писания остается недостижимым, и экзегету нужно просто рекомендовать *верить* и отказаться от исследования, а иногда Библия предлагает образ, тип, прикровенное буквой указание на великие тайны Домостроительства Божия в будущем. Вот почему у Диодора Ветхий Завет остается тенью нового благодатного времени, разнообразными фактами своей истории служа *πρὸς ὑποδοχὴν τῶν πνευματικῶν καὶ τελειοτέρων ἐντολῶν* (принятию духовных и более совершенных заповедей. — А. С.). Пришествие Христа послужило гранью действия Ветхого Завета, и то, что в последнем указывало, как тень, на предмет, было заменено самим

В своем стремлении раскрыть чистый историко-грамматический смысл Священного Писания он со всею решительностью выставлял законы языка и исторические условия как самые надежные и верные факторы в понимании святых книг» (Леонардов Д. Учение святителя Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум. 1912. № 3. С. 347).

¹ Фетисов Н. Указ. соч. С. 313.

предметом, который есть Господь, Спаситель, чаяние всех народов»¹. Эти черты делали Диодора одним из лучших представителей Антиохийской школы экзегезы. «Можно думать, что он первый сознал важность обоих методов познания Богооткровенной истины и, отметив доброе в буквализме и разумное в одушевленном мистицизме, гармонически синтезировал употребление этих методов в одной определенной цельной системе экзегезы»².

Что касается других плодов литературной деятельности Диодора, то свидетельства о них сохранились преимущественно у сирийских авторов³. Из догматико-полемиических произведений известны, во-первых, названия двух его антиарианских трудов: «Против ариан» (или «Три книги против ариан») и «Против евномиан» (возможно, оно называлось «О том, что Бог един в Троице»). К сожалению, от этих трудов не сохранилось даже фрагментов. К ним, триадологическим по своему содержанию (если исходить из названий), тесно примыкал и трактат о Святом Духе, который назывался «Различные умозаключения о Святом Духе». Помимо сирийских авторов, о нем упоминает и святитель Фотий Константинопольский в своей «Библиотеке»⁴. Однако данное упоминание очень глухое: Фотий читал сочинение Геласия, епископа Кесарии Палестинской, «Против аномеев», и в это сочинение, по его словам, были включены выдержки из указанного произведения Диодора, в котором Фотий обнаружил признаки «недуга Нестория». Насколько эта оценка Фотия вызывает доверие, сказать

¹ Фетисов Н. Указ. соч. С. 316.

² Там же. С. 319.

³ У них можно найти указание по крайней мере на 10 сочинений Диодора. См.: Briere M. Quelques fragments syriaques de Diodore, évêque de Tarse (378–394) / Revue de l'Orient chrétien. 1946. Т. 10. P. 236–238.

⁴ См.: Photis. Bibliothèque. Т. II / Ed. par R. Henry. Paris, 1960. P. 71.

трудно¹, поскольку объективно оценить ее невозможно за отсутствием даже фрагментов.

Помимо триадологических произведений, Диодор писал и христологические трактаты, имеющие также полемическую направленность. Здесь в первую очередь следует отметить одно из главных произведений Тарсского епископа, которое носило различные наименования: «Три книги против Аполлинария», «Опровержение Аполлинария» и т. д.; наиболее распространенное из этих названий — «Против синусиастов» (*Κατὰ Σινουσιαστῶν*). Как видно из данных надписаний, оно представляло собой опровержение ереси Аполлинария и его учеников; по отзывам древних писателей, оно являлось одним из лучших творений Диодора. К сожалению, греческий оригинал этого творения, как и большинства произведений Тарсского епископа, утерян; до нас дошли лишь фрагменты его сирийского перевода (числом 33)². По характеристике Н. Фетисова, «Диодор виден в них (фрагментах. — А. С.) убежденным апостолом диофизитства, но без каких бы то ни было еретических выводов. “Совершенный прежде веков Сын воспринял совершенного от Давида: Сын Божий — сына Давида” — вот общая мысль фрагментов, которая в дальнейшем получает энергичное раскрытие в сторону полноты и цельности воспринятой Логосом человеческой природы. Раскрытие в таком духе христологической проблемы, с одной стороны, обуславливается противниками Диодора, которые готовы были смешать Бога и человека в Лице Спасителя, приписывая даже акты человеческой природы божеству, а с другой — выходит из стремления самого

¹ Н. Фетисов относится к ней очень скептически (см.: Указ. соч. С. 278, 324).

² Текст и перевод на французский язык см.: *Briere M. Quelques fragments syriaques de Diodore*. P. 253–272.

автора к усиленному точному уяснению догматического вопроса для пользы верующих... Всё, чему в свидетели нельзя призвать Божественное Писание и веру отцов, справедливо кажется Диодору произведением “ослабевшего” разума»¹. Однако можно предполагать, что, горячо полемизируя против ереси аполлинарианства, Тарсский предстоятель несколько «перегнул палку» и излишне акцентировал различие и самостоятельность обеих природ Богочеловека.

У сирийских авторов есть упоминание о сочинении под названием «Книга о Домостроительстве» или «О Воплощении», но от него не сохранилось никаких фрагментов. Поэтому о содержании данного произведения можно строить только самые общие догадки. Кроме того, преимущественно христологический характер имели, вероятно, и антиеретические трактаты Диодора (возможно, объединенные в один труд), направленные против последователей Фотина, Павла Самосатского, Савеллия, Маркелла Анкирского и др. Судя по немногочисленным отрывкам, Тарсский епископ в данных трактатах акцентировал полноту человеческой природы Христа, то есть освещал несколько иные грани церковного учения о Лице Господа Иисуса Христа, чем в сочинении «Против синусиастов». Помимо этого, как сирийские писатели, так и святитель Фотий указывают на наличие труда «Против манихеев», принадлежащего перу Диодора. Святитель Фотий говорит, что этот труд содержал 25 книг (у некоторых сирийских авторов упоминаются 7 книг). По словам Константинопольского святителя, в первых семи книгах Диодор опровергал, как казалось ему, произведение самого Мани под названием «Живое Евангелие»; на самом деле он полемизировал с сочинением ересиарха Адда, называющегося «Модий» (*Móδιον* — мера сыпучих тел). В последующих

¹ Фетисов Н. Указ. соч. С. 332–332.

книгах Диодор подвергал критике методы использования библейских цитат у манихеев, а также полемизировал вообще с их экзегезой¹.

Весьма активно подвизался Диодор и в области апологетики. В «Лексиконе» Свиды и у других христианских авторов сохранились названия многих апологетических произведений Тарсского епископа, в которых он разбирает языческие представления о Боге и материи, доказывал идею творения мира, рассматривал различные мнения о природе души, а также полемизировал с известными языческими философами (Платоном, Аристотелем, Порфирием и др.)². К сожалению, нам известны (и то очень приблизительно) лишь наименования этих утерянных произведений. Исключение составляет только труд Диодора «Против судьбы» (*Κατὰ εἰμαρμένης*), обширный реферат которого сохранил в своей «Библиотеке» святитель Фотий³. Судя по его словам, труд сей был достаточно объемён, содержал 8 книг («слов») и 53 главы. Фотий подчеркивает, что в нём Диодор являет себя вполне православным и нисколько не впадает в ересь по поводу Сына Божия. Все сочинение, как явствует из реферата, направлено преимущественно против астрологов, но попутно Диодор опровергает и ряд других языческих заблуждений. В частности, он полемизирует с теми язычниками, которые отрицают тварность мира. А раз мир создан, то и все части его (земля, воздух и т. д.) также являются тварными, а следовательно, тленными и подвергающимися изменению. В средоточии полемики Диодора находится понятие рока, то есть момента рождения человека, который в силу расположения

¹ *Photius*. Bibliothèque. T. 2 / Ed. par R. Henry. Paris, 1965. P. 9–10.

² См.: *Ermoni V. Diodore de Tarse et son role doctrinal // Le Museon*. V. II. 1901. P. 428–430.

³ См.: *Photius*. Bibliothèque. T. 4 / Ed. par R. Henry. Paris, 1965. P. 8–48.

звезд фатально определяет всю его жизнь и характер. Данное представление о роке, по мнению Диодора, само по себе совершенно абсурдно. Как считает Тарсский архипастырь, если исходить из того, что Бог создал все посредством Своей благодати и таким же благим образом промышляет о тварях, то мысль о судьбе и роке представляется излишней и пустой. Диодор ясно показывает, что, поскольку астрологический фатализм не оставляет места для свободы воли, это ведет к абсурдным выводам. Отрицание человеческого произволения заставляет утверждать, что злодеи и грешники не могут нести наказания за свои преступления и прегрешения, а праведники не могут обрести награды за свои благие деяния. Необходимо отметить, что по ходу реферирования трактата Диодора святой патриарх Фотий делает порой критические замечания в адрес автора, отмечая слабость некоторых его аргументов, но в целом положительно оценивает данный труд Тарсского епископа. Стиль Диодора он считает чистым и ясным, а самого его — мужем, достойным чести и благодати, усердным и любящим знания. Помимо данного труда, к апологетическим произведениям Диодора относилось, вероятно, и сочинение «К Ефронию Философу в вопросах и ответах», но о нем, кроме названия, ничего не известно.

Наконец, Диодор пробовал себя и в жанре исторических сочинений. В древности была известна его «Хроника», в которой он исправлял некоторые хронологические ошибки Евсевия Кесарийского; однако и этот труд утерян. У позднейших авторов упоминаются «Главы к [императору] Грациану», где Диодор, скорее всего, защищал действия своей церковно-политической группы на Втором Вселенском Соборе. В заключение можно отметить, что Диодору пытались атрибутировать четыре псевдоиустиновских произведения, но такая атрибуция не получила единодушного признания

в патрологической науке¹. В начале XX века русский ученый Д. Спиридонов открыл отрывки из первой книги сочинения «Против Аполлинария», которое в рукописи афонского Ватопедского монастыря приписывается Диодору; сам Д. Спиридонов также считал, что авторство Диодора несомненно². Однако контраргументация Н. Фетисова заставляет по зрелом размышлении усомниться в подобной атрибуции³.

В целом можно констатировать, что Диодор, несмотря на плохую сохранность его творений, производит впечатление значительного церковного писателя. По характеристике того же Н. Фетисова, «видно, что Тарсский епископ с замечательной смелостью мысли касался всех религиозных вопросов современной ему эпохи. Он дал блестящие образцы экзегезиса, был строго выдержанным, избегая малейшего склонения в опасное преувеличение и умаление в своих догматических построениях. Универсализм Диодора находил приложение и в анализе исторического знания, и в возвышенных построениях христианско-богослужебной поэзии. Все это делает Тарсского епископа по справедливости замечательным писателем своего времени на литературной ниве защиты Христовой Церкви от врагов, достойным соратником его друга, святителя Василия Великого, его ученика, святителя Иоанна Златоуста, и таких выдающихся современников, как святитель Григорий Богослов, святитель Григорий Нисский, святитель Амфилохий Иконийский»⁴.

¹ Сидоров А. И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности // Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2. М., 2011. С. 217. См. также: *Quasten J. Patrology. Vol. I. The Beginnings of Patristic Literature.* P. 206–207.

² Спиридонов Д. К полемике Диодора Тарсского с Аполлинарием Лаодикийским // Христианское чтение. 1910. Т. 1. С. 259 и далее.

³ Фетисов Н. Указ. соч. С. 344–347.

⁴ Там же. С. 369–370.

Признавая значение Тарсского предстоятеля как церковного писателя, следует, на наш взгляд, несколько снизить мажорный тон этой характеристики, поскольку подлинных его произведений, как указывалось, сохранилось весьма мало. Но несомненно, что с разнообразием творений Тарсского епископа гармонировал и стиль, который высоко оценивал не только святитель Фотий. Святитель Василий Великий, которому Диодор прислал две свои книги, об одной из них отзывался так: «Простота и неискусственность слога показали мне приличными намерению христианина, который пишет не столько напоказ, сколько для общей пользы»¹. Безусловно, Диодор был и ярким проповедником, обладающим незаурядной силой убеждения; очень возможно, что проповеди его записывались и порой читались вслух. Во всяком случае, Златоустый отец отзывался о нем так: «Враги истины, не вынося силы языка его, со всех сторон строили бесчисленные козни, но от всех их Господь спасал его. Будем же слушать этот язык, чрез который он и подвергался опасностям, и спасался. Не погрешил бы тот, кто сказал бы о нем то же, что Моисей сказал о Земле обетованной. Что же он сказал о ней? *Земля текущая молоком и медом* (Исх. 3, 8). То же можно сказать и о его языке; это — язык, текущий молоком и медом. Итак, чтобы и нам насладиться этим молоком, прекратим здесь наше слово и послушаем его лиры и трубы. Когда я представляю приятность его слов, то называю голос его лирою; а когда представляю силу мысли, то некоторою воинственною трубою, такую, какую имели иудеи, когда разрушали стены Иерихона»².

¹ *Свт. Василий Великий. Письмо 135, 1 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. М., 2008. С. 644.*

² *Свт. Иоанн Златоуст. Похвала епископу Диодору, который предварительно проповедовал и восхвалял (Иоанна Златоуста), 4 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста: В 12 т. Т. 3, кн. 2. М., 1994. С. 819.*

Глава III

Христологические воззрения Диодора

Приведенный обзор деятельности Тарсского епископа показывает, что большинство его сочинений (особенно догматико-полемических) либо утеряны, либо сохранились во фрагментах. Основная масса этих фрагментов проливает свет преимущественно на христологию Диодора¹. Правда, следует подчеркнуть, что именно фрагментарность этих творений затрудняет адекватное понимание христологии Тарсского епископа: вырванные из контекста, данные выдержки часто не совсем точно отражают его подлинные взгляды. Кроме того, не обошлось здесь и без злого умысла его оппонентов. Так, например, предполагается, что некоторые фрагменты сочинения «Против синусиастов» были сфальсифицированы аполлинаристами и в таком виде сделались известными святителю Кириллу Александрийскому и последующим древнецерковным писателям². Не случайно поэтому, что христология Диодора неоднозначно оценивается исследователями. Некоторые из них считают его прямым предшественником несторианства, отрицающим принцип «взаимобобщения свойств», постулирующим два субъекта во Христе, и т. д.³ Другие, как, например, известный А. Гриллмайер, полагают, что Диодор постоянно стремился подчеркнуть

¹ Наиболее полное издание (на греческом, латинском, сирийском, армянском языках) с частичным переводом на немецкий язык см.: *Abramowski L. Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Bd. 42. 1949. S. 19–61.* Значительную часть перевел Н. Фетисов.

² См.: *Richard M. Opera minora. Turnhout, 1976. № 51. P. 99–116.*

³ См.: *Jugie M. La doctrine christologique de Diodore de Tarse d'après les fragments de ses oeuvres // Euntés Docete. Vol. 2. 1949. P. 171–191.*

различие природ во Христе и подобное стремление могло приводить к разделению этих природ; но насколько христология Тарсского епископа была «разделяющей», установить почти невозможно¹. Во всяком случае, обычно констатируется, что Диодор в своих христологических воззрениях был типичным представителем Антиохийской школы². Среди этого разброса мнений особое место занимает точка зрения Н. Фетисова³, которая часто носит слишком резко выраженный апологетический характер. Определенная апологетическая тенденция в отношении христологических воззрений Диодора явно наблюдается и у Н. Селезнева, который, в частности, констатирует: «В сохранившихся фрагментах мы, к сожалению, имеем лишь тексты, в которых Диодор цитирует положения своих противников. Его собственное отношение и мотивы предпочтений установить невозможно. Тем не менее из этих фрагментов и цитат можно вывести, что именно он отвергает. Он не приемлет не только смешение двух природ во Христе, но также их существенное единство. Единственную возможность сохранить исповедание совершенного божества во Христе он видел в ослаблении

¹ См.: *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. I. London; Oxford, 1975. P. 352–360.* Вообще, этот ученый полагает, что Диодор занимал особое место в традиции антиохийского богословия, представляя, как и Евсевий Емесский, «разделяющую христологию типа «Логос-плоть»» (a divisive Christology of the «Logos-sarx» type) и тем самым отличаясь от Феодора Мопсуестийского и Нестория — ярких и крайних представителей типа «Логос-человек». Выражение этой точки зрения см. в кн.: *Hebart F. Zur Struktur der altkirchlichen Christologie. Studien zur Vorgeschichte des Chalcedonense. Heidelberg, 1972. S. 328–364.*

² См.: *Greer F. A. The Antiochene Christology of Diodor of Tarsus // The Journal of Theological Studies. Vol. 17. 1966. P. 327–341; Idem. The Captain of our Salvation. A Study in the Paristic Exegesis of Hebrews. Tubingen, 1972. P. 156–171; Young F. M. From Nicaea to Chalcedon. P. 194.*

³ Наиболее серьезный анализ христологии приводится: *Фетисов Н. Указ. соч. С. 332–339.*

акцента на единстве. В сопоставлении с Аполлинарием он был здесь по большому счету прав»¹. Действительно, если сравнивать христологические суждения Диодора с аналогичными рассуждениями Аполлинария, то создается впечатление, что он более прав, чем этот ересиарх, но если сравнить эти суждения с традицией последующей православной христологии, то здесь можно обнаружить ряд некорректностей. Таким образом, богословская позиция (и прежде всего христология) Диодора до сих пор является спорной, что неудивительно в связи с почти полной утерей его догматических творений.

Прежде всего необходимо отметить, что в своих богословских рассуждениях Тарсский епископ, как все отцы Церкви и церковные писатели, старается опираться на Священное Писание. По его словам, «Божественное Писание не указало, что Тот, Который от семени Давида, есть Творец вселенной, но Творцом вселенной исповедует Бога Слова». Данный фрагмент достаточно характерен, ибо в нем явно намечается различие двух субъектов во Христе. Наблюдается здесь и определенная нестыковка с Никейским символом, ибо в этом символе ясно подразумевается, что Творец («Имже вся быша») тождественен Спасителю. Так же опираясь на Священное Писание, Диодор полемизирует с крайней формой «теопасхизма», которая, по его мнению, может привести к еретическим выводам: «Правильными доводами из Священного Писания мы доказали, что Бог Слово родился прежде веков от Отца, а не претерпел ни одного изменения, ни страдания, и не превратился в тело, и не был распят, и не умер, и не ел, и не пил, и не утомлялся, но пребывал бестелесным и неограниченным, не пременившись от образа Отца». Однако ясное указание на два рождения Господа (по божеству и по человечеству), предполагаемое в том же

¹ Селезнев Н. Указ. соч. С. 45.

Никейском символе, здесь отсутствует. Конечно, отрицая, что Бог Слово был распят, страдал и умер именно как Бог, Диодор отнюдь не считает Распятого простым человеком, говоря: «Сотряслась же тогда земля и солнце померкло ради Того, Который от Марии, ради храма Бога Слова, через Которого было спасение людям, уничтожение проклятия и разрушение власти диавола». В то же время тенденция к различию двух природ и дистанцирование от крайнего «теопасхизма» у Диодора иногда достигает опасной границы, снова приводя его к предположению о двух субъектах во Христе. Так, он говорит: «Бог Слово не претерпел двух рождений, одно прежде веков, а другое напоследок, но — от Отца. Он родился по естеству. Того же, Который был рожден от Марии, Он уготовал Себе храмом». Данное высказывание опять встает в противоречие с Никео-Цареградским символом, где, как указывалось, учение о двух рождениях одного и Того же Бога Слова является существенным моментом. Отмеченная тенденция очень рельефно обозначается в одном из фрагментов Диодора, который сохранился у Леонтия Византийского: «Совершенный прежде веков Сын воспринял совершенного от Давида, Сын Божий — Сына Давида. Ты скажешь мне, что провозглашаю двух Сынов? Я не говорю о двух Сынах Давида и не утверждаю, что Сын Божий [есть] Сын Давидов. Также я не говорю о двух по сущности Сынах Божиих. Ибо не говорю, что два [Сына] — из сущности Божией, но утверждаю, что Бог Слово, [сущий] прежде [всех] век, стал обитать в Том, Кто от семени Давида»¹.

Правда, помимо отмеченной возможности искажения мыслей Диодора аполлинаристами, можно видеть, что в приведенных выдержках и вообще в христологии Диодора чувствуется стремление сохранить непреложность Бога Слова. По этому поводу Н. Фетисов отмечает:

¹ *Abramowski L.* Указ. соч. S. 56.

«Подобная реалистическая терминология находила свое всецелое оправдание в желании сохранить непреложность божества и цельность человечества, и, не привнося ничего экстравагантного своим содержанием, она не уходила далеко от мыслей великих, признанных авторитетом Церкви — святителей Григория Нисского, Амфилохия Иконийского, Иоанна Златоуста, которые при уяснении взаимоотношения природ в Лице воплотившегося Богочеловека допускали подобные же аналогии храма, скинии, обитания, вселения»¹. Это наблюдение русского патрулога требует некоторой корректировки: акцент на неслиянности природ Христа у Диодора явно сильнее, чем акцент на их нераздельности. И сам Тарсский епископ, скорее всего, интуитивно это чувствовал, пытаясь частично нейтрализовать подобную диспропорцию. В частности, он высказывается так: «Ибо прежде веков рожден от Отца Бог Слово, Единый от Единого. Образ же раба есть порождение Девы в последние времена, человек от Духа Святого. Но мы не говорим о двух Сынах, мы, которые говорили, что Рожденный от Марии принял сыновство по благодати»². Но подобное отрицание «теории двух Сынов» Диодором все-таки не развеивает полностью

¹ *Фетисов Н.* Указ. соч. С. 337.

² Ср. одну цитату из толкования на 109-й псалом, который приводит Н. Селезнев. «Этот псалом относится к Господу нашему Иисусу Христу, Единородному и Перворожденному. Ибо Тот же Самый есть одновременно Единородный и Перворожденный, и не лишь с какой-то точки зрения, но с самых разных. Он Перворожденный по плоти, Единородный по божеству. Перворожденный, ибо Он от нашего рода, Единородный, поскольку Он от Бога. [Составляющих] две, однако — Один Сын и Один Господь. Этот псалом указывает на Него не потому, что Он Единородный, но потому, что Первородный. Ибо Он принял повеление пребывать рядом с Отцом, поскольку Он Первородный и Наследник. Из того же, что Он Единородный, ясно, что Он совечен [Отцу] и со-седающий на Престоле, имея по природе ту же честь и тот же Престол, что и Отец» (*Селезнев Н.* Указ. соч. С. 43).

представления, что для него Христос есть «иной и иной». Нельзя сказать, что Тарсский архипастырь полностью отрицал «взаимообщение свойств» двух природ Христа. Он допускал и термин *Богородица*, но одновременно употреблял также и термин «Человекородица». Однако подобное «взаимообщение свойств» не было тесным, имело как бы некий «люфт», превышающий необходимый допуск. Поэтому Диодор считал, что Сын Давидов может быть назван Сыном Божиим, но лишь в несобственном смысле. Модус единения природ Христа им четко не продумывается. Хотя Либерат и говорит, что Диодор признавал две природы в одном Лице, но понятие «лица» им при этом ясно не определяется.

Данные недостатки христологического учения Тарсского епископа тонко уловил святитель Кирилл Александрийский. Указывая на один из этих недостатков, он замечает: «То, что говорится не в собственном смысле, показывает, что не существует то, о чем говорится, ибо оно заимствует название другого. Итак, если Слово Божие называется не в собственном смысле, то, очевидно, Оно не сделалось человеком. Если не в собственном смысле Сын и Бог Тот, Который произошел от семени Давида, то Он и не Бог, и не Сын по природе и истине»¹. Правда, здесь следует учитывать то обстоятельство, что Диодор, высказываясь подобным образом, выступал против аполлинарианства, в котором намечалась определенная тенденция к опасному утверждению о преложении божества в плоть. Н. Фетисов, стараясь, опять же, оправдать Диодора, констатирует, что «с этой точки зрения, конечно, можно было “не в собственном смысле” назвать Сына Божия человеком, причем это *καταχρηστικῶς* отнюдь не вело к уничтожению тайны Домостроительства, к несоединяемому двойству Сынов. Сам святитель Кирилл признавал, что есть

¹ Фетисов Н. Указ. соч. С. 355.

выражения, из которых одними прилично говорить о Боге, а другие приспособлены к человеческой природе. Это правило воодушевляло Диодора в рассматриваемом случае. Вот почему рассматриваемый отрывок может говорить лишь о разнице выражений, но не воззрений знаменитых иерархов»¹. Однако следует признать, что их воззрения разнились так же, хотя и не столь контрастно, как их выражения. С точки зрения Диодора опасность аполлинарианства, тяготевшего к слиянию и смешению естеств во Христе², заключалась, помимо прочего, и в стирании «онтологического водораздела» между Богом и тварью. Именно поэтому Тарсский архиерей отрицал возможность применения «антропологической модели» в христологии (то есть уподобления соединения природ во Христе соединению души и тела в человеке), довольно распространенной в древнецерковном богословии³. В то же время,

¹ Фетисов Н. Указ. соч. С. 355–356.

² С некоторой долей скептицизма следует относиться в данном случае к выводу Н. Фетисова: «Противники Тарсского епископа затруднялись уяснить себе подлинное взаимоотношение человеческой и Божественной природ в акте Искушения. С их точки зрения, уже воплощение Иисуса Христа в утробе Девы Марии требовало смешения божества с плотью последней. Отсюда Святая Дева Мария с момента зачатия от Духа Святого являлась не только носительницей таинственного смешения, но и Сама делалась причастной этому смешению. Бог Слово смешался с плотью Девы, и это было условием неискусомужного, неизреченного Его зачатия. Диодору и нужно было убедить противников, что никакого смешения Бога и плоти не произошло и что Сама Дева Мария, хотя и осененная силою Вышнего, принявшая в Себя Духа Святого, оставалась полным, совершенным человеком» (Фетисов Н. Указ. соч. С. 340).

³ См.: *Gahbauer F. R. Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der Frühen Kirche bis Chalkedon. Würzburg, 1984. S. 235–236.* Мы не касаемся собственно антропологии Диодора, которую Д. Спиридонов реконструирует, исходя из фрагментов одного его антиаполлинаристского сочинения. См.: *Спиридонов Д. К полемике Диодора Тарсского с Аполлинарием Лаодикийским // Христианское*

излишне акцентируя подобный «онтологический водораздел», он упускал из виду теснейшее *взаимообщение свойств* в Лице Богочеловека и взаимопроникновение («перихоресис») двух естеств Его.

В целом же можно сказать, что хотя Диодор и как архипастырь, и как подвижник, и как дидаскал, и как церковный писатель занимает почтенное место в истории Церкви и в истории церковной письменности, но, тем не менее, некоторые аспекты его богословских воззрений (особенно христология, а соответственно, и сотериология) порой отклоняются от строгой и точно выверенной православной акривии. Конечно, плохая сохранность его творений не позволяет нам в полной мере оценить значимость его личности и богословского мирозерцания. И тем не менее определенное тяготение Диодора к «симметричной христологии» не случайно заставило представителей Александрийской (включая «новоалександрийскую» — святителя Кирилла Александрийского) школы подозревать в нем предшественника Нестория. Тенденция к «симметричной христологии» всегда таит в себе серьезную опасность — соположить на одном онтологическом уровне Божественную и человеческую природы, что совершенно неприемлемо с точки зрения православной акривии. Правда, не менее неприемлема и противоположная крайность — излишне акцентировать «асимметричную христологию», что и произошло в монофизитстве. Поэтому православное богословие и стремилось всегда шествовать *средним*, или *царским*, путем. Диодор же порой явно сбивался с этого

чтение. 1919. Т. 233. С. 256–265. Здесь Диодор, полемизируя с теорией предсуществования души, «является в учении о природе человека дихотомистом, о сущности души — [стоическим] материалистом, о происхождении души — креационистом, о познании — сенсуалистом» (Там же. С. 265). Но нет никаких доказательств в пользу того, что приведенный отрывок текста с полемикой против теории предсуществования души принадлежит Диодору.

пути, который зиждется на глубинном ощущении великого Таинства воплощения Господа. Ибо «с какой бы стороны человек ни взирал на сверхъестественное рождение Господа Иисуса Христа от Духа Святого и Святой Девы и Его досточудную Личность в двух различных естествах, неслитно, нераздельно, неразлучно и неизменно соединенных, он должен увидеть, что это — два неустранимых исторических факта, которые при своей несомненной реальности остаются над-умными, над-человеческими, непостижимыми, невыразимыми. Молитвенная мысль Церкви, погружаясь в бесконечную таинственность этих фактов, непрерывно повторяет и твердит, что они — паче ума, паче слова, паче естества, паче смысла и слышания»¹.

¹ Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 2: Догматика Православной Церкви. Ч. 1–2. М., 2006. С. 432.

БЛАЖЕННЫЙ ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ: АРХИПАСТЫРЬ, МОНАХ, БОГОСЛОВ. Его значение в истории ДРЕВНЕХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ И ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ¹

Среди великого сонма отцов и учителей Церкви блж. Феодорит занимает, безусловно, видное и почетное место. По словам Н. Н. Глубоковского, «по своей обширной деятельности и по своему громадному — часто решающему — влиянию на ход всех важнейших событий первой половины V века блж. Феодорит есть крупная величина, которую ни замолчать, ни обойти так же невозможно, как нельзя вычеркнуть из истории Церкви весь этот замечательный период»². Однако значение блж. Феодорита выходит далеко за пределы V века: монах и архипастырь, он был еще выдающимся богословом, крупнейшим представителем так называемой Антиохийской школы и весьма плодотворным писателем — догматистом, экзегетом, апологетом и историком. Многогранность и одновременно цельность личности блж. Феодорита запечатлелись в его многочисленных творениях, которые он оставил последующим поколениям христиан. Поэтому

¹ Печатается по: *Блж. Феодорит Кирский*. История боголюбцев. М., 1996. С. 3–136.

² *Глубоковский Н. Н.* Историческое значение личности Феодорита, епископа Киррского. СПб., 1911. С. 5.

представляется целесообразным наметить эти грани его личности хотя бы в самом беглом очерке.

Глава I

Жизнь, церковное служение и место в истории православного богословия блаженного Феодорита¹

1. Жизнь блж. Феодорита до епископства

Родился будущий архипастырь в 393 году в состоятельной семье антиохийских граждан. Град Антиохия, обаянный своим возникновением сподвижнику Александра Македонского Селевку Никатору (заложившему город около 300 года до Р.Х.), вскоре стал одним из самых блестящих и благоустроенных городов греко-римского мира². Расположенный в живописной местности на реке Оронт,

¹ На русском языке имеется несколько работ о блж. Феодорите, заслуживающих внимания. Прежде всего следует отметить большую статью А. В. Горского (изданную анонимно): Жизнь блаженного Феодорита, епископа Кирскаго // Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе. 1855. Ч. 14. С. 309–396. Непревзойденным не только в русской, но и в западной историографии остается двухтомный труд Н.Н. Глубоковского (его магистерская диссертация): Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. 1–2. М., 1890. См. также общие очерки: Флоровский Г. В. Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 74–94; Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985. С. 263–270. Из западных работ наиболее содержательной представляется серьезная энциклопедическая статья: *Azéna Y. Théodoret de Cyr* // *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. XCVI–XCVIII. Paris, 1990. P. 418–435.

² См.: Терновский С. А. Очерки из церковно-исторической географии. Области восточных патриархов Православной Церкви до IX века. Вып. 1. Казань, 1899. С. 170–187.

он быстро рос, и ко времени св. Иоанна Златоуста число его жителей достигло примерно 200 тысяч. Население города было самым разноплеменным: греки, сирийцы, евреи и пр. Народности жили здесь бок о бок. Распространение смешанных браков привело к тому, что «в течение трех с половиной столетий своего существования Антиохия стала таким городом, в котором раса была самая смешанная»¹. Но греческий язык и греческая культура здесь преобладали, хотя на улицах города и особенно в его предместьях часто можно было услышать сирийскую речь. «Что касается учености, то в Антиохии, по заверению Цицерона (*Pro Archia*, 3), науки процветали, а по словам Филострата в житии Аполлония Тианского (III, 58), там в силе была только риторская словесность»². Проповедь христианства здесь распространилась очень рано (см. Деян. 11, 20–21) благодаря деятельности первых миссионеров — «эллинстов» (иудеев диаспоры, говоривших на греческом языке), и именно в Антиохии ученики Господа «стали впервые именоваться христианами» (ср. Деян. 11, 26)³. Недаром отсюда начинал свои миссионерские путешествия св. Апостол Павел, ибо примерно около 40-х годов I века Антиохия становится как бы «второй родиной христианства»⁴, и «при сохранении за Иерусалимом первенства иерархического Антиохия была тем центром, куда отлила жизнь от Иерусалима»⁵. Несмотря на это, позиции язычества здесь были сильны еще на протяжении долгого времени, и в IV–V веках язычники пользовались в Антиохии очень значительным влиянием.

¹ Терновский С. А. Указ. соч. С. 174.

² Там же. С. 175.

³ *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж, 1950. С. 145.

⁴ *Bauer K.* Antiochia in der altesten Kirchengeschichte. Tübingen, 1919. S. 19–21.

⁵ *Кассиан (Безобразов), еп.* Указ. соч. С. 185.

В этом городе и увидел свет блж. Феодорит. Свой род он вел «если и не от чистых выходцев из древней Эллады, то все же от семейства, в котором было немало греческой крови»¹. Семья его была христианской, и «своим бытием Феодорит всецело обязан милости небесной; он подлинно был *даром Божиим*, откуда и получил свое имя»², ибо блж. Феодорит родился, как он сам описывает это в своей «Истории боголюбцев» (см. гл. XIII и IX), по молитвам двух великих подвижников — преп. Македония и преп. Петра. Такое чудесное рождение определило всю его дальнейшую жизнь: с детства окормляясь у сирийских иноков, он, достигнув возмужания, встал на монашескую стезю, с радостью приняв на себя сие великое иго Христово. Большую роль в этом сыграла его мать: «...знакомя своего сына с пустынножителями, мать постепенно приготавливала его к иноческой жизни»³.

Впрочем, и мирская культура отнюдь не была чуждой будущему епископу. Родители его, принадлежа к высшему сословию антиохийского общества и живя в одном из главных центров античной цивилизации, постарались дать сыну самое лучшее образование. «Нет сомнения, что он знал языки греческий и сирский еще в доме родителей, но и здесь школа сделала то, что он стал довольно выдающимся лингвистом своего времени. По крайней мере, в школьный период было употреблено Феодоритом немало усилий на выработку гладкой и ясной эллинской речи, хотя в ней проскальзывают иногда сирские барбаризмы». Вероятно, знаком ему был (хотя бы отчасти) и еврейский язык. Что же касается содержательной стороны образования, то «нет ни одной области знания, которая осталась бы неведомой Феодориту. Философия,

¹ Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 6.

² Там же. С. 4.

³ Горский А. В. Указ. соч. С. 312.

история, астрономия, медицина, геометрия: все эти и другие науки были достоянием ума ученого епископа, так что по его произведениям можно составить себе довольно ясное понятие о системе знаний того времени. Достаточно посмотреть его письма, чтобы сказать: это муж, которому едва ли было неизвестно то, что знали другие его современники»¹. Сложнее обстоит дело с вопросом относительно того, как сочеталась у блж. Феодорита эта светская образованность с христианской ученостью и был ли он наставлен в богословских науках кем-либо из знаменитых тогда церковных учителей. Практика посещения христианами юношами языческих школ была широко распространена в это время, и, например, у известного антиохийского ритора Ливания училось несколько будущих епископов: св. Иоанн Златоуст, св. Василий Великий, Максим Селевкийский, Феодор Мопсуестийский и Евагрий Антиохийский². Поэтому вполне вероятно, что и блж. Феодорит посещал риторскую школу какого-нибудь языческого софиста (например, одного из учеников Ливания), тем более что подобное образование считалось хорошим тоном в том высшем свете, к которому принадлежал он по рождению. Но совмещал ли он лекции в «риторском университете» с посещением христианских учителей, остается неизвестным. Во всяком случае, три крупнейших богослова Антиохийской школы — Диодор Тарсский, св. Иоанн Златоуст и Феодор Мопсуестийский, — скорее всего, должны быть исключены из числа непосредственных наставников блж. Феодорита по хронологическим соображениям³. Априорно можно предположить, что кто-то

¹ Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 8–9.

² См. предисловие к изданию: *Théodore de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques* / Ed. par P. Canivet. Т. 1 // Sources chrétiennes. Paris, 1958. № 57. P. 13.

³ Подробно см.: Глубоковский Н. Н. Указ. соч. Т. 1. С. 12

из учеников этих богословов наставлял его в основах христианского знания, ибо, по словам одного исследователя, в период 380–430 годов «христианская Антиохия достигла апогея своего влияния и славы»¹. Но не менее (если не более) вероятно предположение, что христианскую науку юный Феодорит освоил самостоятельно путем усердного чтения Священного Писания и творений святых отцов.

С младенчества воспитанный в духе благочестия, блж. Феодорит рано начинает и свое церковное служение: в возрасте около 20 лет он становится чтецом в одном из антиохийских храмов. Вскоре, уже после смерти родителей, он удаляется в один из монастырей, расположенных близ Апамеи². И после этого «он исчезает от нашего взора молодым юношей, полным жажды высших духовных подвигов, и скрывается за стенами монастыря, чтобы снова явиться пред нами епископом Киррской церкви. Едва ли когда-либо удастся переступить за ту дверь, какую вошел туда Феодорит, и проникнуть в его уединенную келлию, где мужал сильный характер, возрастала энергия и преуспевала вера, споспешествуемая любовью. Несомненно, здесь окончательно окреп и сложился человек, имя которого связано с важнейшими событиями в истории Церкви. Сводились к единству разрозненные опыты юношества, яснее определялись стремления, лишённые бурных порывов, развивались ум и душа в труде, науках и молитве: вот все, что мы можем сказать о Феодорите-отшельнике»³.

¹ *Devreese R.* La Patriarcat d'Antioche. Paris, 1945. P. XI.

² Главный город провинции, так называемой «второй Сирии». «В окрестностях Апамеи было много монастырей. В пятом веке сложился как толкователь Ветхого Завета епископ здешний Полихроний, младший брат Феодора Мопсуестийского» (*Терновский С. А.* Указ. соч. С. 190).

³ *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 23–24.

2. Блаженный Феодорит — архипастырь

Епископом блж. Феодорит стал в сравнительно молодом возрасте — 30 лет (423). Безусловно, «строгая иноческая жизнь Феодорита, его обширная образованность и пламенная ревность о благе Церкви вскоре приготовили его к высшему служению»¹. Вряд ли он сам стремился к этому, ибо в одном из своих посланий пишет: «До епископства я проводил время в монастыре и против воли принял епископскую хиротонию»². Ностальгия по иноческому житию порой проскальзывает и в других письмах блж. Феодорита. Например, обращаясь к полководцу Ареовинду, он признается: «Было время, когда я всему предпочитал спокойствие (*τὴν ἡσυχίαν* — безмолвие), проводя монастырскую (*τὸν μονήρη* — монашескую) жизнь согласно правилу той жизни. Однако же поелику Бог повелел мне, недостойному, быть пастырем душ, то я невольно даже вынуждаюсь заботиться о делах, попечение о которых для меня тягостно, но требуется законом и полезно для пользующихся им»³.

Город Кир, ставший основным местом архипастырского служения блж. Феодорита, являлся довольно заштатным провинциальным городком. «Он отстоял от Антиохии, по свидетельству Феодорита, на расстоянии двух дней пути, на 70 римских миль (100 верст) к северу... Удаленный от главных путей сообщения, город этот был немногочислен и беден; жители его, не имея чем уплачивать подати, переселялись в другие места. Благоденствие

¹ Горский А. В. Указ. соч. С. 321.

² Блж. Феодорит Кирский. Письмо 81 // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 7. Письма блаженного Феодорита. Вып. I. Сергиев Посад, 1907. С. 83.

³ Там же. Вып. 2. С. 331–332. Текст: *Théodoret de Cyr. Correspondance*. T. 1 / Ed. par Y. Azéma // Sources chrétiennes. Paris, 1955. № 40. P. 89–90.

города возвысилось несколько только во времена блж. Феодорита, епископа Кирского, благодаря неусыпным работам этого епископа. Бескорыстный и нестяжательный пастырь довольствовался для себя только необходимым имуществом, не домогался ни от кого ни денег, ни одежды. Служащие при нем не пользовались от других ничем: единого хлеба или яйца никто не взял себе от посторонних, говорит сам Феодорит. Мало того, на церковное иждивение и на свои личные средства Феодорит оказал много благодеяний городу. Он построил в Кире, на счет церковных доходов, два больших моста, крылатые галереи, возобновил общественные бани, в безводные кварталы города проложил водопроводы, от наводнений обезопасил его каналами, вызвал в него из разных стран врачей (например, из Александрии пригласил священника, знающего врачебное искусство), художников, ремесленников, ходатайствовал пред императором, императрицею Пульхериею и многими знатными сановниками о даровании городу различных прав и привилегий и т. д. Из храмов в Кире замечателен был храм Косьмы и Дамиана, описанный Феодоритом. Был еще в Кире храм в честь св. Дионисия, построенный подвижником Юлианом. Благодаря заботам блж. Феодорита было в Кире много святых мощей: то были мощи патриархов, пророков, апостолов, выпрошенные святителем из разных мест Палестины, Финикии, Сирии и с честью положенные во вновь устроенной им церкви. Епархия Кирская богата была церквами: в ней было до 800 приходов. Она имела и своих мучеников: во времена императора Юлиана пострадал здесь преподобный Дометий с двумя своими учениками»¹.

Блж. Феодорит искренне полюбил этот городок. Уже в преклонных годах он писал одному сановнику: «Я считаю его лучшим всякого другого славного города, поелику

¹ Терновский С. А. Указ. соч. С. 204–206.

он дан мне Богом в удел»¹. И удел этот получил в лице блж. Феодорита заботливого попечителя и неусыпного ходатая. Защитник бедных, он обращается, например, к одному богатому и влиятельному патрицию с таким увещанием: «Творец и Устроитель всего распределил между людьми богатство и бедность не в силу несправедливого решения, но в скудости бедняков подавая богачам повод явить себя полезными (чрез благотворения). Подобно сему он посылает людям бедствия не только потому, что совершает праведный суд над согрешившими, но еще для того, чтобы и богачам доставить предлог к человеколюбию. Итак, когда в предшествующем году Владыка навел на нас те бичи, значительно легчайшие согрешений наших, но достаточные для удручения земледельцев... то я прошу вас: сжальтесь над землепашцами, понесшими труд, но получившими мало плода! Да будет для вас неплодородие случаем к духовному плодоносию, и да восприимите милость Божественную за подобную милость»². Блж. Феодорит ясно осознавал, что богатство, как и власть, влечет за собой ответственность перед Богом, а поэтому считал своим прямым долгом напоминать об этом и людям состоятельным, и власть имущим. «Когда получившие власть, — пишет он архонту (начальнику провинции) Саллюстию, — не склоняют весов правосудия и язычок их держат в равновесии, в таком случае они доставляют управляемым обилие всяких благ. Если при этом они вполне рассудительны и в своих решениях руководствуются человеколюбием по отношению к нуждающимся в нем, тогда на подвластных истекают многообразные блага из правительственных учреждений»³. Назидавая, оберегая и защищая свою паству, Кирский епископ

¹ *Блж. Феодорит Кирский*. Письмо 79 // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 7. С. 77.

² *Он же*. Письмо 23. Там же. С. 28.

³ *Он же*. Письмо 37. Там же. С. 37.

не преследовал никаких честолюбивых или своекорыстных целей, полностью отдаваясь своему служению. И нет никаких оснований сомневаться в искренности таких его слов: «У меня цель — все говорить и делать не в угоду тому или другому, но созидать Церковь Божию и угождать ее Жениху и Господу. А что я не ради временных выгод и многозаботливой чести, которую привык называть жалкою, делаю это, — свидетельствует мне совесть»¹.

Одним словом, в образе блж. Феодорита перед нами предстает как бы идеальный образец пастыря душ человеческих. По яркой характеристике Н. Н. Глубоковского, «мужественный и бодрый, он был заброшен в глухой городок дикой части Сирии, но не был подавлен неприглядною обстановкой, а господствовал над нею. Он торжествовал победу там, где безвременно гибнет или безвестно чахнет всякая посредственность и слабохарактерность. В административном отношении он проявил мудрость и энергию превосходного гражданского деятеля с отличием начальника униженных и угнетенных; как епископ, он всегда имел пред собою возвышенный и чистый идеал пастыря. Влиянием собственного примера и решительною настойчивостью он все и всех поднимал до себя, никогда не опускаясь в сферу нравственной или умственной низменности. Его бескорыстного и теплого покровительства искал и жалкий бедняк, и несчастный страдалец за веру черпал в нем бодрость, чтобы непостыдно носить имя христианина. Его учительное слово гремело на всем Востоке, и блестящая Антиохия с нетерпением жадности стекалась вокруг кафедры, на которую всходил Феодорит. Всякое малейшее событие в жизни пасомых находило отклик в его отзывчивой душе, освещалось его умом и согревалось его любовью. Он был всем все, по выражению Апостола (1 Кор. 9, 22).

¹ *Блж. Феодорит Кирский. Письмо 16 // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 7. С. 18–19.*

Неутомимый до последних дней своей жизни, он тем поразительнее для нас, что подвергался нередким физическим недугам, которые благодушно переносил от руки Провидения, сокрушаясь более о Церкви, чем о себе. Широкий общественный деятель, он тем недостижимее в наших глазах, что умел соединять в себе монашескую строгость отшельника с примерною общедоступностью многостороннего практика-администратора»¹.

3. Блаженный Феодорит и традиция антиохийского богословия

Высокие нравственные достоинства блж. Феодорита и его всесторонняя образованность имели следствием тот факт, что «новый пастырь своею ученостию, энергиею и нравственной безукоризненностию приобрел громкую славу и глубокое уважение на всем Востоке; живя в бедном городке, он иногда правил всем Антиохийско-Сирийским округом, поскольку для предстоятелей восточной столицы был умом и определяющею силой»². И по своему происхождению, и по образу мыслей блж. Феодорит, безусловно, принадлежал к Антиохийской школе, будучи одним из самых видных деятелей ее. Поэтому, чтобы понять значение личности блж. Феодорита и судьбу его, необходимо дать самый краткий очерк этого направления в древнехристианском богословии и проследить его историю.

Возникновение Антиохийской школы связывают обычно с личностью св. Лукиана³, мученически погибшего

¹ *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 59.

² Там же. С. 29.

³ О нем см.: *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3. С. 465–486.

в период последних гонений на христиан (312)¹. Он был известен преимущественно как «филолог-библеист», усердно трудившийся над текстом Священного Писания. Результатом его трудов был тот факт, что «Лукиановская редакция Библии» получила широкое распространение на греческом Востоке, став здесь общепринятым богослужебным текстом². Занимался св. Лукиан и толкованием Писания, хотя от его экзегетических трудов ничего не осталось. Причем как в своей текстологии, так и в экзегезе он во многом следовал за Оригеном³. Насколько зависел св. Лукиан от Оригена в своих догматических воззрениях, сказать трудно, поскольку сочинения, вышедшие из-под пера антиохийского мученика, не дошли до нас в подлинном виде. Но несомненно, что вокруг него сплотились ученики (так называемые солукианисты), многие из которых впоследствии стали видными представителями арианской ереси. Однако сам св. Лукиан «оставался на почве церковного учения и потому не может считаться

¹ См.: *Simonetti M. Luciano di Antiochia // Dizionario patristica e di antichita cristiane. Vol. 2. Casale Monferrato, 1983. P. 2042–2044.* Кстати, М. Симонетти ставит под сомнение общераспространенное убеждение, что св. Лукиана следует считать родоначальником Антиохийской школы, хотя данное сомнение, на наш взгляд, не имеет под собой прочных оснований.

² См.: *Bardy G. Recherches sur saint Lucian d'Antiochie et son école. Paris, 1936. P. 82–180.* В Александрии и Египте была распространена редакция Исихия, тогда как «труд Лукиана имел более широкое употребление в пределах местностей от Антиохии до Константинополя, а в странах средних были в употреблении «Палестинские кодексы», которые, быв выработаны Оригеном, обнародованы Евсевием Памфилом, — все рецензии, между собою различные». О самом св. Лукиане в Четврых-Минеях (под 15 октября) говорится: «Ветхий и Новый Заветы на греческом языке лукавством еретиков растленные от языка еврейскаго исправи». См.: *Корсунский И. Перевод LXX. Его значение в истории греческаго языка и словесности. Сергиев Посад, 1907. С. 105.*

³ *Bardy G. Op. cit. P. 42–44.*

“Арием до Ария”»¹. Во всяком случае, следующий видный представитель Антиохийской школы — св. Евстафий — был непримиримым противником ариан, встав в резкую оппозицию к «солукианистам»². И можно предполагать, что он унаследовал ту подлинно православную традицию богословской науки, основы которой в Антиохии были заложены св. Лукианом и, возможно, Дорофеем³. По суждению одного русского ученого, св. Евстафия следует отнести к категории «пасынков судьбы», ибо, хотя «он был, по причине широкой образованности, мудрости и красноречия, предметом удивления ученых и красноречивейших своих современников, равно как и других мужей древности»⁴, о его жизни и личности история сберегла самые скудные сведения. Также и от многочисленных трудов св. Евстафия сохранилось очень немного; среди

¹ *Лебедев Д. А.* Евсевий Никомидийский и Лукиан. (К вопросу о происхождении арианства) // Богословский Вестник. 1912. № 4. С. 737. Ср. также другое суждение этого ученого: «Доказать, что Арий и его главные последователи и покровители были учениками Лукиана, не значит еще объяснить происхождение арианства» (*Лебедев Д. А.* Вопрос о происхождении арианства // Отд. оттиск из «Богословского Вестника». Сергиев Посад, 1916. С. 9).

² О нем см. с. 515–546 настоящего издания. См.: *Sellers R. V.* Eustathius of Antioch and His Place in the Early History of Christian Doctrine. Cambridge, 1928. P. 1–23.

³ О Дорофее, жившем, как и св. Лукиан, в конце III — начале IV века, не сохранилось почти никаких известий, за исключением небольшого сообщения Евсевия: «В это же время жил и Дорофей (мы его знали), удостоенный в Антиохии священнического сана, муж красноречивый и полюбивший красоту богословия; он занялся изучением еврейского языка, чтобы читать Священное Писание по-еврейски со знанием дела. Не был он чужд и эллинского образования и его “свободных искусств”; скопец по природе от самого рождения своего, он, по причине этой удивительной особенности, заслужил доверие императора и был назначен смотрителем пурпурных красил в Тире» (*Церк. ист.* VII, 32, 2).

⁴ *Кудрявцев Н.* Евстафий Антиохийский // Отд. оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1910. С. 1.

них особое место занимает сочинение «О чревоуказательнице», в котором Антиохийский епископ полемизирует против крайностей аллегорического толкования Священного Писания у Оригена, отнюдь не отрицая, правда, сам этот метод аллегии¹. Для экзегезы самого св. Евстафия «исходным пунктом и точкой опоры, на которой он базируется почти все время, является буква священного текста»; кроме того, характерной особенностью этой экзегезы является «тщательный анализ текста Писания», и вообще, «экзегетические приемы Антиохийского епископа обращают на себя внимание своей общей научностью»². Это, вкуче с некоторыми особенностями его богословского миросозерцания, позволяет считать св. Евстафия типичным представителем Антиохийской школы.

Вообще же необходимо отметить, что процесс формирования антиохийской традиции научного богословия остается во многом скрытым для нас, и имена некоторых представителей этой традиции покрыты вуалью полуживности. В частности, можно указать на Силуана, ставшего епископом Тарсийским (или Тарским) и бывшего крупным деятелем омиусианства (расцвет его деятельности приходится на середину IV века). По суждению одного русского патролога, «так как Антиохия никогда не была центром регулярного преподавания и научного изложения христианского богословия, как то, например, был дидаскалион в Александрии, так как ее школа обнимала целый ряд живших в разных местах города и окрестностей ученых пресвитеров, твердо поддерживавших в деле изучения христианства один известный дух и направление своих предшественников, то вполне возможно, что, не оставшись в дошедших до нас перечнях учителей Антиохийской

¹ См.: *Spanneut M.* Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche. Lille, 1948. P. 56–91.

² *Кудрявцев Н.* Указ. соч. С. 42–44.

школы, Силуан был таковым. В самом деле, живя в Антиохии, Силуан не мог оставаться чуждым упрочившемуся там со времен Лукиана и даже Феофила Антиохийского буквальному и филологическому методу толкования Божественного слова. Знание последнего, как и всех антиохийцев, можно думать, побуждало Силуана разъяснять священный текст Писания аналитически, отыскивая специальный оттенок данного места, а затем проводя установленное понимание чрез всю Библию. Особенная точность выражения, реализм мысли, сопровождавшейся особенным прагматизмом, состоявшим в предпочтении расплывчатым представлениям точно установленных понятий, — должны были оставаться экзегетическим идеалом Силуана если не во всей мере выдающегося представителя антиохийской экзегезы, то в степени общей, несомненной, богословской его образованности, — образованности все же с антиохийским направлением». Учеником Силуана стал Диодор¹ (впоследствии также епископ Тарсский), который в школе Силуана «уже мог познакомиться с тем грамматическим методом толкования Библии, применение которого впоследствии дало ему почетное название выдающегося представителя экзегетической Антиохийской школы. Но в то же время мы предполагаем, что все-таки не в этом следует считать главное значение школы благочестия Силуана для Диодора. Знакомая теоретически с богатством Богодухновенного Писания, эта школа обращала особое внимание на практическую жизнь питомца. В Диодоре здесь вырабатывался тот удивительный монах, аскет и миссионер, каким он сделался впоследствии в истории Церкви»².

¹ О нем см.: *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3. С. 547–580.

² *Фетисов Н.* Диодор Тарсский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915. С. 56–57.

Воспитанный в подобном духе, Диодор стал одним из столпов Православия на греческом Востоке, мужественно противостоя натиску арианства и прочих ересей. Блж. Феодорит так характеризует его: «Мудрый и мужественный Диодор, подобно прозрачной и великой реке, доставлял своему стаду питье и потоплял богохульство противников. Ни во что ставил он знатность своего рода и охотно переносил все труды за веру»¹. Выдающийся церковный писатель, Диодор оставил после себя огромное литературное наследие, которое, к сожалению, почти полностью исчезло. Сначала его книги конфисковывались и уничтожались господствовавшими долгое время в Римской империи (особенно в царствование Валента) арианствующими. Затем «при жизни великий столп ортодоксии, после смерти Диодор неожиданно попал в разряд людей, воздвизавших свой рог на высоту Христа, был причислен к учителям Нестория. Это обвинение служило новою причиною истребления сочинений Диодора»². Поэтому от многочисленных трудов его остались главным образом фрагменты, значительная часть которых сохранилась лишь в переводе на сирийский язык³. Судя по ним, в богословии Диодора отчетливо проявляются характерные черты антиохийской христологии с ее преимущественным акцентом на различии двух природ во Христе и несколько более слабым подчеркиванием единства Личности Богочеловека⁴, хотя смещение этих акцентов у Диодора

¹ *Феодорит, епископ Кирский*. Церковная история. М., 1993. С. 167.

² *Фетисов Н.* Указ. соч. С. 286.

³ См. издание: *Abramowski R.* Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus // *Zeitschrift für die neutestamentliche wissenschaft.* 1949. Bd. 42. S. 19–61. Также: *Briere M.* Quelques fragments syriaques de Diodore, évêque de Tarse (378–394?) // *Revue de l'Orient chrétien.* 1946. T. X (XXX). P. 231–238.

⁴ См.: *Jugie M.* La doctrine christologique de Diodore de Tarse d'après les fragments de ses oeuvres // *Euntes Docete*, 1949. T. 2. P. 171–191;

не выходило за рамки православного вероучения. Оценивая значение его личности, Н. Фетисов говорит, что «просится в область предания двойственность исторической роли Диодора, православного при жизни и несторианского учителя после смерти. Патристике и патрологии начертывается в отношении к Диодору Тарсскому безусловный мир и единогласие. Некогда великий ученик Диодора, св. Иоанн Златоуст к переполнившим храм слушателям говорил о Диодоре: “Вы — свидетели, как он (Диодор) проводил все время, показывая жизнь апостольскую, не имея никакой собственности, но получая пропитание от других и сам непрерывно пребывая в молитве и служении слова”¹. Разве эти слова вселенского авторитета не звучат теперь пред нами с особенною, действительною силою?! Диодор прославился своею ученостью. Он был “словесный меч”. Он потрудился в учении целомудрия. Сильный крепостью чистого духа до конца жизни, он упразднил ереси и идолы и возвещал одного воплотившегося Сына Божия, Который предал Себя за нас. Да будет же ему вечная память между знаменитыми иерархами древности!»²

Одним из наиболее ярких учеников Диодора был Феодор Мопсуестийский, споры вокруг личности и мирозерцания которого не затихают и поныне³. Родившись в Антиохии около 350 года в знатной семье, Феодор вместе со св. Иоанном Златоустом прошел обучение в «риторском университете» Ливания, где «с ревностью изучал

Greer R. A. The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus // The Journal of Theological Studies. 1960. Vol. 17. P. 327–341.

¹ *Свт. Иоанн Златоуст. Похвала епископу Диодору, который предварительно проповедовал и восхвалял (Иоанна Златоуста), 4 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста: В 12 т. Т. 3, кн. 2. М., 1994. С. 819.*

² *Фетисов Н. Указ. соч. С. 445.*

³ *См.: McNamara K. The Problem of Theodore of Mopsuestia // The Irish Theological Quarterly. 1957. V. 24. P. 175–184.*

и риторику, и философию и был многосведущим в истории (*πολύστομος*)»¹. Затем, под влиянием св. Иоанна Златоуста, избрал подвижническую жизнь в одном из монастырей близ Антиохии, где духовным наставником Феодора стал Диодор. Преодолев (опять же благодаря св. Иоанну Златоусту) искушение кратковременного возвращения в мир и соблазн супружеской жизни, Феодор уже без колебаний вступает на стезю церковного служения, будучи рукоположенным во пресвитера в 382 году, а затем и епископа Мопсуестийского (392). Проведя достойно жизнь в духовном окормлении паствы и в борьбе с ересями (арианством и аполлинарианством), он мирно отходит ко Господу (ок. 428). Неотъемлемой частью церковного служения Феодора являлась и его писательская деятельность: писал он преимущественно экзегетические сочинения, но пробовал себя и в других жанрах — проповедях, богословско-полемических трактатах и пр.; многие из творений Феодора (как, например, опубликованные в 1932 году «Оглашения») дошли до нас лишь в сирийском переводе². Согласно мнению ряда современных исследователей, Феодор был преимущественно экзегетом, и вопросы догматического порядка отступали в общей системе его мирозерцания на второй план³.

¹ См. биографию Феодора в кн.: *Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестийский. М., 1890. С. 14–53.

² Обзор литературной деятельности Феодора смотри в работах: *Devreese R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Citta del Vaticano, 1948. P. 1–52; *Sullivan F.A.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. Romae, 1956. P. 1–3. Также смотри английское издание известной работы Г. Флоровского о восточных отцах (более полное, чем русский вариант): *Florovsky G.* The Byzantine Fathers of the Fifth Century // The Collected Works of Georges Florovsky. Vol. 8. Belmont, 1987. P. 197–206. Здесь, кстати, отец Георгий обращает особое внимание на трактат Феодора (сохранившийся только частично) «Против защитников первородного греха», направленный против известной теории блж. Августина.

³ См., например: *Greer R. A.* Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian. Westminster, 1961. P. 10; *Bultmann R.* Die Exegese des Theodor

Толкуя Священное Писание, Феодор прежде всего ставил перед собой филологическую задачу: определение точно и строго прочитываемого текста, выяснение истинного значения слов и установление особенностей стиля того или иного священного и боговдохновенного писателя; лишь после этого «филолог уступал место толкователю»¹. В своей экзегезе Феодор был достаточно самостоятельным: признавая авторитеты в этой области церковной науки, он, если считал это необходимым, следовал собственным путем, вступая иногда в противоречие с устоявшимся пониманием какого-либо места Библии². По ходу толкования он имел обыкновение сообщать множество сведений из различных областей знания (истории, географии и т. д.), но своей главной задачей Феодор обычно ставил раскрытие «логического хода мыслей боговдохновенных писателей»; его основной принцип: «никто не должен привязываться к темноте речи, но всякий должен исследовать смысл слов»³. Полемизируя против крайних сторонников аллегоризма, Мопсуестийский епископ стремился выдвинуть на передний план историческую основу Ветхого Завета и обращал в первую очередь внимание на буквальный смысл его, раскрываемый посредством методов грамматики и логики. Однако такой буквальный (исторический) смысл, по его мнению, являлся лишь основой и начальной ступенью толкования, за которой следовал смысл типический, то есть

von Mopsuestia. Stuttgart, 1984. S. 31. Впрочем, на наш взгляд, подобный подход к богословию Феодора представляется ошибочным по принципиальным соображениям: трудно представить, чтобы у какого-либо христианского мыслителя толкование Священного Писания могло быть «внедогматическим» и не связанным самым тесным образом с богословскими послылками.

¹ *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. P. 56–69.

² См.: *Kihn H.* Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg im Breisgau, 1880. S. 118.

³ *Гурьев П.* Указ. соч. С. 218–224.

предуказание в лицах и событиях Ветхого Завета на лица и события будущего мессианского времени. В раскрытии этого типического смысла (если он, конечно, имелся) или в «созерцании» (*θεωρία*) Феодор и видел главную задачу христианского экзегета¹. Таким образом, его вряд ли можно считать строгим буквалистом в толковании Писания, ибо акцент на типологии (т. е. прообразовательном толковании), неразрывно связанный с эсхатологической перспективой видения тварного мира, постоянно выводит Феодора из сферы буквально-исторического.

Что же касается богословия Феодора, то здесь одним из наиболее спорных пунктов представляется его христология. Являясь во многом преемником христологических воззрений св. Евстафия и Диодора, развившихся в полемике с арианством и аполлинарианством², Феодор в своей оппозиции к смешению природ Христа у аполлинаристов зашел слишком далеко, предельно «ослабляя» единство Господа³. Безусловно, как и все антиохийские богословы, он не считал, что в Иисусе Христе обычный человек соединился с Богом Словом узами только «нравственной связи»⁴, но «христологический дуализм» в его богословии опасно приблизился к той роковой черте, которая отделяет Православие от ереси, а некоторые высказывания Феодора заставляют думать, что он порой и переступал эту черту. Вряд ли можно безоговорочно утверждать, что христология Мопсуестийского епископа «всецело носит на себе несторианский отпечаток», хотя св. Кирилл Александрийский называл его «отцом зломыслия

¹ *Kihn H.* Op. cit. S. 131–171.

² *Sullivan F. A.* Op. cit. P. 159–196.

³ *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. 1. London; Oxford, 1975. P. 428.

⁴ См.: *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine. London, 1940. P. 112–113.

Нестория»¹, но большая доля истины в подобных суждениях имеется. Истоки несторианства в ряде существенных моментов действительно восходят к Феодору², но в его богословии слишком много недосказанного и двусмысленного³, а поэтому протонесторианские тенденции здесь очень расплывчаты и не всегда четко выражены. В некоторых случаях это объясняется непродуманностью его терминологии, в частности отсутствием четкого определения христологического смысла понятия «лицо» (*πρόσωπον*)⁴, хотя следует помнить, что подобная непродуманность терминологии часто отражает неясность богословского мышления. И двусмысленность христологии Феодора неоднократно проистекает от такой туманности мышления. Поскольку христианское вероучение является живым и органичным целым, то, естественно, непродуманность христологических посылок, с одной стороны, предполагает определенную некорректность других догматических тезисов, а с другой — влечет за собой искажения и в прочих областях церковного учения. В случае

¹ Гурьев П. Указ. соч. С. 328–329.

² McNamara K. Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy // The Irish Theological Quarterly, 1952. Vol. 19. P. 254–278; 1953. Vol. 20. P. 172–191.

³ Например, соположение понятий «Богородица» и «Человекородица» (*Θεοτόκος, ἀνθρωποτόκος*) применительно к Пречистой Деве Марии. См.: Galtier P. Théodore de Mopsuestia: sa vraie pensée sur l'Incarnation // Recherches de Sciences Religieuses, 1957. Т. 45. P. 353.

⁴ Как отмечает один исследователь, у Феодора вообще отсутствует «метафизика личности» (*Metaphysik der Person*). См.: Koch G. Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia. München, 1965. S. 45. Впрочем, это не означает, что концепция «личности» вообще не разрабатывалась этим богословом, хотя бы на антропологическом уровне, ибо он подсознательно разделял стоическое учение о человеческой личности, конституирующим моментом которой является воля и действие. См.: Dewart J. M. The Notion of "Person", underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia // Studia Patristica, 1975. V. XII, 1. P. 199–207.

с Феодором «христологический дуализм» в ряде моментов объясняется не совсем верным пониманием идеи синэргии, лежащей в основе всей православной сотериологии. Исходя из того, что дело спасения предполагает «двух действующих» — Бога и человека, Мопсуестийский епископ распространяет этот принцип и на Христа, тяготея к признанию «двух субъектов» в Богочеловеке¹. Для него Воплощение является как бы «идеальным взаимодействием Божественной благодати и свободной воли» человека Иисуса, причем это взаимодействие находит свое законченное и совершенное исполнение в Воскресении². Однако при этом Феодор как бы забывает о существеннейшем отличии Человека Иисуса Христа от прочих людей (Он не просто человек, но Богочеловек)³ и, кроме того, указанное взаимодействие у него обретает черты своего рода «симметричного синэргизма». В строго же православной сотериологии обычно наблюдается определенная «асимметрия» взаимодействия воли человеческой и Божественной благодати, ибо они отнюдь не являются равнозначными величинами. С другой стороны, одним из следствий и «христологического дуализма», и чрезмерно «симметричной сотериологии» Феодора было внутреннее

¹ См.: Norris R. A. *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford, 1963. P. 190–200.

² Greer R. A. *The Analogy of Grace in Theodor of Mopsuestia's Christology // The Journal of Theological Studies*. 1983. V. 34. P. 93–95.

³ Во многом это объясняется тем, что у Феодора не доставало того сознания «разумом веры, что Иисус, являющийся в высочайшей степени Личностью, в общении (ибо субъект Его человечества — Божественная и, следовательно, совершенная Личность) не отчужден ни от чего и ни от кого, но несет всецелостность человечества и мира». Ибо «понятие “человеческой природы” у святых отцов — не философское, но мистическое. Оно обозначает единство бытия всех людей, того Единого Человека, что был разрушен грехопадением, но воссоединен во Христе в самом реалистическом смысле» (Клеман О. *Истоки. Богослово отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии*. М., 1994. С. 46).

неприятие им идеи обожения: для него наша душа и тело не обретают в этой жизни через Таинство Крещения нового рождения и человек не становится здесь с помощью благодати «новой тварью» (2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15); такое преобразование может произойти лишь в будущем веке, а в здешней жизни причастие человека Божественному бытию носит лишь акцидентальный характер¹. Эти и другие искажения православного вероучения в мировоззрении Феодора позволяют сделать заключение, что он довольно часто выходил за пределы церковной ортодоксии. И если бы он не скончался до вспышки несторианских споров, то, скорее всего, встал бы на сторону ересиарха — во многом его ученика².

Зато всякая двусмысленность и неоднозначность богословских воззрений были абсолютно чужды старшему сотоварищу Феодора в молодости — св. Иоанну Златоусту, в лице которого Антиохийская школа принесла свой наиболее зрелый и совершенный плод. Расцвет деятельности святителя приходится на промежуток между концом тринитарных споров и началом споров христологических; это было «время успокоения, которое можно обозначить как время Иоанна Златоуста». Своеобразие личности и мирозерцания святителя можно охарактеризовать так: «Если другие великие учителя Церкви выступали как свидетели за истины христианского вероучения, борцами за подлинную сущность христианской веры, то Златоуст является по преимуществу свидетелем и борцом за сущность христианской любви. Здесь загорается спор между

¹ См.: *Vries V., de. Das eschatologische Heil bei Theodor von Mopsuestia // Orientalia Christiana Periodica, 1958. V. 24. P. 309–338.*

² Данная гипотетическая альтернатива по-иному решается Д. Маккензи, считающим, что Феодор, доживи он до 30-х годов V века, внес бы коррективы в свою христологию, исправив ее в православном духе. См.: *McKenzie J. L. Annotations on the Christology of Theodore of Mopsuestia // Theological Studies. 1958. V. 19. P. 373.*

христианством, состоящим только в мертвой вере и для жизни бесплодным, внемирным христианством, и христианством подлинным, которое есть дух и жизнь, от которого исходит деятельная сила любви. В крупном политическом и умственном центре Востока является Златоуст — как защитник и борец за подлинное практическое христианство. Здесь ясно выступает противоположность между малым стадом (Лк. 12, 32) тех, кто образует подлинную соль мира (ср. Мф. 5, 13), и громадной массой тех, которые к мировому христианству примешивают соль обуявшую (ср. Мф. 5, 13). Глубоко интересна эта борьба, которая касалась и сливалась с самой жизнью. В Златоусте мы видим мученика христианской любви, который пал жертвою в борьбе с мирским духом своего времени. Вместе с тем он — великий выразитель и воплощение духа Восточной Церкви, в котором ее историческое направление пришло как бы к самопознанию»¹.

Такой «практический» настрой всего мирозерцания Златоуста, как иногда считают, имел следствием тот факт, что проповедник и моралист выступали на первый план в его личности, оттесняя «теоретика-догматиста»². Однако, на наш взгляд, в подлинно христианском любомудре, каким был этот великий отец Церкви, вряд ли можно отделить догматиста от моралиста. Тонкое чувство реальности мистического опыта позволяло святителю быть чрезвычайно корректным в своих догматических послышках. Поэтому, разделяя основные положения антиохийской христологии³, он чуждался крайностей ее, к которым тяготел Феодор Мопсуестийский. Примечательно, что

¹ Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 985.

² Juzek J. H. Christologie des hl. Johannes Chrysostomus. Zugleich ein Beitrag zur Dogmatik der Antiochener. Breslau, 1912. S. 5–6.

³ См.: Nowak E. Le chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de Jean Chrysostome. Paris, 1972. P. 110–111.

полемика против аполлинаристов, столь актуальная для Диодора и Феодора, практически полностью отсутствует в творениях св. Иоанна Златоуста¹, а поэтому полемический задор, увлекающий порой их с «царского пути», совершенно не присущ ему. Также и «типично антиохийские трудности в толковании единства во Христе не существуют для Златоуста»²; придерживаясь антиохийской богословской традиции, святитель мудро избегает «христологического дуализма», гармонично подчеркивая и двойственность природ в Господе, и единство Богочеловеческой Личности Его³. Экзегезу же святителя можно охарактеризовать словами отца Георгия Флоровского: «Златоуст остается в своих толкованиях всегда реалистом. Но самые события поучают или пророчествуют — в этом обоснование “типологических” объяснений, по существу отличных от иносказания. В учениях о “типах”, то есть образах, и заключается существо экзегетических воззрений Златоуста. Это связано прежде всего с вопросом о религиозном значении священных книг для каждого верующего, то есть для множества читателей, и притом для множества неопределенного, не ограниченного ни временем, ни местом. Этому должна соответствовать множественность смысла самого Писания. В частности, особую остроту получает этот вопрос при толковании Ветхого Завета. Здесь чистый “историзм” неизбежно оказывается “иудаизмом”. И именно здесь “типология” получает особую важность. Но подлинный “типологизм” возможен только на реалистической основе. Не удивительно, что

¹ *Hay C.* St. John Chrysostome and the Integrity of the Human Nature of Christ // *Franciscan Studies*. 1959. V. 19. P. 301.

² *Grillmeier A.* Op. cit. P. 421.

³ См.: *Liebaert J.* Christologie von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg; Basel; Wien, 1965. S. 99–100; *Greer R. A.* The Captain of our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews. Tübingen, 1973. P. 267–291.

именно в антиохийской эзегетике учение о прообразах и прообразованиях получило полное раскрытие. У Златоуста это связано с его близостью к богословию Апостола Павла. Но и все антиохийское эзегетическое богословие было в известном смысле “павлинизм”¹.

Так, в самых общих чертах, оформлялась антиохийская богословская традиция и таковы были предшественники блж. Феодорита по Антиохийской школе². Еще в XIX веке сложилось устойчивое убеждение, что эта школа как богословское направление определилась в резкой оппозиции

¹ Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 220.

² К этой школе можно отнести еще, хотя и с рядом оговорок, и св. Астерия Амасийского — талантливейшего проповедника конца IV — начала V века, близкого по духу своего мирозозерцания к св. Иоанну Златоусту. В своей экзегезе этот церковный писатель широко использует типологию, но она у него «никогда не разрешается в бессодержательную аллегорю. Его экзегеза не теряет твердой почвы трезвого и разумного буквализма. Астерий-экзегет никогда не обращается в истолкователя-мистика, дорожащего поэтическими образами более, чем мыслями; туманной аллегорией и цветистым лиризмом более, чем трезвым фактом и скучной историей. Он не умеет читать между строк священного текста мистические вдохновения души, очень мало вяжущиеся со смыслом Писания. Св. Астерий только там выходит из буквы Писания, где эта последняя является бледной тенью, несовершенным чувственным выражением “некоего духовного умозозерцания”. В таких случаях, где совершенно нет возможности понимать Писание буквально, Астерий допускает “иносказания — *ἑσωρία*”, то есть таинственно-аллегорическое толкование». Поэтому «если принять традиционное деление экзегетов христианской древности на две школы: Александрийскую и Антиохийскую, то Астерий должен быть отнесен, конечно, к антиохийцам. Под это влияние его ставили и юность, проведенная в Антиохии, и все его пастырское служение в Амасии Понтийской, провинции, открытой более всего влиянию Антиохии... Но св. Астерий чужд был совершенно крайностей Антиохийской школы. Он шел здесь по стопам Златоуста, у которого крайности александрийского идеализма и антиохийского реализма счастливо сочетались в истинно церковное, православно-христианское истолкование Священного Писания» (*Модест, архим.* Св. Астерий Амасийский. Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911. С. 94–99).

к мировоззренческим постулатам Александрийской школы¹. Согласно данному мнению, указанная оппозиция прослеживается на нескольких уровнях. Прежде всего Александрийская школа, находившаяся под влиянием платонизма, отличалась спекулятивным и идеалистическим характером своего мировоззрения; наоборот, представители Антиохийской школы питали склонность к философии Аристотеля, а поэтому стремились «познать истины веры путем строго рассудочного мышления» (П. Гурьев). Далее, противоположны были экзегетические принципы обеих школ: аллегорическому методу толкования Священного Писания александрийцев, с их стремлением повсюду отыскивать таинственный смысл, антиохийцы противопоставляли историко-грамматический метод истолкования, в основу которого полагалось отыскание буквального смысла, «именно, пророчески-мессианского» (А. И. Сагарда). В догматике указанное противостояние прослеживается в учении о Святой Троице: александрийцы акцентировали момент единосущия трех Лиц Ее, антиохийцы же обращали главное внимание на ипостасное различие Их. Наконец, «в раскрытии догмата о Лице Богочеловека александрийцы сосредоточивали свое внимание преимущественно на Божественной природе Богочеловека и настаивали на самом тесном общении в Нем естеств... напротив, антиохийцы преимущественно обращали внимание на человеческую природу Иисуса Христа и особенно старались утвердить мысль о различии естеств в Иисусе Христе, доказывая их целостность и полноту»².

¹ В русской церковно-исторической науке данная точка зрения нашла, например, отражение в работах: *Гурьев П.* Указ. соч. С. 2–9; *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 908–909. См. также: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 2–8.

² *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 910.

При относительной верности данной антитезы двух школ она оставляет впечатление очень расплывчатого штампа, часто искажающего реальную действительность. Во-первых, здесь не проводится различие между собственно Александрийской школой, представленной такими учителями огласительного училища, как Климент, Ориген и др. (между ними, кстати сказать, также существовали мировоззренческие расхождения), и новоалександрийским богословским направлением, нашедшим отражение в творениях святых Афанасия и Кирилла, а, при некотором единстве и преемстве второго от первой, между ними была дистанция довольно большая. Во-вторых, должно быть сразу отвергнуто представление об антиохийцах как «аристотеликах»: философское наследие Стагирита не пользовалось никаким кредитом у представителей Антиохийской школы; оно было воспринято позднее сирязычной Церковью (Едесско-Нисибийская школа) к востоку от Антиохии¹. В-третьих, вряд ли можно подвести триадологию всех представителей Антиохийской школы под единый знаменатель, а тем более — противопоставить учению о Святой Троице александрийцев: во всяком случае, св. Евстафий Антиохийский и св. Афанасий Александрийский выступали единым фронтом в защиту никейской веры против арианствующих, в рядах которых, как указывалось, было немало питомцев Антиохийской школы. Наконец, в-четвертых, специфические черты антиохийской христологии оформлялись главным образом под влиянием оппозиции к аполлинарианству, а не к александрийцам (Аполлинария Лаодикийского вряд ли можно причислить к деятелям Александрийской школы)². Поэтому остается

¹ См.: *Wallace-Hadrill D. S. Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East. Cambridge, 1982. P. 96–97.*

² См. характеристику Н. И. Сагарды: «Что же касается христологии антиохийцев, то и здесь даже у тех из представителей Антиохийской

только противоположность экзегетических направлений, которая также требует определенных разъяснений.

Что антиохийская экзегеза обрела свой своеобразный облик в противостоянии крайнему аллегоризму, обычно связываемому с именем Оригена, является на первый взгляд фактом, достаточно твердо установленным. Антитезой аллегории у антиохийских толкователей служило «созерцание», понимаемое как способность постижения духовных реалий в добавление к историческим фактам (то есть буквальному смыслу) и тесно сопряженное с типологией. Эту фундаментальную позицию антиохийцев рельефно выразил Севериан Габальский: «...одно дело — насильственно вывести аллегорию за пределы истории, и другое дело — сохранить неприкосновенной историю, отличая от нее созерцание, стоящее вне ее и над ней»¹.

школы, которые шли по линии, приведшей к несторианству, указывают следы христологических традиций малоазийского богословия в том виде, как они отразились раньше в христологии Евстафия Антиохийского, хотя фрагменты догматических произведений Диодора и Феодора Мопсуестийского, сохранившиеся у противников их, только редко указывают на их сознательную связь с христологическими традициями, — большею частью они опираются на экзегетические и рациональные аргументы. Общее направление богословствования Антиохийской школы, которое делало их догматиками и религиозными философами прямолинейного метода и увлекало к стремлению провести свои догматические воззрения посредством чистой диалектики, в связи с борьбой против христологии евномиан и Аполлинария, мало-помалу образовало ту противоположность к новоалександрийской христологии, которая после смерти Феодора нашла выражение в столкновении обоих направлений в несторианском споре. Но и здесь подчинение научных стремлений религиозным интересам, авторитету церковного Предания и голосу церковного веросознания приводило к чисто православному христологическим воззрениям (напр., у блж. Феодорита)» (Сагарда Н. И. Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.), ее главнейшие направления и характерные особенности. СПб., 1910. С. 42).

¹ Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 76.

Но в то же время Диодор, например, нередко сопоставлял «созерцание» и аллегорию, отстраняясь, как и большинство прочих антиохийцев, от примитивного буквализма¹. Поэтому контраст двух школ в этом аспекте, по мнению ряда современных исследователей, не был резким и несовместимым². Далее, устоявшаяся точка зрения (или, скорее, предубеждение) на Оригена как на «крайнего аллегориста» является очень неадекватной и существенным образом искажающей «мировоззренческий лик» этого церковного писателя. Обычно считается, что у Оригена было твердое убеждение «в законной необходимости искать всегда под оболочкой буквы высшего таинственного смысла, и в толковательных трудах его аллегория получила, можно сказать, свое классическое выражение. В Священном Писании как Откровении Слова или высочайшего Божественного Разума, по мысли Оригена, нет ни одного слова, ни одной буквы, под которыми бы не скрывались высокие истины, великие идеи, а потому ни в каком случае непростительно останавливаться на одной оболочке Писания — на букве, не заботясь открыть мысленное зерно, покрытое ею: приверженность к букве может вести, как и действительно часто приводила, к самым пагубным следствиям; она-то и была причиной того, что иудеи в Иисусе Христе не узнали Мессии и распяли Его, она же была источником большей части нечестивых ересей и заблуждений»³. Общий настрой экзегезы Оригена достаточно точно уловлен в этом суждении Г. Малеванского, но тем не менее здесь требуются некоторые уточнения. Прежде всего, под буквальным смыслом Ориген

¹ См.: *Simonetti M. Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis. Edinburgh, 1994. P. 67–68.*

² Одним из первых высказал данную мысль: *Vaccari A. La teoria esegetica antiochena // Biblia, 1934. V. 15. P. 94–101.*

³ *Малеванский Г. Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии, 1870. Т. 1. С. 93–94.*

разумет не столько «фарисейский буквализм, который недостойн христианства и здравого смысла», сколько «такое понимание смысла, которое держится истории и слова, при более или менее правильном, грамматически-логическом его толковании. Этот буквальный смысл он не презирал, да и не мог презирать в силу общего уже воззрения на Писание как слово Божие, в каждом слове которого находятся следы Божественной мудрости... Согласно такому воззрению на букву Писания, Ориген утверждал, что и духовному человеку, под которым он разумел способного проникать в таинственный смысл Писания, необходимо исследовать буквальный смысл. Буква, по нему, то же самое, что тело в человеке, она служит «одеянием духовного и мыслимого», она есть форма того духовного содержания, которая под нею скрывается, как под своею оболочкою. А потому понятно, что духовное содержание Писания может быть познано только чрез эту форму, чрез эту оболочку; точнейшее разумение последней ведет к правильному пониманию первого»¹. Вследствие этого, отдавая предпочтение аллегории, или, точнее, духовному смыслу Писания², александрийский мыслитель очень

¹ Соколов П. История ветхозаветных Писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно. М., 1886. С. 201–203.

² А. де Любак вполне справедливо указывает на неясность и чрезвычайную расплывчатость понятия «аллегория», таящего в себе самые разнообразные и различные смыслы. См.: *Lubac H., de. Histoire et l'esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène.* Paris, 1950. P. 8. Более того, данное понятие совсем не отражает сущность экзегетики Оригена (как и многих александрийцев), ибо слова *ἀλληγορία* и *ἀλληγορεῖν* встречаются главным образом в его трактате «Против Кельса» и их употребление здесь зависит от контекста полемики с этим платоником. Сам же Ориген предпочитает пользоваться термином *ἀναγωγή* («восхождение, поднятие»; *букв.*: отплытие; также — «воспитание, обучение») для обозначения духовного смысла Писания, противопоставляя его языческой «аллегии» (См.: *Bienert W.A. "Allegoria"*

внимателен и к «букве», которую он обычно считает источником духовного смысла, хотя и подчиняет буквально-историческое духовному¹. Не следует, далее, забывать, что Ориген был блестящим филологом, первым в истории Церкви текстологом-библеистом. Филология же предполагает искреннюю любовь к слову (и букве), которая отличала и Оригена, свидетельством чему служат его монументальные «Гекзаплы» (объемом по крайней мере в 6500 страниц)², на которые он потратил около 14 лет своей жизни. И «Церковь вполне оценила этот ученый труд Оригена»³. Кроме того, Ориген, как и антиохийцы, исходил из того принципа, что «толкователь Писания должен руководиться в своих толкованиях церковным Преданием или правилом веры, в котором более или менее ясно выражены многие истины вероучения»⁴. Примечательно, наконец, что св. Лукиан, также текстолог-библеист, во многом зависел от александрийского учителя, что явно

und "Anagoge" bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin; N.Y., 1972. S. 56–67). Если он иногда и использовал понятие «аллегория», то опять очень четко отграничивал ее христианское употребление от использования этого метода толкования текстов (в основном мифологическо-поэтических) язычниками. Подчеркивая эзотерический характер толкования этих текстов языческими философами, Ориген указывал, что Священное Писание предназначено для всех — и «простецов», и более богомудрых мужей; первые обретают в нем (преимущественно посредством буквального смысла) такую же духовную пищу, как и вторые, взыскующие и исследующие смысл сокровенный. См.: *Pépin J.* La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. *Études historiques.* Paris, 1987. P. 109–110.

¹ См.: *Crouzel H.* Origene. Edinburgh, 1989. P. 61.

² См.: *Swete H.* An Introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge, 1900. P. 74.

³ *Сольский С.* Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики // Труды Киевской Духовной Академии. 1866. Т. 3. С. 178.

⁴ *Петров Н.* Можно ли считать аллегоризм причиной догматических заблуждений Оригена? // Православный Собеседник. 1900. Ч. 2. С. 178.

указывает на одну из нитей, связующих две христианские школы. По причине указанных соображений антитеза подходов к Священному Писанию александрийцев и антиохийцев представляется еще менее резкой. Необходимо еще учитывать, что и те и другие зависели в некоторых отношениях от вполне сложившейся традиции античной школьной филологии (*Schulphilologie*) с ее методами интерпретации текста; в частности, антиохийские экзегеты находились под определенным влиянием александрийской филологической школы¹. Наконец, в основе и антиохийской, и александрийской экзегезы лежит типология², что еще более объединяет их. Поэтому противостояние двух школ в области толкования Священного Писания являлось скорее историческим недоразумением, чем кардинальной и антагонистической противоположностью экзегетических принципов. Безусловно, каждая школа обладала достаточно ярко выраженным своеобразием, но это своеобразие не было сущностным разногласием, а лишь различием в акцентах и в своеобразности видения Слова Божия, воплотившегося в письменах. По сути дела, они взаимно дополняли друг друга, вместе составляя единый универсум православного Предания³.

Блж. Феодорит в своем лице как бы являет это внутреннее единство двух экзегетических направлений в древнехристианском богословии, расходясь в ряде существенных моментов с Феодором Мопсуестийским

¹ См.: *Schäublin Chr. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenische Exegese*. Köln; Bonn, 1974. S. 34–37.

² См., например, наблюдения над стилем толкования Писания у Климента Александрийского и Оригена в кн.: *Daniélou J. Gospel Message and Hellenistic Culture*. London; Philadelphia, 1973. P. 237–255, 273–288.

³ См. ценные наблюдения на сей счет в статье: *Guillet J. Les exégèses d'Alexandrie et d'Antiochie. Conflit ou malentendu? // Recherches de Science Religieuse*. 1947. Т. 34. P. 257–302.

и сближаясь с александрийской герменевтикой¹. Используя средства грамматики и истории, он прежде всего обращал внимание на буквальный смысл, как «наиболее близкий и несомненный; в нем всего вернее можно находить мысль самого писателя в ее первичной простоте и выразительности без всяких примесей читателя и перетолкований экзегета». В то же время Кирский пастырь «никогда не был рабом мертвой буквы», всегда доискиваясь «разума Писания углублением в его содержание», вследствие чего он допускал и аллегорию, считая, что она, «в должных пределах и при умелом пользовании — одно из важных средств к уразумению Библии». При этом, согласно блж. Феодориту, руководством к правильному использованию иносказаний служат «сама Библия, книги коей взаимно себя поясняют, авторитет Церкви и историческое предание». Для него само собою разумелось, что «не все в Библии можно и должно понимать буквально, и это по той простой причине, что образно-тропическая речь столь же свойственна священно-библейской поэзии, как и всякой другой. Это во-первых. Затем, при буквализмическом разумении не все в Священном Писании будет восприемлемо для разума и, во всяком случае, многое останется загадочным. Уже в этом заключается несколько опасная мысль, поскольку мы будем вынуждены встать в противоречие с идеею о Боге как Абсолютном Разуме, ведущем людей к истине по ясному пути. Наконец, буквализм несовместим с христианством, религиею духа, составляющею раскрытие и завершение ветхозаветного Домостроительства. Посему, держась одной буквы, мы допускаем страшный анахронизм плотяности в век духовности». Активно использовал блж. Феодорит и типологию; опираясь на предшествующую церковную традицию, и в первую очередь на творения св. Иоанна

¹ См.: *Simonetti M. Biblical Interpretation. P. 74–77.*

Златоуста¹, «он объединил регулирующие принципы типологического изъяснения, которое должно было следовать и подчиняться им, и тем самым возвел к разумной осмысленности то, что раньше применялось на практике не всегда сознательно и потому часто казалось произвольно-гадательным, субъективным». Таким образом, «Александрия и Антиохия дружески примирились между собою в экзегетике Кирского пастыря». Ибо он, «наследник славного прошлого... совмещал в себе все блестящие результаты экзегетических работ в самых разнообразных направлениях, которые не сталкивались у него враждебно, но художественно сочетались в один разумный метод. По отношению к Антиохийской школе он был завершителем ее усилий, носителем ее традиций, оригинальным выразителем ее научных начал. По отношению к александрийцам он был первым ценителем их талантов, будучи сам несколько сроден им по одушевленной выспренности. Таким образом, он постиг важность обоих методов и гармонически слил их в целостный и научный способ познания слова Божия. Наконец, он нашел пункт единения борющихся ранее сил в сознательном подчинении церковному авторитету. Поэтому противоположность, разрешившаяся в тесное соприкосновение, перешла у него в органическое соединение серьезного буквализма с разумным мистицизмом. Он был последнею блестящею звездой на горизонте Востока и Александрии и заключил в себе всю силу света, сиявшую ранее раздельно в Египте и Антиохии»².

¹ Ср. замечание о блж. Феодорите А. Л. Савицкого: «Он был воспитан на сочинениях Златоуста, и потому все собственные его сочинения отзывались тем же достоинством, каким обладал этот великий учитель» (*Савицкий А. Л.* Дополнение опыта естественного богословия. Кн. 2. СПб., 1886. С. 142).

² *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит. Т. 2. С. 32–67.

4. Блаженный Феодорит и христологические споры V века

Как и у всех антиохийцев, у Кирского пастыря наблюдается тесная связь экзегезы и христологии¹. Учение о Лице Господа Иисуса Христа выдержано было у него в традиционных тонах антиохийского богословия; находясь в неразрывной сопряженности с триадологией, антропологией и прочими частями христианского вероучения, оно определялось в первую очередь сотериологическим пафосом². «В христологии он настаивал на человеческой стороне Лица Спасителя, чему немало способствовала неустанная борьба Антиохии с аполинаристами, к которым Кирский пастырь чувствовал, можно сказать, естественное отвращение. Искупитель был Человек с разумною душой: это была истина, не подлежавшая для него никакому сомнению и самая дорогая для его христианского сознания, поскольку с устранением ее теряла всякий смысл сотериология, и спасение человечества превращалось в пустую фикцию или, по меньшей мере, оказывалось неполным»³. Поэтому, согласно убеждению блж. Феодорита, «если бы Спаситель не был Богом, тогда спасение не осуществилось. И если бы он не был Человеком, то Его страдания, Его “спасительная страсть” были бы для нас бесполезны. Отсюда Феодорит приходит к исповеданию Христа Богом и Человеком»; при этом у него иногда с излишней резкостью подчеркивается «особенность и самостоятельность

¹ См.: *Ashby G. W. The Hermeneutic Approach of Theodoret of Cyrillus to the Old Testament // Studia Patristica. 1984. V. XV, 1. P. 131.*

² См.: *Mandac M. L'union christologique dans les oeuvres de Théodoret antérieures au concile d'Éphèse // Ephemerides Théologiae Lovanienses. 1971. T. 47. P. 64–96; Koch G. Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros. Eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung. Frankfurt am Main, 1974. S. 57–184.*

³ *Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 64.*

человечества во Христе»¹. Однако необходимо отметить, что резкость данных акцентов со временем смягчается и в христологических воззрениях Кирского пастыря можно проследить определенную эволюцию². Происходит эта эволюция в ходе первой стадии христологических споров — между Ефесским и Халкидонским Соборами.

Костер нового этапа догматической борьбы запалил Несторий — сирийский монах, а затем антиохийский клирик, призванный в 428 году на столичную кафедру. Его личность и учение до сих пор остаются камнем преткновения для многих, о чем свидетельствует, например, уже достаточно давно сложившаяся и устойчивая тенденция к посмертному оправданию еретика в протестантской церковно-исторической науке³, которая частично также захватила католических⁴ и даже православных (по крайней мере формально православных) ученых⁵. О том, что

¹ Флоровский Г. В. Восточные Отцы V–VIII веков. С. 88–89.

² См.: Richard M. Opera minora. Turnhout, 1976. P. 459–481.

³ См.: Braaten C. E. Modern Interpretations of Nestorius // Church History. 1963. V. 32. P. 251–267. Эта тенденция восходит еще к Лютеру и ранним кальвинистам. См.: Jugie M. Nestorius et la controverse nestorienne. Paris, 1912. P. 6–13.

⁴ Здесь эта тенденция во многом объясняется политическими соображениями Римского престола, заинтересованного в экуменическом диалоге с Восточными церквями; данный «политический интерес» современного католичества ясно обнаруживается в одной из последних работ покойного А. де Алло (ученого весьма крупного и великолепно знаатока восточнохристианской истории): Halleux A., de. Nestorius. Histoire et Doctrine // Irénikon. 1993. T. 66. P. 38–51, 163–177.

⁵ См., например, книгу П. Гидулянова, который прямо повторяет общераспространенные среди протестантских исследователей мнения: «Живи, говорит Лоофс, Несторий во времена Халкидонского Собора, он мог бы быть столбом ортодоксии». Также ср. суждение о св. Кирилле Александрийском: «Смело можно сказать, не будь Кирилла, не было бы и несторианского спора» (Гидулянов П. В. Восточные патриархи в период четырех Вселенских Соборов. Ярославль, 1905. С. 631, 635). Вообще, эта книга характеризуется чрезвычайно тенденциозным

Несторий был личностью весьма сложной и противоречивой, можно судить хотя бы по разноречивым оценкам его в православной историографии. Например, А. П. Лебедев считает, что христологические споры «едва ли возгорелись бы, если бы на сцене церковно-исторической не появилось Нестория, человека с достоинствами, но крайне запальчивого, любившего настоять на своем, гордого; а главное, как питомец монастырский, он мало знал жизнь и ее требования, узко понимал интересы Церкви»¹. В. В. Болотов более благосклонен к еретику: «Этот Константинопольский патриарх был совсем не поверхностный ученый и талантливый проповедник... Что это не был характер низкий, за это ручается тот факт, что его бывшие приверженцы, восточные епископы, покидая его исторически погибшее дело, все же сохраняют уважение к его личности... Сама борьба, поведенная Несторием... не была бесцельна и лишена всякого основания»². Наоборот, Т. Лященко весьма категоричен: «Несторий был человек аскетического настроения, необыкновенно твердой воли, решительный, смелый, не любивший преклоняться ни перед кем, ни перед чем, не знавший жизни вне монастыря, не умевший присматриваться к условиям жизни и соразмерять свои действия с требованиями времени и общества, человек самого горячего темперамента, крайне самонадеянный, честолюбивый, нетерпеливый к чужим мнениям и убеждениям,

и пристрастным изложением догматических споров, хотя, как историческое исследование, она не лишена некоторого значения.

¹ *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V веков. (Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ александрийской и антиохийской). СПб., 1904. С. 168. По поводу этого суждения А. П. Лебедева сложно заметить, что «монастырские питомцы» знали и знают «жизнь и ее требования» обычно глубже и объемнее, чем мирские люди, а интересы Церкви они понимают куда шире, чем многие прочие члены ее.

² *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 178–179.

фанатик, не считавшийся ни с живыми, ни с мертвыми. Если к этому прибавить, что он прекрасно владел диалектикой, но не обладал глубоким умом, что он не получил солидного богословского образования, плохо знал святоотеческую письменность, то увидим, что Несторий имел все данные, чтобы стать самым ярким выразителем антиохийского направления в христологии, самым подходящим человеком для роли ересиарха»¹. Ввиду такой сложности и противоречивости характера Нестория трудно сказать о нем что-либо определенное, но несомненно, что ему вряд ли была присуща добродетель смирения, столь необходимая для всякого христианина, а особенно монаха. Об этом свидетельствуют его слова, сказанные императору при интронизации и переданные Сократом Схоластиком: «Царь! Сказал он, дай мне землю, очищенную от ересей, — и я за то дам тебе небо; помоги мне истребить еретиков, — и я помогу тебе истребить персов». От себя Сократ добавляет: «Хотя некоторые простые люди, питавшие ненависть к еретикам, приняли произнесенные им слова с удовольствием, но от людей, умевших по словам заключать о качествах души, не укрылось... ни его легкомыслие, ни вспыльчивость, ни тщеславие; ибо, не удержавшись и на минуту, он уже дошел до таких слов; не отведав еще, как говорится, и городской воды, уже объявил себя жестоким гонителем»². Весь парадокс заключается в том, что этот фанатичный гонитель еретиков сам стал ересиархом, что, впрочем, нередко случалось и случается в истории Церкви. Но Господь не только возводит низверженных, но и смиряет возвысившихся: сосланный после своего поражения в глухие места Египта (435), Несторий претерпел здесь много скорбей и унижений, пока

¹ *Лященко Т., свящ.* Св. Кирилл, Архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913. С. 210–211.

² Церковная история Сократа Схоластика. СПб., 1850. С. 408.

не предстал на суд Божий (приблизительно ок. 451 г.)¹. Судьба его является как бы пародией на жизнь св. Иоанна Златоуста, также призванного из Антиохии на Константинопольский престол и также сосланного; но если святитель претерпел скорби и страдания за верность самой глубинной сущности религии Христовой, то Несторий — за свое упрямство и гордыню.

О богословских воззрениях Нестория также трудно вынести адекватное суждение, поскольку от сочинений его дошли лишь фрагменты и практически ни одно из них не сохранилось в полном виде². Правда, в начале нашего века был открыт и опубликован (1910 г.) сирийский перевод «Книги Гераклида», написанной на греческом языке в середине V века (перевод же осуществлен ок. 525–540 гг.), автором которой считается Несторий³. Но поскольку композиция этого произведения достаточно сложна и неоднородна, то есть основания сомневаться, что в настоящем своем виде она была создана опальным Константинопольским патриархом, хотя частично он, безусловно, являлся автором ее⁴. Кроме того, эта «Книга»,

¹ О последних днях Нестория см.: *Nau F. Nestorius d'après les sources orientales*. Paris, 1911. P. 51–55.

² См.: *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius. Gesammelt, untersucht und herausgeben von F. Loofs*. Halle, 1905. S. 5–6.

³ Подробно о находке и изучении этого памятника см.: *Scipioni L. I. Ricerche sulla cristologia del "Libro di Eraclide" di Nestorio. La formulazione teologico e il suo contesto filosofico*. Friburgo, 1956. P. 1–14. Итальянский ученый признает «Книгу» за подлинное произведение самого Нестория.

⁴ Л. Абрамовски признает значительную часть сочинения (так называемый «Диалог») за произведение неизвестного константинопольского монаха, жившего в период 450–533 годов; другая основная часть (так называемая «Вторая Апология») принадлежит перу Нестория. См.: *Abramowski L. Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*. Louvain, 1963. S. 135–229. Другая исследовательница этого сочинения полагает, что в основе «Диалога» лежит письмо неизвестного лица

как считает Т. Лященко, «ничего нового в области христологии сравнительно с прежде изданными сочинениями Нестория не дает»¹. Если говорить в общем, то Несторий, конечно, разделял основные христологические послышки прочих антиохийских церковных писателей с их антиарианской и антиаполлинаристской направленностью². Но он сделал один шаг, который вывел его за грань, отделяющую Православие от ереси: соположил Божественную и человеческую природы на одном онтологическом уровне, встав в противоречие с апофатической традицией святых отцов, согласно которым Божественная сущность — «вне и превыше любой онтологии и метафизики»³. Более того, признав равнозначность двух естеств во Христе, Несторий делает новый шаг, уже явно переступая через названную границу: указывает, что обе природы Господа должны мыслиться как конкретные и индивидуальные сущности⁴. И здесь его уже вряд ли можно назвать «убежденным представителем» антиохийской традиции⁵, ибо другие представители ее, за исключением, пожалуй, Феодора Мопсуестийского (да и то с оговорками), не делали столь рокового шага, подводящего к учению о «двух Сынах»,

к Несторию и ответ на это послание патриарха, которые позднейшим переписчиком были скомпонованы в единое целое. См.: *Chesnut R. C. The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides // Journal of Theological Studies. 1978. V. 392–398.*

¹ Лященко Т. Указ. соч. С. 212.

² См.: *Loofs F. Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine. Cambridge, 1914. P. 65–67.*

³ *Brebis G. S. "The Apology" of Nestorius: A New Evaluation // Studia Patristica. 1972. V. XI, 2. P. 108.*

⁴ См.: *Scipioni L. I. La controversia nestoriana // Passagio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a San Gregorio Magno. (Atti dei Convegni Linci, 45). Roma, 1980. P. 398.*

⁵ Выражение, принадлежащее автору книги *Rucker I. Das Dogma von der Personlichkeit Christi und das Problem der Haeresis des Nestorius. Oxenbronn, 1934. S. 207.*

в котором не без основания упрекали Нестория. Соответственно перед ним встал вопрос о соединении двух индивидуальных природ в Господе; отвергая ипостасное единение, он пытался заменить его такими суррогатами, как «единение в действовании», «единение по достоинству сыновства» и пр., под давлением оппонентов постоянно внося поправки в свою христологию. «Если бы не его гордость, самомнение и упорство, то он, кажется, мог бы постепенно возвыситься до православного учения о едином Лице Богочеловека при двух совершенных естествах. Но, озлобленный неудачей пропаганды, ум Нестория нашел другой выход, вне православного учения». Последней точкой развития его христологических воззрений была концепция «лица единения» (или «просопического единения»), благодаря которой ему «иногда удавалось искусно замаскировать так и оставшееся неизглаженным двойство ипостасей во Христе». Однако, несмотря на гибкий и динамичный характер христологии Нестория, она «в той форме, в какой явилась... до Собора и на Соборе Ефесском в его собственных устах, а не в истолковании его сторонников, которые сначала и сами не понимали всей бездны его заблуждения, является страшной ересью, совершенно уничтожающею, как справедливо заметил св. Кирилл, основы, сущность христианства. Ведь действительно, если во Христе страдала только человеческая личность, хотя бы и находящаяся в каком-то чрезвычайном общении с Сыном Божиим, но, сверх того, сама нуждающаяся в очистительной жертве, то какую же ценность, какое значение могли иметь страдания этой личности? А в таком случае и самое пришествие Сына Божия на землю становится излишним»¹.

¹ Лященко Т. Указ. соч. С. 217–221. Сама концепция «просопического единения» Нестория является неудовлетворительной еще и потому, что термин *πρόσωπον* к началу V века не имел еще твердого

Самое же главное — Несторий покусился на наименование Пречистой Девы Марии Богородицей, затронув наиболее глубинный нерв православного благочестия и встав в непримиримую оппозицию к верующему народу, который, не разбираясь в догматических тонкостях, своим безошибочным духовным инстинктом почувствовал здесь страшную опасность для Православия¹. Свидетельство Сократа Схоластика на сей счет настолько красноречиво, что целесообразно привести его почти целиком: «При Нестории был пресвитер Анастасий, приехавший вместе с ним из Антиохии. Несторий весьма уважал его и в делах пользовался его советами. Однажды, уча в церкви, этот Анастасий сказал: “пусть никто не называет Марию Богородицею; ибо Мария была человек, а от человека Богу родиться невозможно”. Эти слова устрашили многих — как клириков, так и мирян; ибо все издревле научены были признавать Христа Богом и никак не отделять Его, по Домостроительству как человека, от Божества... Итак, когда в Церкви, сказал я, произошло смятение, Несторий, стараясь подтвердить слова Анастасия, — ибо ему не хотелось, чтобы человек, им уважаемый, обличен был в нечестивом учении, — стал

и устоявшегося значения (был, так сказать, «рыхлым»). В целом он обозначал не столько внутреннее «я» человека («личность»), сколько внешнее проявление этой личности, часто далеко неадекватную внутреннему «я» («маску, роль»). См.: *Nestorius. The Bazaar of Heracleides / Translation, Notes and Appendicies* by G.R. Driver and L. Hodgson. Oxford, 1925. P. 402–410. Поэтому «просопическое единение» Нестория предполагало двойственность Личности Господа (как маска актера в античности скрывала его подлинное лицо, так и данное единение указывало на наличие двух «личностей» во Христе). Лишь соединение и отождествление понятия «лицо» с термином «ипостась» сообщали первому субстанциальную основательность.

¹ Это признают и некоторые западные исследователи. См.: *Bethune-Baker J. F. Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence*. Cambridge, 1908. P. 13–14; *Pesch Ch. Nestorius als Irrlehrer. Zur Erläuterung einer wichtigen theologischen Prinzipienfrage*. Paderborn, 1921. S.15–23.

часто проповедовать в церкви о том же предмете, нарочито предлагал о нем вопросы и всегда отвергал название Богородицы. А так как вопрос об этом различными людьми был понимаем различно, то в Церкви произошли разделения, и христиане, как бы сражаясь ночью, утверждали то одно, то другое, то соглашались с новым учением, то отвергали его». Сам Несторий, по словам Сократа, «боялся, как призрака, одного названия Богородицы, и это с ним случилось от крайней необразованности. Быв от природы красноречивым, Несторий считал себя образованным, а на самом деле не имел никакой учености, да и не хотел изучать книги древних толкователей. Слепленный своим даром слова, он не показывал внимания к древним, но предпочитал всем самого себя»¹. В результате «большая часть верных отделилась от него открыто или тайно. “У нас есть император, — говорили они, — но нет патриарха”». В Константинополе многие из мирян, клириков и монахов открыто стали называть патриарха еретиком; особенно была сильной монашеская оппозиция. Чтобы сломить ее, Несторий жестоко расправился с непокорными иноками, прибегнув к физическому насилию². Но это только еще более раздуло пламя догматической междуусобицы, которое быстро охватило всю вселенскую Церковь.

Главным противником Нестория и борцом за Православие выступил св. Кирилл Александрийский — личность, вне сомнения, колоссальная и церковно-исторический деятель эпохи начала христологических споров, «в лице которого, можно сказать, сконцентрировалась вся ее сущность»³. Родом александриец и выходец из довольно

¹ Церковная история Сократа Схоластика. С. 410–411.

² Константинопольское монашество от основания города до кончины патриарха Фотия (330–898). Извлечено из сочинения *Аббата Марена*. СПб., 1899. С. 112–113.

³ *Лященко Т.* Указ. соч. С. XV.

известной семьи, которая дала Церкви еще двух александрийских патриархов, правда печально знаменитых (Феофила — главного гонителя св. Иоанна Златоуста, племянником которого являлся св. Кирилл, и Диоскора — неразборчивого в средствах монофизитствующего иерарха, проявившего себя «во всей красе» на известном «разбойничьем соборе» 449 года), он почти не покидал родного города до самой кончины, за исключением пятилетнего пребывания среди нитрийских и скитских монахов и нескольких кратковременных отлучек¹. По темпераменту холерик, св. Кирилл «был человек подвижный, живой, беспокойный. Он всегда дышит неистощимой энергией, жаждой деятельности, кипучей работы, подвига до самопожертвования. Каков он был сам, таким он желал видеть и своих пасомых. В своих проповедях он часто напоминает, что от христианина требуется неусыпная энергия, самый упорный, суровый труд... Энергия, по мнению св. Кирилла, требуется от христианина настолько неусыпная, что воин Христов должен быть во всеоружии и тогда, когда войны нет: он должен готовиться к ней и ко всяким случайностям». Отличительной чертой духовного и интеллектуального облика святителя являлась также «природная склонность к спекулятивному мышлению, философский, так сказать, склад ума. Эта черта обнаруживается, например, в том, что при изучении исторического материала или при его изложении внимание св. Кирилла не останавливается на стороне фактической, реальной; он легко схватывает идейную сторону факта, старается проникнуть в его сущность, всюду он ищет образов, возвышенных идей». Вместе с этим святителю были присущи впечатлительность и живость воображения. «Такое редкое сочетание пронизательности

¹ См.: *Labelle J. M. Saint Cyrille d'Alexandrie. Témoin de la langue et de la pensée philosophique au Ve siècle // Recherches des Sciences Religieuses. 1978. T. 52. P. 137.*

и глубины ума с необычайною впечатлительностью и живостью воображения создало в личности св. Кирилла необычайную чуткость, свежесть, точность и ясность непосредственного восприятия, сознания, интуиции... То, что другому дается путем продолжительных размышлений, он схватывает мгновенно, как бы в готовом виде. Он быстро и легко, так сказать, ориентируется в чужих мыслях, как бы даже не анализируя их, а как бы непосредственно воспринимая их в готовом анализе. Этой именно чертой своей личности св. Кирилл обязан тому, что он всегда стоял впереди своих современников, явился вождем, руководителем Православия, чутким стражем и провозвестником угрожающих Церкви опасностей»¹. Наконец, св. Кириллу, в отличие от Нестория, не было свойственно глухое упрямство, всегда свидетельствующее о глубоко скрытой в тайниках души и тщательно скрываемой гордыне: ради истины Православия он всегда был готов пожертвовать собственными мнениями и соображениями, если признавал их неверными; всегда готов был пойти на компромисс в вещах несущественных ради принципиальных.

Кроме того, святителя отличала от Нестория широкая и глубокая образованность. Живя в одном из главных центров позднеантичной культуры, он сумел блестяще воспользоваться и лучшими плодами эллинского наследия, и приобщиться к уже вполне созревшей христианской культуре. В основе всего образования и воспитания св. Кирилла лежало Священное Писание². Его он изучал в первую очередь под руководством Дидима Слепца — последнего выдающегося представителя «старой»

¹ Лященко Т. Указ. соч. С. 9–12.

² Недаром некоторые современные исследователи называют его «библейским богословом», поскольку все миросозерцание св. Кирилла уходило корнями в Писание и было пронизано духом его. См.: *Wilken R. L. Judaism and the Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology.* New Haven; London, 1971. P. 222–230.

Александрийской школы, ученого монаха и тонкого экзегета, призванного св. Афанасием Александрийским возглавить огласительное училище¹. Возрастив зерна знаний, посеянных этим и другими учителями² с помощью своей неуемной энергии, святитель и сам вскоре стал одним из наиболее глубоких толкователей Библии среди церковных писателей, опираясь в своих толкованиях на всестороннее знакомство с предшествующим святоотеческим Преданием³. Не случайно большая часть его творений — экзегетические произведения. В них св. Кирилл являет себя преемником александрийской традиции толкования слова Божия, хотя и не во всем и не всегда слепо следует ей, творчески развивая и насыщая ее все более богатым догматическим содержанием, прежде всего христологическим⁴. Отдавая предпочтение в своих толкованиях духовному смыслу Писания (которое он, как и антиохийцы, обычно обозначал понятием «созерцание», избегая термина «аллегория»), нераздельному от «типологии», святитель усиленно подчеркивал и высокое значение смысла буквального⁵. Другими словами, взаимовстречное

¹ См.: *Leipoldt J. Didymus der Blinde von Alexandria. Leipzig, 1905. S. 5–8.*

² Во время пятилетнего пребывания в Нитрии и Скиту св. Кирилл не только подвизался в иноческих добродетелях, но и изучал Писание под руководством Серапиона Великого. «Всеобщая в Скиту любовь к изучению Св. Писания зажгла в св. Кирилле ту ревность в изучении Св. Писания, которая заставляла его... целые ночи просиживать над словом Божиим» (*Лященко Т. Указ. соч. С. 73*).

³ Преимущественное влияние на него оказали творения святых Афанасия и каппадокийских отцов. См.: *Du Manoir de Juaye H. Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1944. P. 17–20.*

⁴ Об этой теснейшей связи экзегезы и христологии св. Кирилла см.: *Margerie B., de. L'exégèse christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie // Nouvelle Revue Théologique, 1980. Т. 102. P. 400–425.*

⁵ См.: *Kerrigan A. St Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament. Roma, 1952. P. 25–240.* Порой даже констатируется, что

движение александрийской и антиохийской экзегезы проявилось в творениях св. Кирилла не менее заметно, чем в трудах блж. Феодорита. Далее, помимо основательного и глубокого знания Священного Писания, святитель обладал и солидными познаниями в области философии. В его творениях цитируются сочинения Александра Афродисийского, Плотина, Порфирия и других языческих философов; активно он использовал и аристотелевскую логику¹. Поэтому, будучи не только экзегетом, но и апологетом, св. Кирилл мог аргументированно противопоставлять эллинской мудрости христианское любомудрие, что, например, наиболее очевидно проявляется в его сочинении против Юлиана Отступника².

Что касается христологии святителя, то она является предметом самых разноречивых оценок, причем двусмысленность иногда прослеживается в суждении одного и того же ученого. Это, например, обнаруживается в таком высказывании А. Аммана: «Кириллу равно свойственны

у св. Кирилла буквальное толкование представлено в значительно более развитой форме, чем у любого другого александрийского экзегета, и что уровень духовного толкования иногда заменяется у него уровнем «нравственной экзегезы». См.: *Simonetti M. Biblical Interpretation*. P. 80.

¹ *Labelle J. M. Op. cit. // Revue des Sciences Religieuses*. 1978. Т. 52. P. 144–150; 1979. Т. 53. P. 23–42.

² См.: *Malley W. H. Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galilaeos of the Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria*. Roma, 1978. P. 399–418. См., например, следующую оценку этого сочинения св. Кирилла: оно «представляет собой плод долгой и добросовестной работы; автор обнаруживает в нем большую ученость, обставляя каждое свое положение разнообразными тщательно собранными доказательствами; он не оставляет без разбора ни одного из возражений противника, предусматривает новые, которые можно сделать, вообще старается, чтобы у его христианских читателей, для которых он пишет, не оставалось никакого сомнения в истинности и превосходстве их религии» (*Вишняков А. Император Юлиан Отступник и полемика с ним св. Кирилла, архиепископа Александрийского*. Симбирск, 1908. С. 149–150).

изворотливость и прямолинейность; и то и другое шло ему во вред. Он не умел признать частичной правоты еретика, не понимал, что и в самых ортодоксальных утверждениях надо знать край. Хромает и его терминология. Так, формула “единой природы”, которую он хотел насильственно канонизировать, происходит из аполлинарийского апокрифа; Кирилл же полагал, что он принадлежит Афанасию. Таким образом, заодно с апелляцией к рассудку использовалась ссылка на авторитет. Заимствованная из письма, эта формула стала опорой монофизитства, только и признававшего одну природу Христа... “Но богослов, — признает Ньюмен, — он великий. Католики всех времен перед ним в неоплатном долгу”. Кирилл премного послужил Церкви, отстаивая ортодоксию. И еще лучше послужил бы, а может, и уберег бы единство, если бы обладал широтой взгляда и умел сообразовать александрийские и антиохийские резоны¹. Однако, оценивая христологические взгляды св. Кирилла, необходимо учитывать несколько моментов, чтобы не впасть в пристрастие. Действительно, св. Кирилл принимал один из аполлинаристских подлогов («Слово о Воплощении») с его известной формулой («одна природа Бога Слова воплощенная») за подлинное произведение св. Афанасия² и, испытывая глубокое уважение к своему великому предшественнику по александрийской кафедре, воспринял и названную формулу³. Но он никогда не мыслил Воплощение в категориях аполлинаристского еретического учения и не считал, что во Христе Бог Слово

¹ Амман А. Путь отцов. Краткое введение в патристику. М., 1994. С. 222.

² Об этом см.: Спасский А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад, 1895. С. 181–194.

³ Вообще констатируется, что христология с Кирилла до 428 года находилась под сильным влиянием св. Афанасия. См.: Liaebaert J. La doctrine christologique de Saint Cyrille d’Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951. P. 237–240.

заменял разумную человеческую душу¹. Нельзя также отождествлять христологию св. Кирилла и последующих монофизитов (хотя они постоянно взывали и взывают к авторитету его), ибо они, формалистически удерживая *букву* этой христологии святителя, утратили *дух* ее². Наконец, следует заметить, что в жаркой схватке за сущность Православия трудно «признать частичную правоту еретика» и «знать край ортодоксальных утверждений». Теоретику военного дела, сидящему в уютном кабинете, хорошо и безопасно анализировать прошлые битвы, указывая на просчеты и ошибки полководцев, но, оказавшись он на поле сражения, среди кровавой неразберихи, вряд ли он сумел бы сохранить невозмутимое спокойствие духа и благодушную иронию стороннего наблюдателя.

К началу несторианских споров св. Кирилл был уже духовно возмужалым пастырем душ человеческих и сформировавшимся мыслителем. Определились и главные черты его христологических воззрений. Он, прежде всего, ясно осознавал, «что тайна Воплощения во всей полноте своей непостижима для разума человеческого (*ὑπὲρ νοῦν*), а тем более эту тайну невозможно точно изложить человеческим языком (*ἀπὸ ῥήματος*)». В то же время основная интуиция его христологии являлась своего рода антиподом учению Константинопольского патриарха: если «Несторий выходил в своей христологии из представления об исторической личности Христа и с этой точки зрения старался понять Его Божескую и человеческую природу и их соединение», то «св. Кирилл всегда выходит из представления о Логосе, Сыне Божиим, и с этой

¹ См.: *Diepen H. M.* Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1957. P. 46; *Joussard G.* Un probleme d'anthropologie et de christologie chez Saint Cyrille d'Alexandrie // *Recherches de Sciences Religieuses*, 1955. T. 43. P. 370.

² Подробно см.: *Simonetti M.* Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo di Alessandria // *Augustinianum*, 1982. V. 22. P. 493–511.

точки зрения старается приблизить к человеческому пониманию божество и человечество Христа. Трудно найти (да и возможно ли) у св. Кирилла рассуждение о том, как *человечество* могло соединиться с божеством: он всегда рассуждает в этих случаях о том, как Предвечное Слово могло стать плотью... Однако он признает во Христе полную (*τέλεια*) природу человека, состоящую из разумной души и тела». Подчеркивая божество Христа, святитель «развивает целую систему об уничтожении, истощании (*κένωσις*) Сына Божия. При этом он иногда так сильно выражается об этом, что для малознакомого с его богословием или для предубежденного читателя может показаться, что он допускает возможность некоего изменения в Божеской сущности Логоса». Соответственно, указывая на тесное (ипостасное) единство естеств в Господе, св. Кирилл «не признавал за природой человека особой ипостаси, а объяснял факты жизни этой природы с точки зрения истощания». Отсюда его учение о так называемом *communicatio idiomatum*, состоящее в том, что «свойства одного естества приписываются другому и обратно»¹. С определенной долей условности и используя язык философии, можно описать данное противостояние христологических воззрений св. Кирилла и Нестория как антитезу метафизически-динамического и логически-статичного подхода². Но главное заключалось не в этом: богословское мирозерцание св. Кирилла глубоко евхаристично; согласно ему, во время каждой Литургии происходит действительное воплощение Бога Слова, Который отдает Свои Плоть и Кровь причащающимся, а без теснейшего

¹ Лященко Т. Указ. соч. С. 240–242. Позднейшие отцы Церкви (например, св. Иоанн Дамаскин), развивая это учение св. Кирилла, говорили о «взаимопроникновении природ» (*περιχώρησις τῶν φύσεων*). См.: Rehrmann A. Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. Hildesheim, 1902. S. 326.

² Hebensperger J. H. Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien. Eine Analyse ihres philosophischen Ertrags. München, 1924. S. 93–95.

ипостасного единения двух природ во Христе такое реальное причащение (как и обожение) людей невозможно¹. Поэтому св. Кирилл ясно осознавал, что «христологический дуализм», представленный в такой крайней форме, как у Нестория, ниспровергает и уничтожает основное христианское таинство — Таинство Евхаристии². Таким образом, борьба св. Кирилла отнюдь не была борьбой за абстрактные идеи, а за само благодатное бытие Церкви Христовой в мире сем — бытие, преображающее этот мир.

В напряжении этих полюсов, представленных личностями св. Кирилла и Нестория, и разразилась та буря, которая (в очередной раз!) чуть не опрокинула корабль Церкви. В самом эпицентре шторма оказался блж. Феодорит. События, последовавшие после выступления св. Кирилла против Нестория, созыв Третьего Вселенского Собора и дальнейшее развертывание драмы столкновения «восточных» с основной массой епископата и верующего народа достаточно хорошо известны и внятно изложены в ряде работ³. Хотелось бы только оттенить несколько

¹ По словам П. Пономарева, суммирующего этот наиважнейший аспект богословия св. Кирилла, «определяя связь Евхаристии с христологиею, мы, согласно со святым отцом, должны сказать, что как Искупитель наш Христос соединил в единстве Своей Божеской Ипостаси две природы — Божескую и человеческую, так и наше причащение Его должно быть не духовным только, но и телесным. Известно, правда, что *плоть не пользует нимало* (Ин. 6, 63), но это плоть обыкновенного человека, рожденного со грехом. Что касается плоти Христа, то она безусловно животворяща, как собственная плоть Слова, по причине восприятия ее в единство Божеского Лица получившая силу животворения» (Пономарев П. Учение св. Кирилла, архиепископа Александрийского, об Евхаристии // Православный собеседник. 1903. Ч. 1. С. 734–735).

² О евхаристическом контексте несторианских споров см.: Chadwick H. History and Thought of the Early Church. London, 1982. XVI. P. 145–164; Du Manoir de Juaye H. Op. cit. P. 185–196.

³ На русском языке см.: Терновский Ф. А., Терновский С. А. Грековосточная Церковь в период Вселенских Соборов. Киев, 1893. С. 157–167;

существенных моментов этого периода истории древней Церкви и указать на значение в нем блж. Феодорита. Прежде всего необходимо констатировать, что для главы сирийских архипастырей Иоанна Антиохийского догматические вопросы, в отличие от св. Кирилла, не играли первостепенную роль, ибо он прежде всего был озабочен церковно-политическими соображениями и проблемой личных отношений между основными иерархами вселенской Церкви¹. Естественно, что блж. Феодорит стал одним из ведущих идеологов сирийских архиереев наряду с Андреем Самосатским, с которым у Кирского пастыря сложились самые сердечные взаимоотношения². Хотя «восточные» в большинстве своем не были расположены разделять крайности Нестория (они, в частности, советовали ему «удерживать наименование *Богородица*»), но «невольно должны были встать на его защиту, когда от них потребовали, вместе с осуждением ересиарха, отказаться от всего исторического достояния, подвергнуть анафеме главных представителей школы и перейти на другой путь. Феодориту была дорога та истина, которая — хотя в извращенном виде — была в учении Нестория, — истина *неслитного* соединения двух естеств в Лице Спасителя... Присоединим к этому решительность

Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 175–236; *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 377–404; *Шмеман А.* Исторический путь Православия. М., 1993. С. 156–167.

¹ См.: *D'Alès A.* Le dogme d'Éphèse. Paris, 1931. P. 157–158.

² Об этом полузабытом богослове и церковном деятеле, много послужившем Господу, см.: *Evieux P.* André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne // *Revue des Études Byzantines.* 1974. Т. 32. P. 253–300. Одно послание Андрея Самосатского к Раввуле Эдесскому показывает, что его христология во многом предвещала формулировки халкидонского вероопределения 451 года. См.: *Abramowski L.* Zum Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa // *Oriens Christianus.* 1957. Bd. 41. S. 51–64.

полемики св. Кирилла, вытекавшей, несомненно, из чистого православного воодушевления и горячей ревности, — и мы поймем, почему епископ Кирский и Александрийский столкнулись между собою»¹. Определенную роль сыграло и то культурно-историческое различие, на которое указывает В. В. Болотов: «Для нас св. Кирилл и блж. Феодорит представляются единоплеменниками. Однако — предполагая в обоих происхождение от местных издавна фамилий — погреченный хамит-копт и погреченный семит-арамеянин очень разнятся в смысле расы, едва ли не менее, чем, например, норвежец и голландец, и это различие едва ли прошло бесследно для самого языка» — в первую очередь языка богословского². Ситуация достигла предельного обострения в связи с появлением знаменитых «Двенадцати анафематизмов» св. Кирилла, ставших сразу яблоком раздора между ним и сирийскими предстоятелями³ и еще долго вызывавших споры в церковной среде⁴. В резкой и неадекватной реакции всех «восточных» и блж. Феодорита в частности на это произведение (вернее, приложение к посланию) Александрийского архипастыря имело место и обычное недоразумение, нередкое в догматических спорах: «Анафематства прямо и исключительно были направлены

¹ *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 65–66.

² См.: *Болотов В. В.* Theodoretiana. Отзыв об удостоенном Св. Синодом Макаровской премии сочинения Н. Н. Глубоковского «Блаженный Феодорит» // Христианское чтение. 1892. Ч. 1. С. 94.

³ См.: *Wickham L.R.* Cyril of Alexandria and the Apple of Discord // *Studia Patristica*, 1984. V. XV, 1. P. 379–392.

⁴ Подробно см.: *Diepen H. M.* Les douze Anaméthatismes au Concile d'Éphèse et jusqu'en 519 // *Revue Thomiste*, 1955. Т. 55. P. 300–338. Неоднозначное отношение к «Анафематизмам» прослеживается и в западной историографии Нового времени. Ортодоксально-католическая точка зрения на противоречивую оценку их дана в кн.: *Diepen H. M.* Douze dialogues de christologie ancienne. Roma, 1960. P. 205–232.

против несторианства на высшей ступени его развития и потому, естественно, в противовес константинопольскому ересиарху затрагивали только моменты единства. В этом неотъемлемая и великая заслуга св. Кирилла как исторического деятеля. Но Феодорит не обратил внимания на *полюмическое* значение “глав” и видел в них лишь *положительное* раскрытие христианского учения о Лице Иисуса Христа. Такой *неправильный* прием обуславливал собою то, что относившееся единственно к Несторию Феодорит применял к православному воззрению и нападкам на заблуждение принял за борьбу против истины. Посему наиболее отмеченную сторону он обратил своею критикою в крайность. Это печальный, но несомненный и неоспоримый факт»¹.

Разномыслия в Церкви достигли той степени крайности, что для разрешения их потребовался созыв Вселенского Собора, который и состоялся в Ефесе в 431 году. Вернее, фактически состоялось два собора (поскольку сирийские епископы во главе с Иоанном Антиохийским образовали свой «отступнический собор»), каждый из которых не признал решения другого². Но за св. Кириллом было большинство епископата³, его поддержал папа Целестин, и в конечном итоге дело увенчалось его победой. Главный результат Собора заключался в том, что удалось низложить Нестория (который, кстати, повел себя очень неумно и опрометчиво); основные положения христологии св. Кирилла также были утверждены

¹ Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 73.

² См. несколько пристрастное и не всегда корректное изложение событий в кн.: Карташев А. А. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 218–229.

³ Например, решительно на сторону Александрийского архиепископа встали палестинские епископы, активно поддержанные и палестинским монашеством. См.: Perrone L. La Chiesa di Palestino e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553). Brescia, 1980. P. 77–79.

соборным разумом Церкви, хотя собственно догматического вероопределения в Ефесе составлено не было¹. Блж. Феодорит, присутствующий на «отступническом соборе» и задающий здесь тон², первоначально пессимистически оценивал случившееся. Из Ефеса он, например, писал отсутствующему там по болезни Андрею Самосатскому: «Телу Церкви грозит опасность быть разодранным, скорее же оно получило уже разрез, если Тот мудрый Врач не восстановит отделившиеся и загнившие члены и не соединит их. Опять безумствует Египет против Бога и воюет с Моисеем и Аароном и слугами Его, и весьма большая часть Израиля соглашается с противниками; здравомыслящих же, которые добровольно поднимают и труды за благочестие, чрезвычайно мало. Поругано достопочтенное благочестие»³. Однако «внешне смертельный враг св. Кирилла, он усерднее и вернее его друзей приготавливал почву для соглашения с ним. Борьба обещала мир, буря носила в себе задатки будущей тишины, светлой ясности»⁴. Эта «светлая ясность», когда «мудрый Врач восстановил отделившееся», наступила

¹ См.: *Lebon J.* Autour de la définition de la foi au concile d'Éphèse (431) // *Ephemerides Théologicae Lovanienses*. 1931. V. 8. P. 402; *Camelot Ph.* Éphèse et Chalcédoine. Paris, 1961. P. 61–75.

² См. оценку *Н. Н. Глубоковского*: «Можно сказать, что в Ефесе были, собственно, только св. Кирилл и Феодорит, хотя последний и не выдвигался на первый план» (*Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 95).

³ Творения блаженного Феодорита. Письма блаженного Феодорита. Вып. 2. С. 274–275. Подобный же пессимизм звучит и в нескольких других одновременных посланиях блж. Феодорита. Это свидетельствует о том, что он, будучи предан всем сердцем Православию, на краткое время оказался пленником узости богословских взглядов, которую Кирский пастырь искренне отождествлял с кафолической верой. См.: *D'Ales A.* La lettre de Théodoret aux moines d'Orient // *Ephemerides Théologicae Lovanienses*. 1931. V. 8. P. 413–421.

⁴ *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 96.

в 433 году: состоялось «примирение» (не совсем точно называемое иногда «унией») св. Кирилла и «восточных». В основе его лежало глубинное единство богословия антиохийской и александрийской традиций, о котором уже шла речь, в том числе внутреннее созвучие христологии св. Кирилла и блж. Феодорита. По словам А. Гриллмайера, «несмотря на различие языка и даже идеологии, Кирский епископ в конечном итоге стремился к тому же, что и св. Кирилл, — к «богословию середины» (*eine Theologie der Mitte*), которое желало избежать как разделения Христа на два лица, так и смешения природ Его»¹. Это примирение, естественно, потребовало уступок с обеих сторон², но значение его в истории древней Церкви было огромным, ибо оно являлось непосредственным приуготовлением великого синтеза Халкидонского Собора. Данный синтез был достигнут, как всегда, путем отсекания крайностей и осуществился через преодоление многочисленных трудностей. Св. Кириллу пришлось приложить немало усилий, чтобы доказать своим слишком ревностным сторонникам, что он отнюдь не отказался от сути своих воззрений, пойдя на мировую с «восточными»³. С другой стороны, в Сирии также «образовалась крайняя партия строгих, с которой Феодорит разошелся в самых существенных, принципиальных пунктах»⁴. Его позиция резко контрастировала, например, с той упрямой оппозицией св. Кириллу, которую высказал Евферий Тианский в своей «Антилогии», продолжающий со слепым упорством отстаивать взгляды

¹ Grillmeier A. Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon // Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht. Bd. 1. Würzburg, 1951. S. 190–191.

² См.: Chadwick H. The Early Church. London, 1969. P. 199.

³ См.: Лященко Т. Указ. соч. С. 486–488.

⁴ Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 113.

Нестория и отождествлять христологию Александрийского архипастыря с аполинарианством¹.

Впрочем, как в жизни каждого отдельного христианина, так и в истории Церкви вообще подобные периоды безмятежной ясности обычно суть кратковременные передышки, за которыми следуют новые искушения и скорби, ибо духовная брань является неотъемлемым свойством земного бытия, поскольку враг рода человеческого никогда не перестает здесь строить свои козни и препоны. Последующая жизнь блж. Феодорита, неотделимая от истории Церкви его времени, служит ярким примером этого. Возникли новые недоразумения у св. Кирилла с «восточными», причиной которых послужило выступление Раввулы Эдесского² против взглядов Феодора Мопсуестийского, влияние сочинений которого в сирязычной Церкви становилось доминирующим³. Смерть Раввулы и поставление Ивы — неумеренного почитателя Феодора — Эдесским епископом (435 г.)

¹ Названное сочинение, написанное в 431–433 годах, патриарх Фотий приписывал блж. Феодориту, а в «Патрологии» Миня оно издано среди творений св. Афанасия Александрийского. Только в Новое время установлен подлинный автор его. См.: *Ficker G.* Euthierus von Tyana. Ein Beitrag zur Geschichte des Ephesinischen Konzil vom Jahre 431. Leipzig, 1901. S. 40–81; *Tetz M.* Eine Antilogie des Euthierus von Tyana. Berlin, 1964. S. IX–XLIII.

² Об этом епископе, являвшемся главным сторонником св. Кирилла на сирийском Востоке, и его богословии см.: *Blum G. G.* Rabbula von Edessa. Der Christ, Der Bischoff, Der Theologe. Louvain, 1969. S. 106–195. В первую очередь благодаря влиянию Раввулы, ученого-богослова и текстолога Священного Писания (ему принадлежала редакция текста Евангелий на сирийском языке), богословие св. Кирилла стало пользоваться здесь все большим авторитетом. См.: *Hayes E. R.* L'École d'Édesse. Paris, 1930. P. 172–193.

³ Данный факт связан с активной переводческой деятельностью ряда учителей Эдесской школы (Кийора, Ивы и др.), осуществивших перевод произведений Феодора на сирийский язык. См.: *Vööbus A.* History of the School of Nisibis. Louvain, 1965. P. 7–32.

еще более обострили ситуацию¹. «Св. Кирилл держался своих взглядов на личность Мопсуестийского епископа и — уверенный в том, что его книги “заклучают в себе хуления, худшие Несториевых, ибо он был отцем зломыслия Нестория” — желал довести дело до полной ясности. С этой целью в 437–438 годах он составил и издал сочинение в трех книгах против Диодора и Феодора, где доказывал, что «учение их исполнено мерзости... Своими нападками Александрийский епископ унижал корифеев целой Антиохийской школы и колебал ее в самых основах. Естественно, что полемикою его были затронуты самые дорогие интересы “восточных”, которые поставляли Диодора и Феодора на недосягаемый пьедестал и всякое покушение на них считали борьбою против благочестия. Выразителем интересов сирийцев снова явился Феодорит и опять неприязненно столкнулся со св. Кириллом в литературной полемике»². Погасить вновь вспыхнувший спор взялся свт. Прокл Константинопольский, написавший известный «Томос к армянам» — сочинение, которое своей мягкой и уравновешенной позицией в решении христологической проблемы сыграло значительную роль в раскрытии догмата о Лице Господа нашего Иисуса Христа³. И на некоторое время Константинопольскому патриарху это удалось: император Феодосий II «особым указом повелел прекратить дело о Феодоре». И «для Феодорита наступил теперь период большего спокойствия, и он с полною свободою мог предаться тому

¹ Подробно см.: *Abramowski L.* Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien // *Zeitschrift für Kirchengeschichte.* 1955–1956. Bd. 67. S. 252–287.

² *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 153–154.

³ См.: *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. V. 1. P. 520–523; *Van Rottay L.* Proclus of Constantinople's “Tomus ad Armenios” in the Post-Chalcedonian Tradition // *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert Van Roey.* Louvain, 1985. P. 425–449.

уединению, к которому стремился за все предшествующее мятежное время»¹.

В 444 году отходит ко Господу св. Кирилл — «неутомимый труженик на ниве церковной, верный и неусыпный страж дома Божия»². На александрийскую кафедру восходит Диоскор, для которого характерна была «личная энергия воли, часто дикой и деспотической в своих обнаружениях, тем не менее мощной, поднимавшей Диоскора над рядами его бесхарактерных современников; и при таком характере еще способность к интригам, в которых Диоскор мог бы быть даже не учеником, а учителем и самого Феофила»³. По неумности своей энергии Диоскор чем-то напоминал св. Кирилла, однако при этом новый Александрийский архиепископ был лишен великих достоинств и добродетелей своего почившего предшественника. Поэтому «едва нашел себе успокоение дух Феодорита... как буря обстоятельств снова увлекла его от мирных занятий со своею паствою. На этот раз его встревожил уже не призрак ереси, который он сам себе создал, но возмутило его и всю Церковь действительное явление того лжеучения, которое он думал видеть в противнике Нестория»⁴. Появилось монофизитство, представленное столичным архимандритом Евтихием, активно поддержанным Диоскором. В отличие от св. Кирилла, который, принимая выражение

¹ *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 153–154.

² *Лященко Т.* Указ. соч. С. 538. Ср. также другой отзыв этого русского патролога о святителе: «Св. Кирилл является печатью, которую закончились труды классического периода святоотеческой письменности, и печатью истины и Православия, которую утверждают и проверяются труды дальнейших работников на ниве богословской» (*Лященко Т.* Значение св. Кирилла Александрийского в истории христианского богословия // *Киево-Могилянский Сборник в честь протоиерея Димитрия Ивановича Богдашевского.* Киев, 1913. С. 615).

³ *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта. I: Рассказы Диоскора о Халкидонском Соборе // *Христианское Чтение.* 1895. Ч. 1. С. 10.

⁴ *Горский А. В.* Указ. соч. С. 357.

«одна природа» как якобы освященное авторитетом святых отцов и трактуя его в смысле «одна ипостась», сопоставлял данное выражение с положением о «двух природах», они отвергли такое соположение и усвоили только формулу «одной природы». Отсюда и основной тезис Евтихия: «Христос из двух природ, но лишь до соединения, по соединении же является только одна уже природа». Поэтому сущность первоначального монофизитства сводилась к строгому «проведению аполлинаристской терминологии, но без основного предположения аполлинарианства о неполной человеческой природе Христа»¹. Вокруг Евтихия и Диоскора сплотились те крайние сторонники св. Кирилла, которые отвергли «воссоединение» 433 года². Сам Евтихий, не обладая никакой богословской культурой, но прославившись строгим аскетизмом и подвижническими добродетелями, сумел повести за собой многих столичных монахов, а также завоевать симпатии императора Феодосия II и влиятельного временщика евнуха Хрисафия³. В столице Евтихий получил решительный отпор со стороны Константинопольского патриарха (с 446 г.) Флавиана⁴. К нему присоединился и Домн

¹ См.: *Бриллиантов А. А.* Происхождение монофизитства // Христианское Чтение. 1906. Ч. 1. С. 803–807.

² См.: *Lebon J.* Le monophysisme severien. Étude historique, littéraire et théologique sur la resistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Louvain, 1909. P. 2–5.

³ Начальный период монофизитских споров достаточно подробно и объективно изложен в кн.: *Histoire de l'Église. T. 4: De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand.* Paris, 1937. P. 211–220.

⁴ См. характеристику его у Н. Н. Глубоковского: «В лице этого пастыря “восточные” приобрели искреннего друга и влиятельного помощника. Флавиан глубоко благоговел пред памятью св. Кирилла, но при всем том он был человек, сродный по своим догматическим воззрениям Антиохийскому богословствованию. Формулы составленного Феодоритом и предложенного Иоанном символа служили ему руководством при изобличении Евтихия и цитировались им как

Антиохийский, за которым высилась мощная фигура блж. Феодорита. Но, с другой стороны, в Сирии было немало и монофизитствующих. «Это были большею частью люди невежественные и ярые фанатики, которые не хотели внимать никаким разумным увещаниям. Действуя под маскою ревности о Православии, они были самыми опасными агитаторами: близкое соприкосновение с народными массами открывало им свободное поприще для пропаганды, не всегда уловимой для видных и опытных предстоятелей Церкви. Парализовать их влияние было не так легко: они готовы были идти на мученичество и своим безумным упорством привлекали к себе симпатии простого народа. Феодорит понимал все грозное значение этого факта и старался предотвратить губительные последствия его»¹. В Палестине также было немало христиан, и прежде всего монахов, сочувствующих монофизитству, ибо «несомненный факт, что монашество вообще и палестинская иноческая община в частности доставили самый значительный контингент для монофизитской партии»; одной из причин этого являлось то, что «с точки зрения палестинских монахов, как и многих других приверженцев монофизитской ереси, деятельность архимандрита Евтихия могла казаться продолжением той борьбы, какую вел Кирилл Александрийский против несторианства»². Наконец, и в Египте многие верующие пошли за Диоскором, традиционно подчиняясь авторитету Александрийского владыки³. Лишь латинский Запад практически оказался незатронутым влиянием монофизитства и в знаменитом

точно раскрывающие смысл Никейской веры» (*Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 170–171*).

¹ *Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 174.*

² *Архимандрит Феодосий (Олтаржевский). Палестинское монашество в IV–VI вв. Киев, 1899. С. 184–187.*

³ О сложившейся к этому времени традиции власти Александрийского архиепископа («папы») над всей Египетской церковью

«Томосе к Флавиану» св. Льва Великого выразил свое уравновешенное христологическое *credo*, равно противостоящее крайностям Нестория и Евтихия¹. Таким образом, совсем немного времени спустя после умиротворения несторианской смуты христианский Восток опять был расколот на два враждующих лагеря.

Чаша весов в борьбе Православия с новой ересью не раз колебалась. Сначала Евтихий был осужден на Поместном Константинопольском Соборе (448) под председательством Флавиана, затем Диоскор, пустив в ход политические и церковные интриги, восторжествовал на «разбойничьем соборе» 449 года². Блж. Феодорит вновь оказался в центре событий. Как один из ведущих богословских умов и авторитетнейших пастырей Сирии, «он не молчал и говорил много и смело, увещевая христиан “Востока” не воспринимать ничего из нечестивых

см.: *Hardy E. R.* Christian Egypt: Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria. N.Y., 1952. P. 108–112.

¹ См.: *Kuhn Ph.* Die Christologie Leo's I. Des Grossen in systematischer Darstellung. Würzburg, 1894. S. 38–94. Этот «Томос» или «Догматическое послание», как полагает К. Н. Дроздов, «по справедливости считается одним из знаменитейших памятников христианской письменности V века. В нем первый раз полно и обстоятельно решен вопрос об образе соединения двух естеств в Иисусе Христе, Божеского и человеческого» (*Дроздов К. Н.* Св. Лев Великий, его жизнь и творения. Харьков, 1898. С. 67–68).

² См.: *Frend W. H. C.* The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Century. Cambridge, 1972. P. 29–43. Следует отметить, что в Новое время предпринимались попытки подвергнуть сомнению правомочность обозначения этого собора в качестве «разбойничьего» (с подспудной тенденцией оправдать действия Диоскора и монофизитствующих на нем), причем даже со стороны не только протестантских, но и католических исследователей. См.: *Vries W., de.* Das Konzil von Ephesus 449, eine “Raubersynode”? // *Orientalia Christiana Periodica.* 1975. V. 41. S. 357–398. Это является одним из свидетельств того процесса размывания традиционно католического сознания, который наблюдается в новейшее время.

догматов»¹, а поэтому и стал одной из первых жертв набирающей силу монофизитской ереси: сначала ему повелено было императорским указом не покидать Кир, а затем он был низложен (вместе с Домном Антиохийским и Флавианом Константинопольским) на «разбойничьем соборе». Престарелый Кирский пастырь мужественно перенес этот удар и в одном из своих посланий писал относительно случившегося: «Твое благочестие негодует и гневается на приговор, несправедливо и без суда произнесенный против нас; а меня это именно и утешает. Ибо если бы я был осужден справедливо, тогда я скорбел бы, как подавший судьям законные к тому поводы. Поелику же с этой стороны совесть моя чиста, то я радуюсь и ликую и за эту несправедливость надеюсь на отпущение грехов»². Однако он не оставляет борьбы и апеллирует в Рим, призывая св. Льва к роли третейского судьи, причем взывает к нему «как к предстоятелю известного церковного округа, долженствующему участвовать во вселенском определении. Его голос будет окончательным не потому, что он непогрешимый наместник св. Петра, но единственно по его органической причастности к Телу Церкви»³. Борьба блж. Феодорита и других радетелей о Православии вскоре увенчалась успехом. Смерть Феодосия II и воцарение Маркиана — императора, придерживающегося строго православных взглядов, — способствовали этому успеху⁴. Вскоре был созван Халкидонский Собор, на который, как ни странно, не вызвали Евтихия⁵. Наипервейшей задачей

¹ *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 193.

² *Блж. Феодорит Кирский.* Письмо 9 // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 7. С. 7–8.

³ *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 242.

⁴ См.: *Sellers R. V.* The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey. London, 1953. P. 88–103.

⁵ По мнению братьев Терновских, это объясняется тем, что «Евтихий не был горячим ересиархом и пропагандистом ереси, а только

православных на нем было низвержение Диоскора, дело которого сразу оказалось проигранным. «Целыми толпами оставляли его единомысленные прежде с ним епископы и переходили с правой стороны Собора на левую: с Диоскором осталось только несколько египетских епископов. Тщетно Диоскор стал бы искать для себя где-либо защиту и поддержку. Правительство было против него, так как имело сведения, что Диоскор в своем патриархате старался противодействовать воцарению Маркиана; римская кафедра, дотоле всегда поддерживающая александрийскую, была также против Диоскора, ибо он на Ефесском соборе пренебрежительно отнесся к папским легатам и не допустил чтения догматического послания папы Льва и даже предал папу отлучению. Этого греха не мог простить и забыть папа Лев»¹. В подобном стремительном падении «египетского фараона», бывшего основным виновником бед и скорбей блж. Феодорита, есть нечто трагическое и одновременно промыслительное. Оно как бы наглядно показывает, что упование «на князи и на сыны человеческия» тщетно и пагубно для всякого христианина, а тем более для архипастыря. После низвержения Диоскора отцы Собора приступили к выработке вероопределения, причем под сильным нажимом представителей государственной власти, ибо большинство епископов сопротивлялось этому, считая Никео-Цареградский символ вполне достаточным².

еретиком поневоле, лицом второстепенным, случайно попавшим в историю» (*Терновский Ф. А., Терновский С. А. Грековосточная Церковь. С. 176–177*). Однако, на наш взгляд, не стоит принижать значение этого еретика, который хотя и был «лицом второстепенным» по сравнению с Диоскором, но роль сыграл довольно значительную в истории монофизитства. Отсутствие его на Соборе могло объясняться и чисто случайными причинами (болезнью и т. д.).

¹ *Терновский Ф. А., Терновский С. А. Указ. соч. С. 178.*

² См.: *Murphy F. X. Peter Speaks through Leo. The Council of Chalcedon A. D. 451. Washington, 1952. P. 44–55, 63–78.*

Этот символ, наряду с двумя посланиями св. Кирилла и «Томосом» папы Льва, послужил основой для создания знаменитого Халкидонского «ороса», включившего в себя и множество других элементов¹. Но все эти элементы были сплавлены в единое и нераздельное целое соборным разумом Церкви. В «оросе» дан был исчерпывающий ответ Православия на крайности несторианства и монофизитства, когда «с одной стороны человеческое замыкается в самом себе, а с другой — оно поглощается Божеством. Между двумя этими противоположными крайностями Халкидонский догмат определяет по отношению ко Христу — истинному Богу и истинному человеку — истину Бога и истину человека, определяет тайну их единства без разлучения или поглощения»².

На Соборе было рассмотрено и дело блж. Феодорита. Заступничество св. Льва Великого и поддержка православного большинства епископата быстро сломили упорную неприязнь к нему монофизитствующего меньшинства здесь. «Феодорит был принят Халкидонским Собором не в качестве раскаявшегося грешника-диофизита, а как *православный епископ, несправедливо* подозреваемый в христологических заблуждениях; отцы только торжественно санкционировали его православие, для них несомненное, в предупреждение разных нареканий и на него, и на себя, или, по выражению Маркиана в эдикте от 6 июля 452 года, “почтили его за *соблюдение веры*”»³. В следующем после Собора году (452) он «был утешен посланием к нему св. Льва, папы Римского. Святой папа приветствовал брата своего с победою, которую своею верою он одержал над

¹ Детальный анализ их см.: *Halleux A., de. La definition christologique à Chalcedoine // Revue théologique de Louvain. 1976. V. 7. P. 3–23, 155–170.*

² *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 267.*

³ *Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 292.*

ересию Нестория, равно как и Евтихия, и изъявил радость, что суждение, произнесенное Римским епископом, было утверждено неотменимым согласием всего братства»¹. После этого история практически полностью умалчивает о престарелом Кирском пастыре. Скорее всего, он «посвятил себя исключительно своей пастве и руководствовался при этом давно провозглашенным принципом, что он любит “тишину желающих созидать Церковь в монашеском состоянии”. Внутреннее самоуглубление и самоиспытание, молитва к Богу, труды по вверенному ему стаду — вот среда, где в силе духа и с возвышающим чувством сознания бесплодности пройденного пути Феодорит готовился к могиле»². Точная дата его кончины неизвестна, но, скорее всего, она случилась в 457 или 460 (466) году.

Такова жизнь этого великого труженика на ниве церковной. «В мире с Церковью, в сознании своей относительной правоты пред Богом и людьми, в маститой старости отошел в вечность безупречно честный, ревностный до самопожертвования, умственно образованный до полного совершенства, — величайший иерарх, какой только встречался в древней истории. Он ярко сиял в течение всей своей жизни и всюду и всегда разливал ясный свет, ослепительный для противников истины и служивший путеводною звездой для ее друзей — от простого верующего до самого царя. Он был всем вся, чтобы спасти всех. Его луч померк как раз в тот момент, когда он достиг своей цели: его христологические формулы были одобрены и соборно провозглашены в качестве точного выражения апостольского исповедания, а сам он стяжал имя православного учителя. Испуская дух, он мог сказать словами Апостола: *подвигом добрым подвизахся, течение скончах, веру соблюдох* (2 Тим. 4, 7)»³.

¹ Горский А. В. Указ. соч. С. 389.

² Глубоковский Н. Н. Указ. соч. Т. 1. С. 296.

³ Там же. С. 301–303.

5. Вопрос о блж. Феодорите в ходе спора о «трех главах». Пятый Вселенский Собор

Тем не менее Халкидонский Собор отнюдь не поставил точки в спорах, разгоревшихся вокруг имени блж. Феодорита. Сам он, искренне признав вероопределение этого Собора и подписавшись под ним, рассматривал данный «орос» преимущественно через призму традиции антиохийской христологии, отождествляя одну «Ипостась» Христа с одним «Лицом» Его¹, и в этом Кирский пастырь не был одинок. Хотя после 451 года и антиохийское, и александрийское богословские направления как некие целостности распались, ибо из них выделились крайние течения в виде несторианства и монофизитства, а умеренные представители их объединились в лагере Православия, противостоящем этим крайностям², однако наследие обеих традиций продолжало еще сравнительно долго жить внутри православного богословия. С одной стороны, большее тяготение к антиохийской христологии, чем к александрийской, испытывали, наряду с блж. Феодоритом, ряд других видных церковных деятелей и писателей второй половины V–VI веков, такие, как св. Геннадий Константинопольский (муж высокой святости и церковный писатель, значение которого еще предстоит оценить православным ученым)³, Македоний Константинопольский, Ипатий Ефесский, Ираклиан

¹ Это прослеживается в его послании к Иоанну Эгейскому. См.: *Gray P. T. R. Theodore on the "One Hypostasis". An Antiochene Reading of Chalcedon // Studia Patristica. 1984. V. XV, 1. P. 301–304.*

² См.: *Helmer S. Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengechichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 102–103.*

³ Предпосылки для этого имеются благодаря работе, проделанной Ф. Дикампом. См.: *Diekamp F. Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik. Roma, 1938. S. 54–108.*

Халкидонский и др. С другой стороны, образовалась группа богословов (Нефалий Александрийский, Иоанн Грамматик Кесарийский и др.), которые продолжали оставаться в русле христологии св. Кирилла Александрийского, принимая ее целиком (в том числе сопоставляя выражения «две природы» и «одна природа», толковавшиеся ими в духе халкидонского определения)¹. Иногда эти богословские течения называют «строгим халкидонизмом» и «неохалкидонизмом», но данные обозначения не совсем адекватны, ибо названные течения имели вид достаточно расплывчатых мировоззренческих тенденций внутри единого лагеря защитников Халкидонского Собора и его догматических решений, которые не вступали в резкое противоречие друг с другом². Некоторая диспаратность их, естественно, сказывалась на ходе истории Церкви в период между Четвертым и Пятым Вселенскими Соборами, но то было единство в разнообразии, которое всегда являлось и является непременным условием бытия Православной Церкви.

¹ См.: *Moeller Ch. Le chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de 451 à la fin du Vie siècle // Das Konzil von Chalkedon. Bd. 1. P. 651–720; Moeller Ch. Un représentant de la christologie neochalcedonienne au debut du sixieme siècle en Orient: Nephalius d'Alexandrie // Revue d'Histoire Ecclésiastique, 1944–1945. T. 40. P. 73–140. См. также наши работы: Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский временник. 1988. Т. 49. С. 81–99; Сидоров А. И. Феодор Раифский и Феодор Фаранский (По поводу одного из авторов «Изборника Святослава» 1073 г.) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1990 года. М., 1991. С. 138–152.*

² См.: *Gray P. T. R. The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979. P. 1–6, 173–178.* Однако выводы этого исследователя следует принимать с определенной осторожностью, ибо он, например, склонен считать, что указанные тенденции вступили в борьбу между собой, которая явилась продолжением борьбы антиохийской и александрийской традиций, и этой борьбой определялось во многом течение церковной истории после Халкидонского Собора.

В то же время в лоне ее продолжали оставаться еще скрытые сторонники Нестория, которые пытались превратно толковать решения Халкидонского Собора. Они «всячески чествовали память Феодора и Феодорита как проповедников несторианства. В Кире священник Андроник и диакон Георгий почтили память Феодорита как учителя несторианства тем, что поставили его изображение в колесницу и торжественно, с пением псалмов, ввезли в город, показывая тем вид, что они держатся его учения. Епископ Сергей, прибывший вскоре после того в Кир как к месту своего служения, не только не наказал виновных, но даже еще сам принял участие в их демонстрации, совершив возможно торжественное празднество в честь Диодора, Феодора и Феодорита и даже самого Нестория, которого он называл мучеником. Император Юстин, при котором совершилось это дело (в 520 г.), повелел строго расследовать и наказать виновных. По точном расследовании Сергей был осужден и низложен и в таком положении остался до своей смерти. Эта деятельность несториан в пользу своей секты была сильна не только в Сирии, где произошел описанный случай, но еще в Палестине и даже самом Константинополе»¹. Данный эпизод в Кире показывает, что несторианствующие имели еще определенный вес в Православной Церкви, хотя центром их во второй половине V века уже становится Персия². В результате этой деятельности скрытых и явных несториан, осложненной маневрами и интригами монофизитов и «оригенистов»,

¹ *Курганов Ф.* Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи. Казань, 1880. С. 602–603.

² Сюда перебираются многие сторонники Нестория (например, Варсаума), и здесь продолжает жить традиция антиохийского богословия в крайних формах своего выражения (с подавляющим влиянием Феодора Мопсуестийского, авторитет которого был непререкаем в Нисибийской школе). См.: *Gero S. Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century.* Louvain, 1981. P. 25–72.

возник в VI веке спор о «трех главах»¹, в котором столь тесно сплелись воедино мотивы догматического, церковно-политического (и просто политического) и личностного характера, что оценки его среди историков Церкви весьма противоречивы и неоднозначны². Император Юстиниан, который имел склонность порой авторитарно решать церковные и догматические вопросы³, своим декретом 545 года, в котором осуждались «три главы», вызвал отрицательную реакцию не только на латинском Западе⁴, но и на христианском Востоке⁵. Если Константинопольский патриарх

¹ Данное выражение первоначально обозначало *положения* (*κεφαλαία, capitula*), высказанные императором Юстинианом в анафематизмах, направленных против взглядов Феодора Мопсуестийского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского; затем понятие «глава», имеющее также еще и смысл «голова» (*κεφαλή, caput*), стало применяться для обозначения *личностей* названных богословов. См.: *Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680. N.Y., 1989. P. 235–236.* Такая смысловая путаница значения этого слова сыграла отрицательную роль в отношении к личности блж. Феодорита в позднейшей истории Церкви, ибо его имя начало ассоциироваться с образом осужденного еретика.

² На русском языке история данного спора наиболее обстоятельно изложена в кн.: *Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 384–427.*

³ Эта авторитарность императора несколько преувеличивается в работе: *Anastos M. V. Studies in Byzantine Intellectual History. London, 1979; IV. P. 3.*

⁴ Бытует общераспространенная точка зрения, высказанная, например, А. Доброклонским: «В истории спора о “трех главах” является несомненным тот факт, что преимущественно Запад оказал сопротивление первому Юстинианову эдикту против “глав” и последующим распоряжениям Юстиниана подобного же характера» (*Доброклонский А. Сочинение Факунда, епископа Гермиянского, В защиту трех глав. Историко-критическое исследование из эпохи V Вселенского Собора. М., 1880. С. 287*). Однако данная точка зрения не учитывает того факта, что и на греческом Востоке декрет отнюдь не был воспринят с единодушным одобрением.

⁵ Подробно см.: *Gerostorgios A. Justinian The Great. The Emperor and Saint. Belmont, 1982. P. 111–126.* См. рус. пер.: *Геростергиос А. Юстиниан Великий — император и святой. М., 2010.*

свт. Мина, полностью подчинившийся воле императора, одобрил, создав Поместный Собор в столице, данный эдикт, то остальные восточные патриархи (Зоил Александрийский, св. Ефрем Антиохийский и Петр Иерусалимский) воспротивились ему и уступили лишь под сильным нажимом Юстиниана (Зоил впоследствии, однако, опять встал в оппозицию к эдикту, за что и был низложен). Издавая этот официальный документ, «император-богослов» руководствовался, безусловно, в первую очередь благими намерениями — дать решительный отпор несторианству и именно в таком духе толковал Халкидонский «орос»¹. Но также несомненно, что значительную роль сыграла и слишком эластичная религиозная политика Юстиниана в отношении к монофизитам, его готовность делать им чрезмерные уступки².

Завершение свое дело о «трех главах» получило на Пятом Вселенском Соборе. Оставляя в стороне драматические события, связанные с увещаниями, уговорами и прямыми насилиями в отношении папы Вигилия и других представителей Западной Церкви, можно сказать, что на Западе этот Собор еще долго не признавали Вселенским и лишь при папе св. Григории Двоеслове такое признание

¹ Кроме того, его христологические воззрения складывались под преимущественным влиянием богословия св. Кирилла. См.: *Glazolle G. Un emperor theologien. Justinien, son role dans les controverses, sa doctrine christologique.* Lyon, 1905. P. 76.

² См. суждение архиепископа Филарета (Гумилевского) касательно блж. Феодорита: «Евтихиане продолжали ненавидеть Феодорита и довели дело до того, что, спустя сто лет после смерти, память его была потревожена. Император Юстиниан, желая сблизить евтихиан с Церковью, положил осудить книги его, которые слишком не нравились им, и на V Вселенском Соборе сочинения Феодорита, писанные против Кирилла, подверглись осуждению: впрочем, сам Феодорит, так же как и прочие сочинения его, не были осуждены» (*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. СПб., 1859. С. 123. См. также: *Meyendorff J. Le Christ dans la théologie byzantine.* Paris, 1969. P. 111).

состоялось¹. На христианском же Востоке, по мнению Ф. Курганова, «осуждение “трех глав” принято было православными с великою радостью. Правда, первоначальная цель Собора — возвратить в единение с католическою Церковью соблазняющихся определениями Халкидонского Собора — не была достигнута — упорнейшие из евтихиан и после Константинопольского II Собора продолжали оставаться в своем прежнем заблуждении, — но мир в Церкви дарован был тем, что снято нареkanie с отцев Халкидонского Собора, которое им делали евтихиане, и отнято у несториан сильное орудие их пропаганды, будто Феодор Мопсуестийский и указанные сочинения Феодорита и Ивы (возражения первого на “Двенадцать анафематизмов” св. Кирилла и “Послание к Марию Персу” второго. — А. С.) одобрены Халкидонским Собором. Осуждением сочинений этих авторов и самого Феодора Мопсуестийского положен предел несторианским обманам; все защитники Феодора и указанных сочинений Феодорита и Ивы теперь явно должны быть причисляемы к несторианам и как таковые подлежали всем строгим законам, изданным против несториан»². Наконец, что касается догматического значения данного Собора, то хотя постановлениями его не была окончательно решена христологическая проблема (как показывают последующие монофелитские споры)³, но был сделан еще один шаг к решению ее на уровне богословского осмысления⁴.

¹ См.: *Murphy F.-X., Scherwood P.* Constantinople II et Constantinople III. Paris, 1973. P. 86–130.

² *Курганов Ф.* Указ. соч. С. 703–704.

³ См.: *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). Chicago; London, 1971. P. 277; см. рус. пер.: *Ярослав Пеликан.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1. Возникновение католической традиции (100–600). М., 2007. С. 264.

⁴ См.: *Meyendorff J.* Initiation a la théologie byzantine. L'histoire et le doctrine. Paris, 1975. P. 50.

Что же касается непосредственно блж. Феодорита, то решения Пятого Вселенского Собора относительно него сводятся к следующему: «1. Личность Феодорита, по суду Собора, выше всяких сомнений и подозрений: он жил православным пастырем Церкви и умер в мире с нею, как законный епископ Кирский. 2. Учение его согласно с истиной, и большая часть его сочинений имеет учительный авторитет в качестве догматического руководства. 3. Отнимается догматическое значение у некоторых трудов Феодорита или потому, что в них безрассудно, вследствие непонимания, защищаются Несторий, Феодор Мопсуестийский и их воззрения, или потому, что по недоразумению обвиняется св. Кирилл и порицается его христология, но — будучи плодом временного и по обстоятельствам извинительного помрачения и подпавши вселенскому приговору по причине злоупотребления ими со стороны несторианствующих, вызвавшего нареkania на Церковь от “евтихиан”, — они остаются простыми историческими памятниками и не должны быть обращаемы в основание для анафематствования личности и осуждения всей богословской системы Феодорита. Сам св. Кирилл, примирившись с “восточными”, предал забвению все прежние заблуждения его». Поэтому «Феодорит навсегда остался в Церкви с наименованием «блаженного» и в чине учителя. Как с Халкидонского Собора он вышел православным, так и после тяжкого и небеспристрастного искуса в VI веке, чрез сто лет после своей кончины, он, по определению вселенского суда, сохранил за собою честь догматического авторитета... Подлинно, «никогда слава славных не уничтожается со смертью»¹.

¹ *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит. Т. 1. С. 346–349.

Глава II

Блаженный Феодорит — церковный писатель. Его «История боголюбцев» и эпоха первоначального сирийского монашества

1. Литературная деятельность блаженного Феодорита

По словам Н. Н. Глубоковского, «знаменитейший пастьрь Церкви, широкий общественный деятель, высокий нравственный авторитет, Феодорит был одним из величайших писателей-богословов своего времени, которому удивлялись все, не будучи в силах достигнуть ни его универсальности, ни его глубины. В этом отношении он был почти совершенно одиноким, оставив далеко позади себя всех своих конкурентов. В век склонения богословской мысли к упадку он, как дорогое наследие отцов, хранил традиции славного прошлого и твердо и мощно держал знамя науки. Он был последним из представителей золотого века церковной литературы, был носителем и прекрасным выразителем лучших ее заветов во всех областях знания. Его крепкий ум одинаково смело касался всех предметов и повсюду передал нам драгоценные памятники своих самоотверженных усилий, своего редкого таланта. Славнейший из ученых богословов-современников, он был выдающимся писателем во всех сферах ведения, везде проявил равную силу самобытной оригинальности, богатой эрудиции и изящной простоты»¹. Практически совпадает с этим суждением и оценка блж. Феодорита крупнейшим современным патрологом Й. Кастеном: «Феодорит — один из самых плодотворных (one of the most

¹ *Глубоковский Н. Н.* Указ. соч. Т. 2. С. 1–2.

successful) писателей восточной Церкви, и его литературное наследие обладает куда большим разнообразием, чем наследие любого антиохийского богослова. Его творения простираются почти на все области священной науки»¹. Ввиду такого разнообразия литературного наследия Кирского пастыря представляется целесообразным дать краткий обзор его трудов, разделив их на несколько основных групп.

Экзегетические сочинения. Они составляют значительнейшую часть творений блж. Феодорита. Из них первым по времени написания (скорее всего, до Ефесского Собора) признается «Толкование на Песнь Песней». По характеристике А. В. Горского, здесь «Феодорит не увлекся ложными понятиями об этой книге, распространенными в толкованиях Феодора Мопсуестского, но, согласно с суждением ближайших к апостольским временам отцев и учителей Церкви и следовавших за ними св. Киприана Карфагенского, Оригена, Евсевия Памфила, Василия Великого, обоих Григориев, Диодора Тарсийского и Иоанна Златоустого, признав ее Богодухновенное достоинство, отверг мнение Феодора как нечестивое, хотя и не указал прямо на его имя. Он не скрывает, что пользовался трудами предшествовавших толкователей, то сокращая, то дополняя их. Невеста, прославляемая в Песни Песней, по толкованию Феодорита, есть Церковь, Жених — Христос; в других лицах, беседующих то с Женихом, то с Невестой, он видит Ангелов»². Из всех своих предшественников блж. Феодорит в этом «Толковании» более всего обязан Оригену, который в гомилиях и комментариях на данную ветхозаветную книгу изложил суть духовного (в первую очередь

¹ *Quasten J. Patrology. Vol. 3. The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht; Antwerp, 1975. P. 538.*

² *Горский А. В. Указ. соч. С. 332.*

екклесиологического) понимания ее, ставшего нормативным для всей последующей святоотеческой экзегезы¹.

Хронологически следующее за этим произведением блж. Феодорита — «Толкование на видения пророка Даниила». Оно имеет ярко выраженный антииудейский характер, о чем автор сам заявляет в своем Предисловии, говоря, что одной из главных причин, побудивших его взяться за написание данного произведения, является «безумие и бесстыдство иудеев», заставляющее «оставить на сей раз других Пророков, раскрыть же и привести в ясность предречения Данииловы; потому что иудеи дошли до такого безумия, что Даниила исключают из сонма Пророков и даже лишают его и самого наименования Пророком. И сие ухищрение их, сверх бесстыдства их, имеет особую цель. Поелику Даниил гораздо яснее прочих Пророков предвозвестил пришествие Бога и Спасителя Иисуса Христа, не только предсказав, что совершит Он, но и предрекши и время, означив даже число лет до Его пришествия и ясно изобразив все скорби, какие постигнут их самих за неверие; то, как богоненавистные и враги истины, не без причины осмеливаются они бесстыдно утверждать, что предсказавший сие и многое другое не Пророк, такой приговор свой почитая достаточным к подтверждению лжи. И нимало не удивительно, если, с неистовством восстав против Единородного, клеветуют на усердных слуг Владыки; последнее сообразно с первым»². Соответственно такой

¹ См.: *Welserheim L.* Das Kirchenbild des griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied // *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1948. Bd. 70. S. 440–441; *Simonetti M.* Teodoro e Origene sul Cantico dei Cantici // *Letteratura comparata*. Bologne, 1981. P. 919–930; *Guinot J.-M.* Theodoret a-t-il lu les homélies d'Origène sur l'Ancien Testament? // *Vetera Christianorum*, 1984. T. 21. P. 285–312.

² *Блж. Феодорит Кирский.* Толкование на видения пророка Даниила. Предисловие // *Творения блаженнаго Феодорита, епископа Кирскаго.* Ч. 4. М., 1857. С. 3–4.

цели, данное сочинение ярко являет мастерское владение блж. Феодоритом типологическим методом толкования Священного Писания. К нему тесно примыкают, и по времени, и по содержанию, «Толкование на пророчество божественного Иезекииля» и «Толкование на двенадцать Пророков». В первом, используя образ телесного и душевного (духовного) зрения, Кирский епископ намечает различие христианского и иудейского подхода к пророческим книгам Ветхого Завета. Для него духовное око способно судить «слова и помыслы», познавать «различие между Божественными и человеческими» вещами, но эта способность приводится в действие и осуществляется, если такое око «свободно от неверия». Когда же оно «слепотствует по своей воле», то лишается присущего ему по природе видения. Именно такое несчастье и произошло с иудеями, причем Пророки предрекли это, указав, что язычникам будет даровано «обетование благ», а у иудеев оно отнимется. Пророчества сии исполнились, а поэтому «никто, особливо же из питомцев благочестия, да не дерзнет укорять Божественного Духа за неясность словес Его»¹. Во втором же из названных «Толкований» блж. Феодорит отмечает, что «двенадцать Пророков имеют одну книгу не потому, что они современники и жили вместе», но потому, что «предречения свои изложили они в немногих словах и пророчеств каждого по краткости недостаточно было к составлению отдельной книги»; поэтому «заботившиеся издревле о хранении Божественных словес, не без причины совокупив воедино предречения Пророков, составили из них одну книгу»².

¹ См.: *Блж. Феодорит Кирский*. Толкование на пророка Амоса, 2–3 // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 4. М., 1859. С. 355–358.

² См.: *Блж. Феодорит Кирский*. Толкование на двенадцать малых пророков. Предисловие // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 4. С. 245–247.

Органическим продолжением названных произведений является «Толкование на Псалтирь». Оно представлено большим количеством манускриптов, из которых многие найдены в последнее время; причем в этих рукописях, помимо краткой редакции, известной ранее, констатируется и наличие пространной редакции, еще не опубликованной¹. Написано данное «Толкование» уже в зрелый период творчества блж. Феодорита — между 441 и 449 годами². В нем автор прежде всего подчеркивает высокое значение псалмов Давидовых среди прочих книг Священного Писания, «потому что питомцы благочестия, и в городах и в селах, все преимущественно со вниманием изучают оное, особенно же возлюбившие подвижническую жизнь день и ночь имеют его во устах, песнослова Бога всяческих и умиряя телесные страсти. Ибо Божественная благодать, срастворив пользу с приятностью сладкопения, предложила людям сие превозделенное и достолюбезное учение. И нетрудно заметить, что большая часть людей о других Божественных Писаниях или никогда не упоминают, или упоминают, но редко, а, напротив того, многие и многократно, и в домах, и на стогнах, и на дорогах, приводят себе на память духовные песнопения богодухновенного Давида, сами себя пленяя песенною стройностью, и в этом наслаждении находят для себя пользу». Далее блж. Феодорит рельефно оттеняет и свой подход к толкованию и этой книги, и всего Священного Писания: «Прочитав разные толкования и нашедши, что одни с великою неумеренностью вдавались в иносказание, а другие прилагали пророчества

¹ Решить, какая из этих редакций является изначальной, пока затруднительно. См.: *Rondeau M. J.* Les Commentaires patristiques du Psautier (III-e–V-e siècles). V. 1. Roma, 1982. P. 134–137.

² См.: *Brok M.* Touchant la date du Commentaire sur les Psaumes de Théodoret de Cyr // *Revue d'Histoire Ecclesiastique.* 1949. T. 44. P. 134–137.

к каким-либо прежним событиям, почему толкование их выгодно более для иудеев, нежели для питомцев веры, полезным признал я избежать крайностей тех и других и что приличествует древним событиям, то и ныне к ним применять, пророчения же о Владыке Христе, о Церкви из язычников, о евангельском житии, о проповеди апостольской не прилагать к каким-либо другим событиям, как угодно делать сие иудеям, которые пребывают в своей злобе и соплетают оправдания своему неверию»¹. В этих строках отчетливо проявляется тот умеренно антиохийский подход к Писанию, ярким представителем которого был блж. Феодорит.

Особое место среди экзегетических творений Кирского пастыря занимает «*Толкование на Книгу пророка Исаии*». Единственная полная рукопись этого сочинения, датирующаяся XIV веком, открыта была в 1899 году Пападопуло-Керемевсом, но опубликование данного произведения произошло лишь в 1932 году благодаря немецкому ученому А. Мёле². Написанное в период между 441 и 448 годами, оно выделяется из прочих творений блж. Феодорита тем, что в нем с предельной отчетливостью проявляется как своеобразие экзегетического метода этого учителя Церкви, так и достоинства его как толкователя Священного Писания. Подход Кирского епископа к этой книге Ветхого Завета определяется прежде всего вниманием к особенностям стиля и грамматики богодухновенного автора ее; далее, помимо филологии, он прибегает, для более объемного понимания текста, и к помощи других наук:

¹ *Блж. Феодорит Кирский. Толкование на Псалтирь // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирсакого. Ч. 2. Сергиев Посад, 1905. С. 5–6.*

² Мы ориентируемся на второе издание текста, снабженное обширным предисловием и комментариями: *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe. T. 1–3 / Ed. par J.-N. Guinot // Sources chrétiennes. Paris, 1980–1984. № 276, 295, 315.*

психологии, ботаники, зоологии и пр. Особое значение уделяет здесь блж. Феодорит истории, а поэтому в данном «Толковании» его постоянно встречаются экскурсы как в древнюю историю Ассирии, Персии и Израиля, так (хотя и в меньшей степени) и в современную ему историю греко-римского мира. Несомненно, что блж. Феодорит был знаком с трудами Иосифа Флавия и, возможно, с произведениями античных историков, но в своем видении истории он опирался преимущественно, как на высший и непререкаемый авторитет, на Священное Писание. Основной принцип своего толкования Книги пророка Исаии Феодорит определяет следующей фразой: «Если рассматривать это пророческое произведение в совокупности, то [можно сказать, что] одни места его ясны и смысл их очевиден (*τὰ μὲν ἔστι σαφῆ καὶ ἡμῶν ἔχοντα τῆν διάνοιαν*), другие изложены иносказательно (*τροπικῶς*) и нуждаются в толковании. Поэтому я буду стараться о первых говорить кратко, а вторые объяснять более пространно, хотя, по возможности, и здесь не переступая надлежащей меры»¹. В общем объеме данного комментария Феодорита, согласно традиции антиохийской экзегезы, буквально («историческому» — *καθ' ἱστορίαν*) смыслу уделяется значительное место. Однако и смысл «иносказательный» не остается в пренебрежении, причем под общим обозначением «иносказательного смысла» подразумеваются различные типы интерпретации текста: раскрытие смысла метафорического, духовного и нравственного, порой тяготеющее к изысканному аллегорическому толкованию. Часто использует блж. Феодорит и «типологию», которая обычно объединяет у него и буквальный, и иносказательный смыслы. Как и в прочих комментариях, в «Толковании на Книгу пророка Исаии» встречается много полемических экскурсов, направленных против язычества,

¹ Ibid.

иудаизма и различных еретических сект. Наконец, можно отметить, что и христологические воззрения блж. Феодорита достаточно ярко запечатлены в этом произведении. Так, например, толкуя Ис. 7, 14, он объясняет имя «Еммануил» следующим образом: оно означает «с нами Бог — Бог вочеловечившийся, Бог, восприявший человеческое естество, Бог, соединившийся с этим естеством, образ Божий и образ раба (Флп. 2, 6–7), познаваемые в едином Сыне»¹. В целом, по оценке Ж. Н. Гино, блж. Феодорит и в этом «Толковании» остается богословом, более склонным к научности, чем к воображению (*reste un esprit plus scientifique qu'un imaginaire*); его экзегеза, как и его стиль, носит «умственный» характер, и «мистическое измерение» толкования Писания в общем чуждо ему. Однако такой «рассудительный темперамент» Феодорита позволяет ему избегать крайностей как в экзегезе, так и в полемике и соблюдать всегда должную меру².

К рассмотренному произведению Кирского пастыря примыкают и еще три небольших экзегетических сочинения: «Толкование на пророчество божественного Иеремии», «Толкование на Книгу пророка Варуха» и «Толкование на Плач Иеремии». В первом из них он заявляет: «...я позабочусь наипаче о краткости и места ясные передам в кратких словах, а требующие тщательного труда постараюсь уяснить»³; эта установка на максимальную краткость проводится и в двух последующих комментариях. Серию экзегетических трудов по Ветхому Завету блж. Феодорита завершает «Изъяснение трудных мест Божественного Писания, по выбору». Оно охватывает законоположительные

¹ *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaie. T. 1. P. 290 / Ed. par J.-N. Guinot // Sources chrétiennes. Paris, 1980–1984. № 276, 295, 315..*

² *Ibid. P. 102–103.*

³ *Блж. Феодорит Кирский. Толкование на пророчество блаженного Иеремии. Предисловие // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 6. М., 1859. С. 105.*

и частично исторические книги Ветхого Завета и, в отличие от вышеозначенных трудов, не является сплошным комментарием, но представляет собой толкование выборочное, написанное в жанре «Вопросов и ответов»¹. В Предисловии к нему автор отмечает, что «не все с одинаковою целью предлагают вопросы: одни спрашивают с нечестивым намерением, думая уличить Божественное Писание, будто оно то учит неправильно, то само себе противоречит; другие же допытываются по любознательности и желают найти искомое. Поэтому мы, при помощи Божией, заградим хульные уста первым, показав и согласие, и превосходство в учении Божественного Писания, а последним по возможности дадим решение на затруднительные вопросы»². Данное исходное положение определяет всю тональность произведения, в котором удельный вес апологетики и полемики достаточно значителен.

Из экзегетических трудов блж. Феодорита, посвященных Новому Завету, известно только его обширное «Толкование на четырнадцать Посланий святого Апостола Павла». То постоянное внутреннее трезвение, глубочайшее смирение и верность святоотеческому Преданию, которые характеризуют и личность Кирского епископа, и его подход к Священному Писанию, отчетливо обнаруживаются в следующих фразах Предисловия к этому сочинению: «...ничего нет неприличного и нам, как комарам, вместе с оными пчелами (речь идет о предшествующих толкователях Посланий. — А. С.) пожужжать на лугах апостольских... Посему-то, испросив подать мне

¹ О месте данного сочинения блж. Феодорита в истории указанного жанра, распространенного в святоотеческой письменности, см.: *Bardy G. La littérature patristique des Quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte // Revue Biblique. 1933. Т. 42. Р. 219–225.*

² *Блж. Феодорит Кирский. Изъяснение трудных мест Божественного Писания, по выбору. Предисловие // Творения блаженнаго Феодорита, епископа Кирскаго. Ч. 1. Сергиев Посад, 1905. С. 1–2.*

луч духовного света, осмелюсь на истолкование, а пособие к тому соберу у блаженных отцев, паче же всего позабочусь о краткости; ибо знаю, что немногословие и ленивых привлекает к чтению»¹. Далее, касаясь порядка расположения Посланий св. Павла в Новом Завете, он замечает, что этот порядок не совпадает с хронологией их написания, и выясняет их последовательность. Подобное нарушение хронологической последовательности, согласно блж. Феодориту, не бессмысленно и не вызвано стихийной произвольностью; в частности, как говорит он, «Послание к Римлянам предположили прочим, как заключающее в себе учение всякого рода и наиболее научающее точности догматов. А иные говорят, что из уважения к городу, как владычествующему над вселенною и держащему скипетр царства, и написанное к ним Послание поставили на первое место. Но мне кажется более справедливым первое»². В этих словах опять прослеживается мудрая трезвенность блж. Феодорита как экзегета.

Именно эту трезвенность толкований Кирского пастыря отмечает впоследствии святой патриарх Фотий, называющий его «мудрым мужем». Согласно патриарху, стиль (φράσις) блж. Феодорита более, чем стиль любого другого церковного писателя, соответствует идеалу, к которому должен стремиться каждый толкователь Священного Писания, ибо благодаря чистоте и ясности слов он раскрывает перед читателем сокрытый в тексте смысл. Поэтому Феодорита можно считать одним из лучших толкователей (εἰς τὸ ἁριστον ἐστὶ τῶν ἐξηγητῶν), ибо трудно найти кого-нибудь, кто бы яснее его объяснял трудные места Писания³. Эта

¹ Блж. Феодорит Кирский. Толкование на четырнадцать Посланий святого Апостола Павла. Предисловие // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирсакого. Ч. 7. М., 1861. С. 2.

² Там же. С. 3–8.

³ Photius. Bibliothèque. Т. 3 / Ed. par R. Henry. Paris, 1962. P. 102–103.

оценка одного из ученейших первоиерархов византийской Церкви подтверждается тем фактом, что творения блж. Феодорита чаще многих других отцов и учителей Церкви цитируются в позднейших экзегетических сборниках (так называемых катенах), что показывает их большую популярность у христианского читателя в Средние века. Активно используя труды предшествующих церковных толкователей, он отнюдь не был простым компилятором и никогда слепо не следовал их объяснениям, подвергая всё тщательному испытанию и рассуждению. Признавая, как и прочие отцы и учителя Церкви, богодухновенность Священного Писания, блж. Феодорит строго придерживался принципа «симфонии», то есть внутреннего созвучия и согласия между Ветхим и Новым Заветом, соответствия между отдельными книгами Библии и гармонии между различными частями и разделами одной и той же книги. Наконец, его подход к священному тексту определялся благоговейным уважением к письменам Писания, смиренным перед богодухновенными авторами его и искренним желанием обнаружить и раскрыть истину, что, естественно, не исключало критики текста и разъяснения причин наличия в нем темных мест¹. Эти сущностные черты Феодорита-экзегета поставляют его в число наипервейших и лучших толкователей древней Церкви.

Апологетические произведения. Достоинства Феодорита-апологета наиболее отчетливо обнаруживаются в его обширном сочинении под названием *«Врачевание эллинских недугов, или познание евангельской истины из эллинской философии»*, которое представляет собой одно из самых ранних творений Кирского пастыря². Это

¹ См.: Guinot J.-M. Un évêque exégète: Théodoret de Cyr // Le monde grec ancien et la Bible / Ed. par C. Mondésert. Paris, 1984. P. 335–338.

² По авторитетному мнению П. Каниве, оно было написано до Ефесского Собора и, возможно, еще до епископской хиротонии

произведение можно отнести «к числу лучших учено-апологетических трудов древней христианской Церкви, сохранившихся до нашего времени»¹. Поводом к написанию его послужили насмешки еще многочисленных в V веке язычников над христианской религией. В защиту христианской веры блж. Феодорит, движимый ревностью и благочестием, и решился написать апологию, в которой он намеревался «исцелить душевные недуги тех, кому успели нанести раны пагубные нападки язычников на веру, и предохранить других от таких ран. Цели своей блж. Феодорит вознамерился достигнуть при помощи языческой философии, свидетельствами знаменитейших мыслителей греческих опровергая заблуждения и возражения противников и защищая истины веры. Поэтому он придал апологии и другое заглавие, которым указывается на то, что в ней можно почерпнуть «познание евангельской истины из языческой философии»². Произведение состоит из двенадцати трактатов («слов»), в которых блж. Феодорит являет свою обширную эрудицию, сравнивая христианское вероучение с мирозерцанием многочисленных греческих философов, писателей и поэтов. Но сравнение его распространяется не только на «теорию», но и на «практику», ибо он указывает на коренное отличие жития возлюбивших евангельское любомудрие от жизни языческих мыслителей, часто далеко небезупречных в нравственном

блж. Феодорита. См.: *Canivet P. Précision sur la date de la "Curatio" de Théodoret de Cyr // Recherches de Science Religieuse. 1949. Т. 36. P. 585–593.*

¹ *Цветков П. Апологетический труд Феодорита Кирсакого // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1875. № 4. С. 318.*

² *Борис (Плотников), архим. История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности. Христианская апологетика в V веке на Востоке. Творение блж. Феодорита «Врачевание эллинских недугов, или Познание евангельской истины из эллинской философии» // Православный собеседник. 1888. № 8. С. 374.*

отношении. О христианах он, например, говорит следующее: «Они удаляются от всякого городского шума, занимают вершины гор и места пустынные, где бы могли беспрепятственно предаваться созерцанию Божественного и вести добродетельную жизнь, не смущаемые попечениями о семействе и внешних благах, возносясь, как лучшие живописцы, к самым первообразам добродетели... Если достоинство религии может определяться жизнью ее последователей, то христианство имеет неизмеримое превосходство над язычеством, ибо нравственная жизнь христиан неизмеримо выше и чище, чем нравственность последователей язычества»¹. Полемизируя против язычества и систематически излагая основы христианского вероучения, Кирский пастырь многое заимствовал у предшествующих христианских апологетов, в первую очередь у Климента Александрийского, Оригена и Евсевия Кесарийского. Однако эти заимствования «поставлены в его труде в тесную внутреннюю связь с его собственными мыслями, в которых соображения предшествовавших апологетов получили для себя новое подтверждение и дальнейшее развитие. Притом же блж. Феодорит брал у прежних апологетов большею частью те доводы, которые сделались уже общим достоянием христианской науки, переходя от одного поколения к другому и повторяясь в сочинениях целого ряда христианских писателей. Заимствования эти были не только уместны, но и необходимы, так как по своей задаче апология блж. Феодорита должна была дать ответ на все главные возражения язычников против христианства, неоднократно повторявшиеся с давних пор, и представить свод аргументов в пользу всех главных истин и учреждений христианской религии. По богатству идей, обстоятельности и ясности изложения рассматриваемое творение занимает первое

¹ Цветков П. Указ. соч. С. 341.

место между апологетическими трудами восточных учителей Церкви в V веке»¹.

К апологетическим трудам Кирского епископа можно отнести и его «Десять слов о Промысле», хотя эти «Слова» и написаны в жанре гомилий, являясь почти единственным полностью сохранившимся памятником проповеднической деятельности блж. Феодорита². Время написания сочинения не совсем ясно для исследователей, но, скорее всего, оно было создано до Ефесского Собора. В нем Феодорит, опять используя свои обширные познания в различных областях естественных и гуманитарных наук, вынужден был защищать христианское учение о Божием Промысле против нападок язычников и еретиков, тем более что эти нападки, судя по произведению, вызвали некоторые колебания и среди членов Церкви. Для самого Кирского пастыря премудрое Промышление Творца о твари дело настолько очевидное, что не требует особых доказательств. Поэтому к своим слушателям он обращается с такими словами: «Смотрите, как Божий Промысл из каждой части творения сам приникает на вас, дает себя видеть, вещает и едва не вопиет самою действительностью, и заграждает дерзкие уста ваши, и обуздывает необузданный язык ваш. Смотрите, он виден в небе и в небесных светилах, то есть в солнце, луне и звездах; виден в воздухе, в облаках, и на суше, и на море, во всем, что на земле; виден в животных словесных и бессловесных, ходящих, летающих и плавающих, пресмыкающихся, водоземных, кротких и свирепых, ручных и неукротимых»³. Но поскольку не для всех его слушателей это было очевидно,

¹ Борис (Плотников), архим. Указ. соч. С. 395.

² См.: Schulte J. Theodoret von Cyrus als Apologet. Vienna, 1904. S. 23–28, 42–46, 107–110.

³ Блж. Феодорит Кирский. Десять слов о Промысле. Слово 1 // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 5. М., 1857. С. 182–183.

то в качестве доказательств наличия мудрого Промысла Божия блж. Феодориту приходилось пускать в ход самые различные аргументы, апеллируя к различным сферам человеческого знания — от физиологии и геометрии до социологии. Ибо, как он подчеркивает, следы этого Промысла видны повсюду: не только в мире растительном и животном, но и в истории. Более того, именно в истории Промысл Божий проявляется наиболее отчетливо. Высшей же точкой и средоточием его является Воплощение Бога Слова: «Так Владыка Христос, сокрушив смерть и устроив наше спасение, восшел на небеса и питомцам благочестия оставил надежду сего восхождения. Ибо говорит: *И когда Я вознесен буду, всех привлеку к Себе* (Ин. 12, 32). Такова попечительность о людях Бога всяческих. Такова заботливость Первообраза о собственном Его образе. Создал человека в начале, почтил его подобием, но он соделался неблагопризнательным пред Сотворившим и, растлив Божий образ, принял в себя черты звериные и из богоподобного соделался звероподобным. Но Создатель не презрел его и облеченного в звериные образы, но обновил, привел в прежнее благолепие, дал ему первобытное благообразие и недостойных быть рабами соделал сынами»¹. Поэтому мастерское владение блж. Феодоритом богатейшим арсеналом аргументации, искусная техника ораторского ремесла и горячая ревность о вере делают эти «Слова» шедевром древнецерковной письменности. Согласно оценке Н. Глубоковского, «по своему содержанию они отличаются всесторонностью, глубиной и основательностью сведений, неотразимую убедительностью аргументации и научную твердость выводов, так что и ныне читаются с большим интересом, а многими — и с немалою пользой. С формальной стороны они могут быть названы лучшим

¹ Блж. Феодорит Кирский. Десять слов о Промысле. Слово 1 // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирсага. Ч. 5. С. 361–362.

выражением художественного ораторства того века и показывают в авторе тонкий вкус и пронизательное чутье в сфере изящного слова. За одни эти речи о Провидении Феодорит заслуживает почетное место в ряду славных витий христианской древности, а это только часть обширного целого, погибшего во мраке времен. Ученик Златоустого антиохийца, он был достойным его преемником на поприще церковного учительства в пятом столетии»¹.

Догматико-полемические сочинения. На первое место среди них следует поставить произведение под названием «*Эранист, или Многообразный*» (*Ἐραμιστῆς ἢ Πολύμορφος*). Само это название во многом объясняет содержание труда. По объяснению Н. Глубоковского, «*Ἐραμιστῆς* есть попрошайка (*προσαιτήτης*), не имеющий ничего собственного. При всем том он жаден до ненасытимости и отовсюду добывает клочки (*ἔρανον*), чтобы приобрести приличное состояние. Взятое он присвоает себе и совокупляет в одно целое разнохарактерный и дешевый материал. Он не только просит, он сам берет (*ἐραρίζω*) в удовлетворение своим искусственно вызванным потребностям. Это не просто нищий, заслуживающий сожаления, ибо он хочет обогатиться чужими трудами. Пред нами восстает самый подозрительный тип бедняка, старающегося нажиться на счет дорогого нравственного чувства — сострадания к ближним. В интеллектуально-духовном отношении таковы были все еретики со своими превратными догматическими воззрениями. Они были издавна известны как “эранисты”: этим именем характеризует их и Ипполит, и сам Феодорит, который, кроме сего, отмечает чванство и хвастливость подобных людей. Но само собою понятно, что при сочетании нахватанного у других без достаточного разумения в одно целое возможны самые различные комбинации, смотря по вкусу

¹ Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 2. С. 472.

и способностям “композиторов”. Однако же, при всей пестроте построений, сущность их остается одна и та же. Меняются цвета и узоры, прикрепляются новые лоскуты, но основа везде старая. Все ереси тождественны между собою по духу, хотя каждая система носит и на себе некоторые специфические черты. *Ἐρανιστής* оказывается *Πολύμορφος*. Общий тип изменяется в самых прихотливых вариациях; краски не имеют устойчивости: они то появляются, то исчезают, как у хамелеонов. Посему “эранист” есть жалкое исчадие болезненных родителей, и унаследованный яд делает губельным его существование и для себя, и для других». Вследствие такого названия блж. Феодорит в данном сочинении «намеревается изобразить нам человека, пытающегося предложить отжившие догматические воззрения в своеобразной переработке и анализировать христологические заблуждения новейшей формации»¹. Труд сей, написанный в 447 году, направлен против недавно возникшей ереси монофизитства (в виде еutihанства). Заставляя воображаемого противника вступать в диалог (произведение написано в диалогической форме), блж. Феодорит мастерски раскрывает всю несостоятельность его основных посылок и неразрешимое противоречие их со святоотеческим Преданием², давая в то же время ясное и четкое изложение православной христологии. Поэтому недаром «еще Никифор Каллист называл диалоги “словами о Божественных догматах”. Такое всецелое проникновение единством многообразия и разнохарактерности, такое препобеждение лжи истиною, вследствие субстанциально присущей ей силы абсолютного господства, и неизменное торжество

¹ *Глубоковский Н. Н.* Указ. соч. С. 152–153.

² Феодорит в указанном сочинении цитирует более 20 церковных авторов, приводя 238 выдержек из 98 их сочинений. См.: *Richard M. Opera minora.* № 3. P. 725.

ее, такое равновесие и соразмерность посылок с выводами — это нечто поразительно необыкновенное по содержанию и величественно художественное по развитию. Анализ не вытесняет синтеза, хотя и подчиняется ему, идея не уничтожает факта, хотя и покоряет его, но все тесно переплетается между собою в строгой и соответственной зависимости, все совмещается в математической симметрии. Отсюда получается та художественная прелесть сочетания полемико-апологетики с конструктивной догматикой, которая налагает на сочинение «Эранист» специфически-индивидуальный колорит мастерства мощного богословского таланта». В этом отношении данный труд, «можно сказать, есть лучший цвет на богатой и пышной ниве золотого века, продолжающий сохранять свою неувядаемую роскошь до настоящих дней»¹.

Кроме этого главного догматического труда, перу блж. Феодорита принадлежат еще несколько других аналогичных сочинений, но с ними дело не всегда обстоит ясно и однозначно. Так, в конце XIX века А. Эрхардом была высказана гипотеза о том, что Кирскому епископу принадлежат два произведения, приписываемые св. Кириллу Александрийскому: «*О Святой и Животворящей Троице*» и «*О Воплощении Господа*»; эту гипотезу поддержал Н. Н. Глубоковский², а затем развил и подкрепил рядом новых аргументов Ж. Лебон³. Данная мощная аргументация крупнейших знатоков древнецерковной письменности не оставляет почти никаких сомнений относительно авторства блж. Феодорита в отношении указанного произведения. Также можно считать доказанным его авторство относительно псевдоиустиновского

¹ Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 2. С. 181.

² Глубоковский Н. Н. Указ. соч. С. 89–117.

³ Lebon J. Restitutions à Théodore de Cyr // Revue d'Histoire Ecclésiastique. Т. 26. 1930. P. 524–536.

сочинения «Изложение правой веры»¹. Высказывалось и предположение, что еще одно псевдоиустиновское произведение — «Вопросы и ответы к православным» — также принадлежит Феодориту², но здесь остаются все же некоторые сомнения, ибо не исключается, что оно вышло из-под пера Диодора Тарсского³. В 30-х годах нашего века М. Ришар высказал и догадку, что анонимный трактат «О том, что и после Вочеловечивания — один Сын, Господь наш Иисус Христос», сохранившийся в единственной греческой рукописи, принадлежит блж. Феодориту; написанный в 448 — начале 449 года, этот трактат, по мнению М. Ришара, имел целью убедить противников Кирского пастыря в чистоте его православных убеждений⁴. Гипотеза данного ученого была признана другими исследователями древнехристианской литературы и не встретила возражений. Что же касается произведений блж. Феодорита, направленных против св. Кирилла Александрийского в разгар несторианских споров, то в первом из них («Опровержение двенадцати анафематизмов» — оно сохранилось в ответе Александрийского архипастыря) он преимущественно ударял на момент разделения — в смысле различения естеств с их особенностями в воплотившемся Боге Слове. В этом случае он защищал формулу *ἀσίγητος*, нимало не допуская мысли о расторжении. Напротив того,

¹ См. аргументацию Ж. Лебона в указанной статье: *Lebon J. Restitutions à Théodoret de Cyr // Revue d'Histoire Ecclésiastique*. Т. 26. 1930. P. 524–536. P. 536–550, а также работы: *Richard M. Opera minora*. № 45. P. 83–106; *Brok M. The Date of Theodoret Expositio rectae fidei // The Journal of Theological Studies*. V. 2. 1951. P. 178–183.

² *Funk F. X. Le Ps.-Justin et Diodore de Tarse // Revue d'Histoire Ecclésiastique*. Т. 1. 1902. P. 947–971.

³ Это предположение А. Гарнака (которое оспаривает Ф. Функ в цитированной выше статье, но оспаривает не всегда удачно). См.: *Harnack A. Diodor von Tarsus. Vier pseudo-justinischen Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen*. Leipzig, 1901. S. 69–160.

⁴ *Richard M. Opera minora*. № 44. P. 34–61.

он решительно настаивал на единстве Лица Христа Спасителя, предполагал понятие *ἕν πρόσωπον* как необходимое и само собою понятное при обсуждении христологической проблемы. Эти воззрения были признаны православными и в Халкидоне»¹. Другое сочинение подобного же рода, обычно приписываемое блж. Феодориту и известное под названием «Пенталог» (от него дошли одни фрагменты), вызывает большие сомнения. По крайней мере, Н. Глубоковский достаточно категоричен в своем суждении о нем: «Существование “Пенталога” в высшей степени сомнительно и по настоящим сведениям, пожалуй, даже невероятно»². Наконец, можно отметить, что пятая книга «Сжатого изложения еретических басен» (об этом сочинении см. ниже), имеющая наименование «*Сокращенное изложение Божественных догматов*», по сути является независимым догматическим трактатом³. По характеристике Н. Глубоковского, «сочинение это задумано по весьма обширному плану и обнимает все стороны христианской догматики». Поэтому автор здесь излагает «всю христианскую систему, собирая в один фокус все ее части», вследствие чего данное произведение «есть итог всего прежнего развития в догматико-научном плане, последнее слово христианской теологии в пятом веке»⁴. Из этого краткого обзора достаточно хорошо видно, сколь обширным и разносторонним было догматическое творчество блж. Феодорита.

Исторические сочинения. Как писатель-историк, Кирский архипастырь проявил себя прежде всего в «*Церковной истории*», которая была создана в очень короткий промежуток времени (последние месяцы 449 — первая

¹ Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 2. С. 130.

² Там же. С. 141.

³ Как таковой, он и был издан отдельно в русском переводе: Творения блаженного Феодорита. Ч. 6. М., 1859. С. 1–104.

⁴ Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 2. С. 195–197.

половина 450 г.)¹, хотя материал для нее он собирал, вероятно, достаточно долго. Поскольку именно в этот период христологические споры достигли одного из своих наиболее кульминационных моментов, то жар напряженной догматической борьбы постоянно ощущается в произведении², несмотря на тот факт, что повествование в нем доведено до 428 года, то есть еще до начала собственно христологических споров. Сознательно блж. Феодорит ставит перед собой одну цель — быть «продолжателем Евсевия», о чем прямо заявляет в начале своего труда: «Евсевий Палестинский, начав историю от св. Апостолов, описал события церковные до царствования боголюбивого Константина, а я конец его сочинения поставлю началом моих повествований»³. Но так как таких «продолжателей Евсевия» уже до него явилось двое — Сократ и Созомен, с произведениями которых Кирский епископ был знаком, то, в отличие от них, он избирает иной ракурс видения церковных событий. «Он не думал ни пополнять Сократа и Созомена, ни поправлять их, он хотел написать такую же общую историю Церкви известного времени, но в ней он хотел осветить новым светом жизнь и деятельность церкви Антиохийской и вообще церковного округа Сирского; осветить как с тем, чтобы показать значение этой части общества христианского в совокупной жизни Церкви, так и с тем, чтобы дать некоторое руководство для своих современников, захваченных движением монофизитским». Более того, в «Истории» Феодорита прослеживается постоянное стремление «показать, что, пожалуй, церковь Антиохийская лучше и выше церкви Александрийской».

¹ См. предисловие к критическому изданию этого сочинения: Theodoret Kirchengeschichte / Hrsg. von L. Parmentier und F. Scheiweiler. Berlin, 1954. S. XXVI.

² См.: Chesnut G. F. The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius. Paris, 1977. P. 200–203.

³ Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. М., 1993. С. 24.

И хотя «он хвалит отдельных личностей, принадлежащих Александрийской церкви, но избегает хвалить заслуги и значение целой Александрийской церкви»¹. Этот особый «антиохийско-сирийский колорит» труда блж. Феодорита позволяет ему уникальным и неповторимым образом оттенить важнейший период в истории древней Церкви. Предметом его сочинения «служат “церковные события”, которые известным образом относятся к развитию Царства Божия на земле в его борьбе за всеобщее преобладание над людьми. Материал для историка обилен и неисчерпаем, поскольку и в лучшие эпохи заветный идеал Церкви не осуществляется вполне ни с качественной стороны — в должном совершенстве ее членов, ни в количественно-пространственном — в повсюдности распространения ее в мире»². Выполняя эти задачи, блж. Феодорит предстает перед нами в «Церковной истории» не просто как «дееписатель», но и как «богослов истории», проникающий в глубинный смысл Промысла Божия о роде человеческого. Этому содействует и то обстоятельство, что, будучи архипастырем, он не только *описывал* историю Церкви, но и в определенном смысле *творил* ее. По словам Н. Глубоковского, «Феодорит был столько же *auctor* (автор. — *Ред.*), сколько и *actor* (действующее лицо, здесь — участник. — *Ред.*) церковной истории и потому чувствует себя в ней вполне уверенно: он действует в своей сфере с полным самосознанием своего положения, в обладании всеми научными средствами. После Евсевия он есть по преимуществу историк древней Церкви»³.

В определенной степени дополнением к «Церковной истории» является «*Сжатое изложение еретических*

¹ Лебедев А. П. Церковная историография в главных ее представителях с IV века по XX. М., 1898. С. 199–204.

² Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 2. С. 254–255.

³ Там же. С. 338.

басен», написанное около 453 года и содержащее изложение и анализ как древних, так и современных блж. Феодориту ересей. В этом ересеологическом труде проявляются лучшие черты личности Кирского пастыря: «Как особенные, сразу бьющие в глаза, качества, здесь открывается нам спокойствие тона, всегда ровного и выдержанного, и отсутствие полемического задора. Безупречный христианин, много потерпевший от еретиков и всю жизнь страдавший от лживых наветов в еретическом неправомыслии, считавший искоренение всяких заблуждений существеннейшей обязанностью каждого пастыря, он чужд нетерпимости. По сравнению с Епифанием Кипрским, он более обладал всепрощающей и благожелательной любовью к заблуждающимся и достоинством беспристрастного ученого. Он пишет с хладнокровием убежденной в себе истины, не страшась никаких врагов и подчиняющей их себе. И Феодорит, в качестве ересеолога-богослова, находил первоисточник мутного еретического потока в диаволе, но в этом случае у него сказывается то же разделение Царства Божия от царства тьмы, какое мы видим в его “Церковной истории”. Это был логический постулат, первооснова его суждений, христианская точка зрения на предмет, совершенно необходимая и абсолютно верная по смыслу Евангелия. Это был критерий, свидетельствовавший и о точном понимании ереси, и о твердой православной почве автора. Строгий к себе, он был снисходителен к согрешающим, особенно потому, что был глубоко уверен в отрицательности и недолговечности всякого зла»¹.

Послания. Они составляют неотъемлемую и важную часть литературного наследия блж. Феодорита. Дошедшая до нас часть его огромной переписки (в древности знали собрание, насчитывающее около 500 посланий, а дошло лишь более 200), «затрагивает все классы, состояния и условия

¹ *Глубоковский Н. Н.* Указ. соч. С. 401–402.

с самых многообразных сторон». Поэтому в письмах блж. Феодорита «мы имеем богатый материал не только пастырского содержания, а также и для характеристики политических отношений, административных комбинаций, местного устройства, экономического быта и т. п.». Тем более что эти письма «отличаются непосредственной точностью наблюдений, яркою живостию впечатлений, отчетливою выпуклостью сообщений, прозрачною целостностью освещений, чему способствует и выразительная простота изложения»¹. Среди адресатов блж. Феодорита самые разнообразные люди: здесь и такие выдающиеся церковные деятели его времени, как папа св. Лев Великий, св. Прокл Константинопольский и др.; менее известные архипастыри Церкви (Иоанн Германикийский, Евстафий Веритский и др.); многочисленные монахи, пресвитеры и диакониссы; миряне самого различного социального положения — от высших столичных чиновников и известных в то время профессоров риторики до совсем неизвестных и, судя по всему, маловлиятельных частных лиц². К одним Кирский пастырь обращается с просьбами о своей пастве, к другим — с духовными увещаниями, с третьими он мудро рассуждает о делах житейских, с четвертыми любомудрствует, иногда касаясь тончайших богословских вопросов и даже смиренно дерзая проникнуть в глубины богомыслия. Но о чем бы он ни писал в своих посланиях, везде ощущается ясность его духа, строгая культура мышления, мягкая деликатность и открытая чистота души и подлинное благочестие великого пастыря. Поэтому послания блж. Феодорита не только исторические

¹ См. предисловие Н. Н. Глубоковского к переводу: Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 8. Письма блаженного Феодорита. Вып. 2. С. VI–VIII.

² Подробно см. предисловие к изданию: *Théodoret de Cyr. Correspondance*. Т. 1 / Ed. par I. Azéma // *Sources chrétiennes*. Paris, 1955. № 40. P. 25–56.

источники, позволяющие объемнее познать его эпоху, но и драгоценные свидетельства духовной жизни одного из самых неутомимых зодчих Царства Божия.

«История боголюбцев» — сочинение, написанное ок. 444 года¹, занимает особое место среди прочих

¹ См. наши издания этой книги: *Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев с прибавлением «О Божественной любви / Вступит. статья и новый перевод А. И. Сидорова. М., 1996. С. 138–374; Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев. М., 2012.* Данное произведение блж. Феодорита было единственным раз переведено на русский язык почти полтора века назад и стало библиографической редкостью (История боголюбцев, или Повествование о святых подвижниках блаженного Феодорита, епископа Кирскаго. СПб., 1853). По инициативе Е. А. Карманова, в 90-е годы прошлого века молодой тогда еще филолог А. Десницкий слегка исправил и дополнил этот перевод, ориентируясь на критическое издание текста произведения, выпущенное в свет П. Каниве в 1977–1979 годах. Затем уже исправленный перевод попал нам в руки, и мы еще раз осуществили сплошное редактирование его, добавив и 31-ю главу («О Божественной любви»). Следует признать, что такое сплошное редактирование потребовало много труда и усилий, ибо оно представляется нам значительно сложнее нового перевода, поскольку предполагает сохранение органичной языковой ткани старого текста. Не всегда нам удалось сохранить ее, ибо подобное редактирование имеет постоянную и неуклонную тенденцию к созданию нового перевода. Но по мере сил мы старались сдерживать и ограничивать эту тенденцию, ибо старый перевод, при множестве недостатков, обладал одним великим достоинством — благолепием языковой (а следовательно, и духовной) культуры, почти уже утраченной в нынешнее время. Перевод мы снабдили также комментариями; главной целью их является, во-первых, объяснение и раскрытие церковно-исторических (и просто исторических) реалий, о которых повествует или на которые намекает блж. Феодорит; во-вторых, уяснение более полного и емкого контекста взглядов самого Кирского архипастыря и, наконец, в-третьих, объяснение некоторых важных богословских и аскетических понятий и выражений, встречающихся в тексте «Истории боголюбцев». При этом мы старались, чтобы не подавлять читателя ученой эрудицией, ориентироваться преимущественно на русские переводы святых отцов и на работы русских православных ученых. Что же касается вступительной статьи, то в ней мы, отнюдь

не претендуя на исследовательскую оригинальность, ставили задачу изложить жизнь и учение блж. Феодорита на фоне богословских и мировоззренческих течений его эпохи, используя, так сказать, жанр «церковно-исторической мозаики». Насколько нам удалось выполнить все эти задачи, судить предоставляем читателям.

В Приложении мы сочли целесообразным привести русский перевод «Жития Мар Евгена», осуществленный в начале века архимандритом Пименом (Житие блаженного Мар Евгена, начальника иноков в стране Низибийской. Перевод с сирийского архимандрита Пимена. Сергиев Посад, 1913.). По общему мнению исследователей (См.: *Анатолій (Грицюк), иеромон.* Указ. соч. С. 2–13; *Vööbus A.* History of Ascetism. V. 1. P. 217–220; *Fiey J. M.* Aonès, Awun et Awgin (Eugène). Aux origines du monachisme mésopotamien // *Analecta Bollandiana.* V. 80. 1962. P. 52–81), это Житие практически не имеет никакой исторической ценности, являясь письменной фиксацией позднейшей легенды (VIII–IX вв.). Не очень вероятно (хотя и полностью не исключено), чтобы Мар Евген был тождествен с тем Аоном, о котором Созомен замечает: «Говорят, что этот Аон в Сирии, подобно Антонию в Египте, прежде всех людей положил начало строгому любомудрию» (Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 456). Несмотря на столь суровый суд ученых, мы полагаем, что «Житие Мар Евгена» имеет ценность само по себе как яркий памятник сирийской агиографии. Создается впечатление, что оно, хотя и является в настоящем своем виде сравнительно поздним памятником житийной литературы, сохранило частично дух древнесирийского иночества и, быть может, смутные воспоминания о первоначальных подвижниках сиро-персидской области (например, выражение «сыны завета», встречающееся несколько раз в этом Житии, относится к ним). Более того, мы даже дерзаем думать, что под густым слоем позднейшей легенды скрывается и малое зерно исторической правды — смутное воспоминание (сохранившееся через устное предание) о существовавших некогда связях месопотамского и египетского иночества. Древнее монашество было очень подвижным, тем более что «странничество» (*ἑσπερία* — «добровольное изгнание») здесь рассматривалось в качестве возвышенной добродетели, как одна из наиболее адекватных и полных форм отречения от мира. Поэтому, например, блж. Иероним, Руфин и Мелания Старшая покидают свою родную Италию и отправляются в паломничество по Востоку, а затем

творений Кирского епископа. Оно во многом дополняет «Церковную историю», ибо если в последней он лишь спорадически упоминает сирийских иноков, то «История боголюбцев» целиком посвящена знаменитым древним подвижникам, просиявшим в Сирии. Тот факт, что блж. Феодорит обратился к описанию жизни и деяний их, не вызывает никакого удивления, так как, по словам Н. Глубоковского, «он был глубоко благочестивый человек, с самого раннего возраста стоявший под влиянием монахов, не прерывающий с ними тесных связей в звании епископа и сам ревностно подражавший их поведению. Плод молитвы подвижников, он при самом появлении на свет был приветствуем их благословениями, воспитан всецело под их надзором и руководством и воспринял в себя их идеалы нравственной чистоты и духовной светлости вообще. Естественно, что их деяния привлекали его

основывают монастыри в Святой Земле; Евагрий Понтийский покидает Константинополь, где он был блестящим столичным диаконом, отправляется сначала в Палестину, а потом обретает покой в египетской пустыне, и т.д. (Подробно см.: *Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien. Abbaye de Bellefontaine, 1979. P. 89–116*). Хотя подобного рода странничество среди египетских монахов, в отличие от сиро-месопотамских, было не правилом, а скорее исключением (ср. авву Исаию, преп. Илариона Великого), тем не менее не исключено, что описанный в «Житии Мар Евгена» исход монахов из Египта в Месопотамию принадлежал к числу этих исключений. Возможно, что и определенную роль в данном исходе (естественно, предположительном) сыграла и идея апостольства, то есть идея широкого распространения монашеских идеалов, нередко воодушевлявшая древних иноков. Исходя из таких соображений, мы и сочли нужным приложить к «Истории боголюбцев» блж. Феодорита «Житие Мар Евгена».

О дате написания и месте «Истории боголюбцев» среди прочих творений блж. Феодорита см.: *Canivet P. Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr. Paris, 1977. P. 27–35*. См. также обширное предисловие к критическому изданию данного произведения: *Théodore de Cyr. Histoire des moines de Syrie. T. 1 / Ed. par P. Canivet et A. Leroy-Molinghen // Sources chrétiennes. Paris, 1977. № 234. P. 9–55*.

внимание и вызывали нужду в письменном закреплении их памяти. Для него это было моральною необходимостью, долгом любви и знаком благодарного и почтительного уважения. От тревожных волнений мирской и часто грязной суеты он прибегал к их советам; от тяжелых и удручающих впечатлений грубой действительности он старался успокоиться и освежиться воспроизведением их священных образов»¹. Поэтому «История боголюбцев» является одним из самых задушевных творений блж. Феодорита, в котором запечатлелись его возвышенные идеалы жизни во Христе и по Христу.

Условно данное произведение можно было бы назвать «Древнесирийским патериком». В тридцати главах здесь изображаются жития тридцати шести подвижников и подвижниц: в первых двадцати — уже отошедших ко Господу, а в последних десяти — современных блж. Феодориту. Хронологические рамки, в пределах которых разворачиваются повествования, — от начала IV века до середины V века, а в «географическом измерении» сочинение объемлет преимущественно Северную Сирию: Антиохию и ее окрестности, Осроену, Кирскую область, район Апамен и т. д. Создавая такой агиографический сборник, Кирский архипастырь отнюдь не был первым творцом подобного жанра в древнецерковной письменности. Почти несомненно, что он был знаком с Житием преп. Антония Великого, написанным св. Афанасием Александрийским. Самого основоположника иночества он высоко ценил и в своей «Церковной истории» так говорит о нем: «Много сияло вождей этого жития, но превосходнейшим руководителем в исполнении подвижнических уставов был тот многохвальный Антоний, сделавший пустыню местом подвигов добродетели для подвижников»². Много общего

¹ *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит. Т. 2. С. 422–423.

² *Феодорит, епископ Кирский.* Церковная история. С. 158.

у «Истории боголюбцев» с известным «Лавсаиком», хотя и неизвестно, был ли знаком блж. Феодорит с этим произведением Палладия. Прежде всего их объединяет общий настрой сочинений духовно-назидательного жанра. Ибо «Лавсаик» — это нравственно-назидательное произведение, но он принадлежит к числу таких произведений этого рода, где назидает и убеждает не патетически-возбужденная речь оратора-проповедника, а только простая, спокойная повесть, убежденное слово сказателя. Здесь безмолвно, но весьма красноречиво говорят и поучают самые факты минувшего, самые имена изображенных личностей». И сам Палладий ясно дает понять, что одной из самых главных причин, побудивших его взяться за перо, была нравственная польза читателей, а поэтому «его книга, содержащая высокие образцы подвижничества, имеет в виду возбудить нравственную ревность в сердцах мужей и жен, заставить их быть подражателями великих примеров богоугодной жизни»¹. Примерно такую же цель преследовал в «Истории боголюбцев» и блж. Феодорит. Сближает оба сочинения и добросовестность их авторов, ибо «Палладий описывал то, что сам видел или слышал от достоверных лиц, указывает и эти лица»²; подобной же методы повествования придерживался и блж. Феодорит. С его «Историей боголюбцев» созвучна также и анонимная «История египетских монахов», более известная в латинском переводе Руфина как «Жизнь пустынных отцев» (перевод в ряде моментов сильно отличается от греческого оригинала), ибо это произведение имеет «один и тот же дух, одинаковое настроение» с «Лавсаиком»³. Тот же дух и то же

¹ *Троицкий И.* Обзорение источников начальной истории египетского монашества. Сергиев Посад, 1906. С. 230.

² *Сергий (Спасский), еп.* Лавсаик и история египетских монахов. Сергиев Посад, 1882. С. 39.

³ *Троицкий И.* Указ. соч. С. 262.

настроение объединяют «Историю боголюбцев» с позднейшими памятниками монашеской литературы аналогичного характера. Не говоря уже о «Луге духовном» блж. Иоанна Мосха, можно привести пример житий палестинских подвижников, созданных Кириллом Скифопольским: влияние труда блж. Феодорита здесь несомненно — оно прослеживается и в стиле, и в замысле сочинений Кирилла, и в ряде мировоззренческих моментов, которые отражаются в них¹. Поэтому можно констатировать, что «История боголюбцев» являлась органичной и важной частью того духовного наследия, которое было накоплено православным иночеством на протяжении многих столетий.

Что же касается содержания (а частично и формы) «Истории боголюбцев», то оно определялось теми высокими воззрениями на монашество, которых придерживался блж. Феодорит. Ибо «по взгляду Кирского епископа, монашество было совсем неординарным явлением; оно переступало границы обычной мирской жизни и было несравнимо с нею, а потому и все действия в его среде не подлежат мерке, принятой для всего заурядного»². Поэтому в данном сочинении «перед нами открывается новый мир с неизвестными силами и необычными отношениями. Тут действуют лица, которые только видимо принадлежат земле, но в сущности превышают ее законы и переходят в сферу, не подлежащую их влиянию. Помимо сего, здесь выступает еще высший агент, благодать Божественная, дающая отшельникам небесную мощь и через них отчасти упраздняющая человеческую ограниченность. Понятно, что в такой среде получается круг явлений, несоизмеримый со всем, что находится вне ее. В последнем случае монашество в своем поведении оказывается чем-то чудесным, но само в себе

¹ См.: *Flusin B. Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis. Paris, 1983. P. 67–70.*

² *Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 2. С. 426.*

оно так же естественно, как и все его окружающее на своем месте. Житейская суета и греховная слабость были бы в нем странны и неуместны, и оно необходимо требует того, что кажется ненатуральным, отрицающим конечное»¹. Этот возвышенный взгляд Кирского архипастыря на иночество в свою очередь определил дальнейшую судьбу его произведения. «Православная Церковь приняла сказания блж. Феодорита о святых подвижниках сирских в число книг, служащих к возбуждению духа благочестия, и назначила их для чтения во всеобщее назидание. И так как о многих подвижниках неизвестно ничего более, кроме того, что говорит о них блж. Феодорит, то можно думать, что его сказания были первым свидетельством для Церкви об их богоугодной святости»². Вследствие этого значительная часть «Истории боголюбцев» вошла в древние синаксарии и месяцесловы, а Симеон Метафраст часто просто переписывал ее в своей агиологической компиляции. Такая византийская практика была усвоена и в Древней Руси: древние «Четьи-Минеи» и обширный труд св. Дмитрия Ростовского обязаны преимущественно «Истории боголюбцев» своим материалом для описаний житий древних сирийских подвижников. Примечательно, что на латинском Западе данное произведение не пользовалось такой популярностью, как в Византии и в славянских странах, ибо первый перевод ее на латинский язык появился лишь в XVI веке. Но византийская и древнерусская духовность обязаны многим этому выдающемуся сочинению блж. Феодорита.

Заключением «Истории боголюбцев» является «Слово о Божественной любви», которое долгое время рассматривалось как отдельное сочинение Кирского владыки³.

¹ *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит. Т. 2. С. 430–431.

² *Горский А. В.* Указ. соч. С. 395–396.

³ Именно в таком качестве оно и было издано в русском переводе: Творения блаженного Феодорита. Ч. 5. М., 1857. С. 372–394.

Однако уже Н. Н. Глубоковский указал на их внутреннее единство, замечая: «Это “слово”, по мысли автора, должно служить философско-богословским дополнением к “Истории боголюбцев”, ибо стоит с нею в неразрывной связи и написано вскоре после ее окончания. Труд этот проникнут искренностью и теплотой, приятно действует на читателя простотою и душевностью тона и, по справедливому отзыву ученых, представляет блестяще-красноречивый и единственный опыт в избранной области»¹. Данную верную интуицию русского исследователя развил и углубил П. Каниве: тщательно проанализировав греческую рукописную традицию, он показал, что из 50 манускриптов 29 содержат оба произведения, 20 — «Историю боголюбцев» без «Слова о Божественной любви» и лишь в одной рукописи (очень поздней — XVII в.) последнее произведение представлено в качестве отдельного трактата. Причем из 23 наиболее древних манускриптов 15 объединяют оба творения, а поэтому напрашивается убедительный и почти непогрешимый вывод, что они изначально составляли единое сочинение². Вследствие этого в указанном новом критическом издании «Слово о Божественной любви» заняло подобающее ему место, став XXXI главой «Истории боголюбцев».

В общем, необходимо подчеркнуть, что данное творение блж. Феодорита является и уникальным памятником древнецерковного благочестия, и ценнейшим источником по истории древнесирийского монашества. Правда, «сам же писатель говорит, что он написал в своих повествованиях не обо всех святых отцах, подвизавшихся в Сирии и Месопотамии, а только о современных ему, и то только о некоторых, о тех именно, которые показали

¹ Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит. Т. 2. С. 428–429.

² См.: Canivet P. Le *Περὶ Ἀγάπης* de Théodoret de Cyr postface de l'histoire Philothée // *Studia Patristica*, 1966. Vol. VII, 1. P. 143–158.

в своей жизни особенный какой-нибудь подвиг, проявили особенную черту нравственного величия»¹. Но и это самоограничение, накладываемое на себя Кирским епископом, отнюдь не умаляет значения его труда. Без «Истории боголюбцев» наше знание о первых христианских подвижниках в Сирии было бы чрезвычайно ущербным и неполным. Однако и для того, чтобы полнее понять данное произведение, необходимо хотя бы кратко наметить основные черты истории первоначального сирийского иночества.

2. Золотой век древнесирийского аскетизма (начало IV — середина V века) и блаженный Феодорит

Распространение Благой вести в пределах сирийских определялось в немалой степени культурно-историческим своеобразием этого региона. Известный знаток восточного христианства Ф.К. Бёркит писал, что Сирийская церковь «сама верила в свое апостольское происхождение, и великая Церковь в пределах Римской империи признавала ее права на это. Она находилась в тесном общении со всеми главными центрами христианства. Святые Сирийской церкви признавались святыми вселенской Церкви, если их слава достигала Запада. Несмотря на это, наблюдается действительная разница между церковью Эдесской и церквями Антиохийской и Римской. Они были разединены одним из наибольших препятствий для общения между людьми — различием в языке. В ту эпоху... это препятствие является преградой к общению, действительно разделительной линией. Оно не смогло совершенно отделить христиан, говорящих по-сирийски, от их греческих

¹ *Сладкопевцов П.* Древние сирийския обители и прославившие их святые подвижники. Вып. 1. СПб., 1902. С. 3–4.

или латинских братьев, но оно сделало то, что развитие Сирийской церкви шло под совершенно иными влияниями, чем развитие церкви греко-римского мира»¹. Признавая в целом верность данного суждения, требуется несколько уточнить его. В частности, следует сказать, что вряд ли стоит чрезмерно акцентировать различие между сироязычным христианством с центром в Эдессе и грекоязычным с центром в Антиохии; при наличии этого различия оно не было непреодолимым препятствием, ибо разность языков в сиро-месопотамском регионе отнюдь не являлась тождественной кардинальной диспаратности культурных традиций, тем более что билингва была здесь достаточно распространенным явлением². Зыбкие политические границы, часто разделявшие в первые века нашей эры сирийских христиан между Персией и Римской державой, также не служили существенным препятствием для их единства и не вели к образованию обособленных национальных церквей, ибо «национальностью» христиан как в Римской империи, так и в Персии была их религия³.

Начальный этап истории Сирийской церкви покрыт достаточно густым мраком неизвестности; в частности, скудное состояние источников не позволяет провести четкую разграничительную линию между «ортодоксией» и «ересью» в первые два века существования ее, хотя это отнюдь не означает, что подобная разграничительная линия не существовала⁴. Несомненно, что Сирия

¹ Бёркит Ф. К. Очерки по истории христианства в Сирии // Христианское чтение. 1914. № 3. С. 384–385.

² См.: *Drijvers H. J. W. East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity.* London, 1984. IV. P. 25–33.

³ См.: *Brock S. Syriac Perspectives on Late Antiquity.* London, 1984. VI. P. 1–19.

⁴ К такому «историко-догматическому релятивизму», отрицающему принципиальное различие между Православием и еретическими течениями в древнесирийской церкви, склоняются некоторые западные

в первые века по Р.Х. являла собой бурлящий анклав, где смешивались различные и культурные, и религиозные течения, а поэтому христиане здесь оказались в достаточно сложном положении, будучи вынуждены ориентироваться в самых разных направлениях¹. Значительным влиянием здесь, например, пользовалось иудеохристианство²; оно проникало в Эдессу через различные каналы — не только из Палестины, но и из Адиабены, бывшей одним из центров иудеохристианской ереси. С этим влиянием иудеохристианства, так же как и с мощными позициями самого иудаизма в Сирии и Месопотамии, связаны антииудайские тенденции, характерные для древнесирийской христианской письменности³. Возникновение самой этой письменности во многом определилось борьбой с различными религиозными течениями, часто принимающими еретический или полуеретический оттенок внутри Сирийской церкви⁴. В свою очередь появление христианской

исследователи. См., например: *Drijvers H. J. W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum // Symposium Syriacum — 1972. Roma, 1974. S. 291–308.*

¹ См.: *Leipoldt J. Frühes Christentum im Orient (bis 451) // Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen. Handbuch der Orientalistik. Bd. VIII, 2. Leiden-Köln, 1961. S. 12.*

² При этом, конечно, необходимо учитывать размытость граней и многозначность употребления самого термина «иудеохристианство» в современной научной литературе. См.: *Mimouni S. L. Le judéo-christianisme syriaque: mythe littéraire ou réalité historique? // VI Symposium Syriacum 1992. Roma, 1994. P. 269–279.* Нередко в специальных работах «иудеохристианство», как обозначение первохристиан, бывших в основном евреями, путается с иудеохристианскими сектами, возникшими в конце I — начале II века и представляющими собой течения *еретические* по своим догматическим воззрениям.

³ См.: *Murray R. Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition. Cambridge, 1975. P. 1–38; Drijvers H. J. W. Edessa und das jüdische Christentum // Vigiliae Christianae, 1974. V. 24. P. 4–33.*

⁴ Подразумевается и факт появления многочисленных «квазихристианских сект», паразитирующих на еще не окрепшем Теле молодой

литературы на сирийском языке придало особые характерные черты сирийскому христианству, обладающему несомненным своеобразием по сравнению с христианством греческим или латинским¹. И одной из таких главных черт был аскетизм, присущий практически всем сирийским христианским писателям IV — начала V веков².

Эта черта, как и некоторые другие характерные для древнесирийского христианства особенности, отчетливо проявляется уже у первого православного писателя, создавшего свои творения на сирийском языке, Афраата, Персидского Мудреца, известного еще и под именем Иакова Афраата³. О жизни его сохранились весьма скудные сведения⁴: судя по всему, родился он в языческой

Сирийской церкви. См.: *Drijvers H. J. M. Quq and the Quqites: An Unknown Sect in Edessa in the Second Century A.D.* // *Numen*. V. 14. 1967. P. 104–128; *Lincoln B. Thomas-Gospel and Thomas Community: A New Approach to a Familiar Text* // *Novum Testamentum*. V. 19. 1977. P. 65–76.

¹ См.: *Müller C. D. G. Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*. Göttingen, 1981. S. 275. Примечательно, что сирийский язык как таковой возник с появлением христианства, когда обозначение «сирийский» стало синонимом «христианский», а «арамейский» — синонимом «языческий». См.: *Ishov H. Faut-il remplacer le terme "syriaque" par le terme "araméen"?* // *Symposium Syriacum — 1976*. Roma, 1978. P. 359–365.

² См.: *Murray R. The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity* // *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Dumburton Oaks Symposium — 1980). Washington, 1982. P. 6–9.

³ Краткую сводку о нем см.: *Ortiz De Urbina*. I. *Patrologia syriaca*. Roma, 1965. P. 46–51. Его долго путали со св. Иаковом Нисибийским, а также с Афраатом, упоминаемым блж. Феодоритом Кирским, и некоторыми другими известными в истории Сирийской церкви лицами, но ныне все эти недоразумения благополучно разрешились. См. предисловие (точнее, целую монографию) к французскому переводу творений Афраата: *Aphraate le Sage Persan. Les Exposés*. T. 1 / Ed. par M.-J. Pierre // *Sources chrétiennes*. Paris, 1988. № 349. P. 33–41.

⁴ См.: *Schwen P. Afrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums*. Berlin, 1907. S. 3–25.

семье в конце III века, затем обратился в христианство и занял весьма видное положение в сиро-персидской церкви. Имел ли он сан пресвитера или епископа, сказать с уверенностью трудно¹, но что он был учителем для своих соотечественников-христиан, говорящим с авторитетной уверенностью церковного дидаскала, это не подлежит почти никакому сомнению. После 345 года всякие следы Афраата в истории теряются. Возможно, он мученически погиб во время многолетних гонений на персидских христиан, которыми знаменуется вторая половина долгого правления царя Шапура II². О них Созомен пишет: «Вообще говорят, что тогда сделались мучениками до шестидесяти тысяч мужчин и женщин, известных по именам; а непоименованных и числа нет»³.

¹ Прямых свидетельств на сей счет нет, хотя, например, И. Климок утверждает: «Он был, вероятно, епископом, жившим в монастыре св. Матфея» (*Климок И. Иаков Афраат. Его жизнь, творения и учение // Учено-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской Духовной Академии LXIII курса (1910 г.). Киев, 1911. С. 260*).

² Такое предположение о мученической кончине Афраата высказывает М.-Ж.Пьерр: *Aphraate le Sage Persan. Les Exposés. T. 1. P. 85*. О самих гонениях см.: *Labourt J. Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224–632). Paris, 1904. P. 56–82*. Как замечает архимандрит Арсений, «до самого 343 года не встречаем правительственного гнета на христиан, а с сего времени во все продолжительное царствование Сапора были три гонения, со значительными промежутками. Первое продолжалось семь лет (343–350), второе четыре года (358–362), и третье было около трех лет (378–381)». Причины этих гонений он объясняет следующим образом: «Усиление христианства в персидском государстве не могло не обратить на себя внимание правительства: христианство коренилось в лучших провинциях (по Тигру и Евфрату), колебало древнюю веру огнепоклонников и вводило персидских подданных в тесное религиозное общение с римлянами и армянами, непрестанно враждовавшими с Персией» (*Арсений, архим. Несколькo страниц из истории христианства в Персии // Христианское Чтение. 1881. Ч. 1. С. 605–606*).

³ Церковная история Эрмия Созомена Саламинскаго. СПб., 1851. С. 112.

Учитывая роль и значение Афраата в Персидской церкви того времени, весьма вероятно, что он был в числе этих «непоименованных».

Контрастом к скудости сведений о жизни Афраата служит полная сохранность его творений, дошедших не только в сирийском оригинале, но также в армянском и, частично, эфиопском переводах. Число их 23, и называются они по-разному: «письмами», «трактатами», «рассуждениями» и пр. «Все они имеют форму писем, наполовину назидательных, наполовину научно-объяснительных; давая им различные названия — слова, речи, рассуждения, увещания и т. п., уже сам автор указывает нам, что его гомилии имеют большее значение, чем простые письма. Более соответствующими литературной форме наших гомилий были бы названия “*demonstrationes*”, то есть рассуждения, наглядные доказательства. Употребляемое же нами название “гомилия”, являясь более понятным и свойственным такого рода произведениям, в то же время не особенно точно отличает литературную форму творений И. Афраата, ибо они не суть проповеди или собрание проповедей в собственном смысле». Написаны они прекрасным языком, и «по чистоте и правильности речи знатоки древнесирийского языка ставят гомилии И. Афраата на первое место среди других произведений на этом языке и желающим изучить сирийский язык прямо рекомендуют обращаться к этим гомилиям»¹. В этих творениях Афраата запечатлевается «чисто восточное, простое, еще не тронутое ядовитым влиянием христологических споров христианство»². Впрочем, следует заметить, что вряд ли можно видеть в этом церковном писателе представителя чисто семитского, не затронутого эллинистическим влиянием христианства (точка зрения,

¹ Климюк И. Указ. соч. С. 296.

² Там же. С. 254.

бытующая среди некоторых западных исследователей), ибо наследие эллинской культуры несомненно присутствует в его произведениях, в ряде случаев определяя форму и содержание их¹.

Примечательной чертой творений Афраата является весьма значительный удельный вес антииудейской полемики в них: уже тот факт, что из 23 трактатов 9 почти полностью посвящены ей, сам по себе достаточно красноречив². Замечательно и то, что он, в отличие от многих ранних защитников веры Христовой, был прекрасно знаком с той аргументацией, которую пускали в ход против нее иудеи³. Иногда это объясняется следующим образом: Афраат «получил свое образование под непосредственным влиянием иудейских раввинов, во множестве населявших в то время Персидское государство и имевших большое значение в ходе политических дел страны». Ибо «в Персии от начала христианской веры и почти до 338 года между местными христианами и иудеями существовали мирные отношения, и христианские дети учились в раввинских школах и частью там, а частью после чрез посредство житейских связей с иудеями могли усвоить себе раввинские воззрения. Кроме того, вероятно и то, что иудейские книги с гагадическим толкованием, писанные на туземно-арамейском наречии, часто попадали в руки христианских ученых и учителей, которые усвоили и распространяли иудейские толкования, так что эти последние ко времени И. Афраата составляли уже общественную собственность всех образованных сирийцев»⁴. Иногда даже говорится о Персидском Мудреце как о «послушном

¹ См.: *Murray R.* Hellenistic-Jewish Rhetoric in Aphrahat // *Symposium Syriacum* — 1980. Roma, 1983. P. 79–85.

² *Labourt J.* Op. cit. P. 39.

³ См.: *Neusner J.* Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in the Fourth-Century Iran. Leiden, 1971. P. 196–244.

⁴ *Климюк И.* Указ. соч. С. 267, 311.

ученике иудеев»¹. Однако подобная точка зрения признается ныне явно искажающей действительность: Афраат не находился под непосредственным влиянием раввинов², хотя это и не исключает вполне вероятного факта встречи с ними и полемического общения. Признается несомненным, что он был преимущественно и главным образом подлинным «учеником Священного Писания» и, в качестве такового, являлся непримиримым и принципиальным противником всякого рода иудаистских тенденций и течений внутри Церкви³. Важно еще подчеркнуть, что Персидский Мудрец, как и многие сироперсидские христиане его времени, в значительной мере был наследником первохристианской Церкви, и прежде всего святого Апостола Павла, также непримиримого, как известно, борца против всяких стремлений вливать новое вино христианства в истлевшие ветхие мехи старого Израиля. Важнейшие моменты мирозерцания Афраата, в том числе его нравственно-аскетическое учение, восходят к этой традиции «Апостола языков»⁴.

Если обратиться к этому учению, то можно констатировать, что аскетика Персидского Мудреца была полной противоположностью того еретического дуализма, «который смотрел на тело как на злое начало и стремился его умертвить то неразумным воздержанием, то безумным развратом. Напротив, по Афраату, монах должен стремиться сохранить тело свое в полной чистоте и в то же время очищать свое сердце от греха и нечистоты и украшать внутреннего своего человека. Монашество, по идеалам нашего автора, есть стремление к высшей жизни,

¹ См., например: *Gavin F. Aphraates and the Jews // Journal of the Society of Oriental Research*. V. 7. 1923. P. 95–166.

² См.: *Neusner J.* Op. cit. P. XI, 152–187.

³ См.: *Aphraat le Sage Persan*. Les Exposés. T. I. P. 112–131.

⁴ См.: *Corbett J.* The Pauline Tradition in Aphrahat // IV Symposium Syriacum — 1984. Roma, 1987. P. 13–32.

ангелоподобное житие. Монахи имеют одну заботу — стремление к вечному блаженству и только тем и заняты, что способствуют этому». Поэтому они суть «ученики Христа. Вся жизнь их должна быть подражанием уничтоженному служению Иисуса Христа». Для этого требуется отречение от мирской суеты и от брачной жизни, ибо «девство является основной добродетелью монашеской жизни». Постоянным занятием монахов должны быть молитва и размышления над Священным Писанием. Вообще «монашеская жизнь должна совмещать созерцательную деятельность с физическим трудом и делом благотворения другим. Но все-таки монахи в особенности должны бодрствовать. Им прилично иметь сердце и руки всегда воздетыми к Богу, на небо, чтобы Домовладыка не пришел внезапно и не застал их спящими. Отсюда главное дело «сынов завета» — это постоянное бодрствование духовное, очищение своего сердца и украшение внутреннего человека». Но достижение подобного совершенства осложняется непрестанными приражениями и искушениями врага рода человеческого, а поэтому тема духовной брони постоянно звучит в творениях Афраата, который дает и много практических советов относительно того, как вести себя подвижникам при приражении того или иного помысла. Причем, как подчеркивает он, в своей борьбе с искушениями они «не остаются беспомощными: в ней им много помогает Сам Иисус Христос»¹. Таковы аскетические идеалы Персидского Мудреца.

В связи с ними возникает и достаточно сложный вопрос: адресовались ли творения Афраата монахам в собственном смысле этого слова, или же они писались для представителей того древнехристианского аскетизма, который еще не обрел четких форм института монашества? Затруднительность ответа на него определяется

¹ Климюк И. Указ. соч. С. 369–373.

текучестью терминологии Афраата, ибо для обозначения подвижников он использует самые различные понятия: «уединенники», «девственники» и т. д., но чаще всего и преимущественно — «сыны завета» (*benai qeïama*; или «дщери завета» — *benat qeïama*). Расшифровка этого последнего выражения и определение его смыслового содержания породили научную дискуссию, не закончившуюся и поныне¹. Однако в ходе этой дискуссии удалось все же достигнуть некоторых результатов. Прежде всего, несомненно, что слово «завет» (*qeïama*) в арамейском и сирийском религиозном языке предполагает идею «обета, клятвы»², а поэтому выражение «сыны (дщери) завета» у Афраата обозначало отдельных христиан или группу их, которые давали обет всецелого посвящения себя служению Богу, пребывали в постоянном воздержании и девственном состоянии. Жили они либо поодиночке, либо небольшими братствами обычно при храме или в отдельном доме³; в число «сынов завета» часто входили клирики различных степеней: от низших до епископа. Поэтому «сыны (и дщери) завета Афраата представляют собой институт клирико-монашеский, развившийся самостоятельно, без посторонних влияний. О монахах в собственном смысле этого слова у Афраата нет речи. “Сыны завета” — это переходная ступень от аскетизма первохристианского к аскетизму монашества. Налицо организация, но нет “бегства от мира и от мирской

¹ О ней см.: *Maude M. M. Who were the B'nai Q'yâmâ? // Journal of Theological Studies. V. 36. 1935. P. 13–21; Aphraate le Sage Persan. Exposés. T. 1. P. 98–11.*

² См.: *Vööbus A. History of Ascetism in the Syrian Orient. V. 1. Louvain, 1958. P. 100.*

³ Причем Афраат особенно предостерегает от опасности сожития подвижников обоих полов под одной крышей, постоянно указывая на многообразные искушения, связанные с этим. См.: *Vööbus A. Op. cit. P. 197–203.*

церкви” (А. Гарнак), но идеалы их не только по своей основе, но и в своих деталях общехристианские. Специального мистического оправдания аскетизма еще нет, хотя сравнение небесного чертога и понимание аскетизма как вступления в духовный союз с Небесным Женихом в большом ходу. Таким образом, вычеркнуть совершенно из истории монашества “сынов завета” Афраата никоим образом нельзя, но и смотреть на них как на лиц, открывающих собою эту историю в странах сирийских, также нельзя уже по одному тому, что это институт, восходящий своими корнями вглубь более раннего времени и продолжающий существовать и после Афраата наряду с настоящим монашеством. “Сыны завета”, особенно в описании Афраата, были только прекрасным материалом для образования монашества в собственном смысле в странах сирийских и месопотамских, тем более прекрасным, что это был институт самобытный и родной, автохтонический, и затем, как нетрудно видеть, весьма богатый нужными потенциями для образования монашества»¹. Несколько уточняя и дополняя это суждение иеромонаха Анатолия, можно сказать, что тонкая грань перехода от древнехристианского аскетизма к собственно монашеству в истории Церкви вообще трудноуловима, поскольку они являются очень близкими и почти тождественными формами проявления единой сущности религии Христовой. Ибо «начало христианского аскетизма совпадает с самым появлением христианства»², а поэтому в некотором отношении монашество возникло практически одновременно с появлением на земле Церкви Христовой. Становление его как церковного института не внесло ничего *принципиально*

¹ Анатолий (Грисюк), иеромон. Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. Киев, 1911. С. 28.

² Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1890. С. 62.

нового в суть христианских аскетических идеалов, а лишь только более ярко и своеобразным образом оформило их¹. Этим объясняется и тот очевидный факт, что аскетизм продолжал и продолжает существовать в христианской Церкви и вне монашества, хотя последнее и является, естественно, средоточием всей православной духовности. Поэтому «сынов завета» Афраата следует рассматривать как явление, почти тождественное монашеству и, по сути своей, ничем не отличающееся от него.

С аскетическим мирозерцанием Персидского Мудреца во многом сходно и мировоззрение анонимного автора сочинения на сирийском языке под названием «Книга ступеней», опубликованного впервые М. Кмоско в 1926 году². Это обширное сочинение, состоящее из 30 «слов» (гомилий — *memre*), было создано, скорее всего, во второй половине IV века (а возможно, и в начале V века) и целиком посвящено вопросам духовной жизни. В авторе его можно признать писателя, достаточно искусно владеющего приемами риторики и техникой словесного мастерства³. Мирозерцание его определяется несколькими основными идеями, которые зиждутся на евангельских идеалах⁴. Они, по мнению автора, имеют свою иерархию, ибо их можно разделить на «малые

¹ См.: *Bouyer L. La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. Aubier, 1960. P. 368–372.*

² Емкую характеристику данного сочинения см. в энциклопедической статье: *Guillaumont A. Liber Graduum // Dictionnaire de spiritualité, fasc. LXI. Paris, 1976. P. 749–754.*

³ См.: *Böhlig A. Zur Rhetorik im Liber Graduum // IV Symposium Syriacum — 1984. S. 297–305.*

⁴ Помимо указанной энциклопедической статьи А. Гийомона, см. также еще одну его работу, где излагаются основные положения аскетического богословия автора «Книги ступеней»: *Guillaumont A. Situation et signification du “Liber Graduum” dans la spiritualité syriacque // Symposium Syriacum — 1972. Roma, 1974. P. 311–322.*

заповеди», ведущие к достижению «праведности», и «заповеди великие», целью которых является стяжание «совершенства». Соответственно, и все христиане, вследствие достигнутого ими уровня духовного преуспеяния, подразделяются на «праведных» (*kene*) и «совершенных» (*gemire*). «Праведные» суть те *благословенные Отца Моего* (Мф. 25, 34), которые наследуют землю, напоят жаждущих, привечают странников, одевают нагих, утешают больных и страждущих (см. Мф. 25, 34–40). «Совершенные» же — те, которые любят Господа паче своих сродников, берут крест и следуют за Ним (Мф. 10, 37–38); подобно Иисусу Христу, они будут *вознесены от земли* (Ин. 12, 32), ибо отрекаются от всех стяжаний, брачной жизни и не имеют, *где приклонить голову* (Мф. 8, 20). Безусловно, Бог желает, чтобы все христиане достигли совершенства, однако поскольку путь к нему слишком узок, полон опасностей и великих искушений, требующих постоянного бдения и трезвения, то не все способны шествовать таким путем, ибо на него вступают лишь полностью отрeksiшиеся от всяких житейских попечений, то есть стяжающие монашеский идеал «беззаботности» (*ἀμεριψία* — духовного покоя), или «сыны завета». Если «праведные» обретают лишь *залог Духа* (ср. 2 Кор. 1, 22 и 5, 5), то «совершенные» получают Параклета во всей полноте. Впрочем, как отмечает автор «Книги», между этими двумя основными группами христиан имеется множество промежуточных ступеней, так же как и внутри каждой из них существует определенная градация духовного преуспеяния. Другими словами, идея «лестницы», нашедшая свое классическое выражение в известном труде преп. Иоанна Лествичника, является одной из основополагающих для мировоззрения автора данного произведения. Более того, он указывает, что в душах «праведных», наряду с «залогом Духа», существуют и «залог сатаны», и достижение духовного совершенства связано с полным искоренением этих «залогов».

Возрастание и укрепление в душе «залога Духа» прямо зависит от умаления «залогов сатаны» (или «залогов греха»), и когда они искореняются, то душа получает Утешителя во всей полноте, то есть происходит крещение *Духом Святым и огнем* (Мф. 3, 11), испепеляющее остатки грехов. Человек вступает таким образом в Церковь Небесную или, другими словами, достигает уже здесь, на земле, обожения. Таковы основные черты аскетического учения, отраженного в «Книге ступеней».

Относительно этого учения среди исследователей возникла достаточно оживленная дискуссия между сторонниками того мнения, что данное сочинение имеет несомненно мессалианский характер¹, и их оппонентами, отрицающими подобную точку зрения. Уже издатель «Книги ступеней» М. Кмоско определенно высказался в пользу первого мнения²; его поддержал И. Хаусхерр³ и некоторые другие ученые⁴. Однако против данной точки зрения решительно выступил такой крупный авторитет в области истории древнесирийского христианства, как А. Вёёбус, подчеркнувший, что сущностные моменты мессалианского лжеучения (например, положение о том, что молитва есть главный и практически единственный путь достижения духовного совершенства и спасения) отсутствуют

¹ О мессалианах или евхитах, представляющих собой специфично «монашескую ересь», см. примеч. 81 (гл. III) к переводу «Истории боголюбцев».

² См. его предисловие к изданию: *Liber Graduum e codicibus syriacis Parisiis, Londini, Romae, Hierosolymis alibique asserva* // *Patrologia syriaca*. Т. 3. Paris, 1926. P. CXXXIX–CXLIX.

³ *Hausherr I. Quanam aetate prodierit "Liber Graduum"* // *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 1. 1935. P. 495–502; *Idem. Spiritualité syrienne: Philoxène de Mabboug en version française* // *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 23. 1957. P. 181–182.

⁴ См., например: *Gribomont J. Les Homélie ascétiques de Philoxène de Mabboug et l'écho du Messalianisme* // *L'Orient Syrien*. Т. 2. 1957. P. 422.

в «Книге ступеней»¹. В том же духе выразили свое мнение А. Гийомон (см. названные его работы) и ряд других исследователей². Последняя точка зрения представляется более соответствующей истине, ибо никаких ярко выраженных элементов ереси мессалиан в «Книге ступеней» не наблюдается. Отсутствует здесь и дух сектантства, присущий евхитам; во всяком случае, никакой «дискриминации праведных» по сравнению с «совершенными» здесь не обнаруживается³. Наоборот, в произведении постоянно подчеркивается высокое достоинство звания «праведных», а необходимым условием достижения совершенства признается добродетель смирения⁴. Следование путем «праведности» или путем «совершенства» предполагает выбор свободного произволения человека, но эти две основные ступени христианского преуспевания не отделяются глухой стеной друг от друга, ибо всегда остается возможность перейти с низшей ступени на высшую посредством промежуточных. В целом «совершенные», о которых речь идет в сочинении, являют собой, как и «сыны завета» Афраата, иноков. Поэтому

¹ *Vööbus A. Liber Graduum. Some Aspects of its Significance for the History of Early Syrian Ascetism // Papers of the Estonian Theological Society in Exile. Vol. 7. 1954. P. 108–128; Idem. A History of Ascetism. V. 1. P. 178–184.*

² См.: *Bäss P. Der Liber Graduum, Ein Messalianisches Buch? // 17. Deutscher Orientalistentag. Bd. II. 1969. S. 368–374; Davids A. J. M. Von der Anonymität zur Pseudonymität: Der Liber Graduum und das Corpus Macarium // Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement I. 1969. S. 375–379; Murray R. Symbols of Church and Kingdom. P. 34–36.*

³ Ср. предположение А. Викхама, считающего, что мессалианство в зародыше присутствует в «Книге ступеней», но не столько в самом учении, сколько в этой «дискриминации»: *Wickham L. The "Liber Graduum" revisited // Symposium Syriacum VI. Roma, 1994. P. 186.*

⁴ См.: *Kitchen R. A. The Gattung of the Liber Graduum. Implications for a Sociology of Ascetism // IV Symposium Syriacum — 1984. P. 178.*

и «Книгу ступеней» следует рассматривать в качестве своего рода богословского обоснования феномена древнесирийского монашества, которое ко времени написания сочинения обрело уже достаточно определенные, хотя и не совсем законченные и полностью отчетливые формы¹.

Дальнейшее развитие этого феномена можно наблюдать в творениях великого св. Ефрема Сирина, аскетическое учение которого имеет много общего с аскетикой Персидского Мудреца и мировоззрением автора «Книги ступеней»². Из всех древнесирийских церковных писателей он быстро стал наиболее известным и прославленным во всем христианском мире. Уже Созомен писал, что св. Ефрем «служит особенным украшением кафолической Церкви... Проводя жизнь в монашеском любознательности, не учившись и не подавая надежды, что будет таким, он вдруг показал столь великую ученость на языке сирийском, что постигал высшие умозрения философии, а легкостью и блеском слова, также обилием и мудростью мыслей, превзошел знаменитейших греческих писателей: ибо если сочинения последних перевести на сирийский или другой какой язык и лишить их, так сказать, приправы греческих оборотов речи, то они тотчас же разоблачатся и потеряют прежнюю приятность; а сочинения Ефрема не таковы. Еще при жизни все написанное им переведено на греческий язык и остается донныне, однако же немного отступает от природного своего совершенства.

¹ О том, что автор «Книги ступеней» являлся членом Православной Церкви и по своему богословскому мирозерцанию был сроден Афраату и св. Ефрему Сирину, см.: *Kowalski A. Perfezione e giustizia di Adamo nel Liber Graduum. Roma, 1989. P. 213–222.*

² Общий обзор жизни, творений и богословия св. Ефрема см. в работах: *Ortiz De Urbina I. Op. cit. P. 56–83; Beck E. Éphrem le Syrien (saint) // Dictionnaire de spiritualité, fasc. XXVI–XXVII. Paris, 1960. P. 788–800.*

На греческом ли читаете его или на сирийском языке — он равно удивителен»¹. Палладий также говорит: «Ты, конечно, слышал о делах Ефрема, диакона Эдесской церкви. Он достоин, чтобы помнили о нем благочестивые рабы Христовы. Достоин совершив путь Святого Духа и нисколько не уклонившись от стези правой, он удостоился дара естественного знания, за которым следует богословие и наконец блаженство... Сей знаменитейший муж оставил после себя и сочинения, из которых очень многие достойны изучения и свидетельствуют о великой его добродетели»². Эти суждения древнецерковных писателей о выдающемся значении св. Ефрема подтверждаются и мнением современных патрологов. Так, И. Ортиц де Урбина оценивает его следующим образом: «Св. Ефрем, бесспорный глава всех сирийских писателей, поднял сирийскую литературу до подлинных высот. Даже в общем сонме отцов Ефрем занимает выдающееся положение как по многочисленности своих трудов, так и по значительности учения»³.

Огромное литературное наследие св. Ефрема представляет собой «море немеренное», «берега которого нелегко определить»⁴. Среди множества творений этого святого отца, сохранившихся не только в сирийском оригинале, но и в греческом, армянском, славянском, латинском и прочих переводах, имеется, помимо подлинных, большое количество сомнительных и ложно приписываемых ему сочинений (псевдоэпиграфов). Особенно запутанной представляется греческая рукописная традиция переводов св. Ефрема (на нее в основном и опираются

¹ Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. С. 206.

² Палладия, епископа Еленопольского, Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. Почаево-Успенская Лавра, 1914. С. 160–161.

³ *Ortiz De Urbina I. Op. cit. P. 56.*

⁴ *Ibid. P. 59.*

славянские и русские переводы), ибо здесь, наряду с подлинными творениями его (которые часто бывают интерполированными), встречается много произведений других отцов Церкви (свв. Макария Египетского, Исаака Сирина, Иоанна Дамаскина и др.), надписывающихся его именем, а также анонимных произведений, авторы которых часто являются учениками или подражателями святого¹. Этот факт требует особого внимания для понимания истинных черт богословия св. Ефрема вообще и его аскетического учения в частности². Творчество святого отца поражает своим многообразием, ибо он предстает перед нами и как выдающийся экзегет³, и как богомудрый догматист,

¹ См.: *Hemmerdinger-Iliadou D. Éphrem (les versions) // Dictionnaire de spiritualité, fasc. XXVI–XXVII. P. 800–815.*

² Анализ аскетических сочинений св. Ефрема в аспекте установления их подлинности см. в работе: *Vööbus A. Literary, Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian. Stockholm, 1958. P. 58–93.* Правда, следует заметить, что не все выводы этого ученого признаются другими исследователями.

³ Причем стиль его толкований на книги Священного Писания сроден духу Антиохийской школы. Ср. характеристику А. Жданова: «Воспитанник низибийского и отчасти эдесского училищ, стоящих в ближайшей и тесной зависимости от антиохийского, св. Ефрем усвоил себе некоторые экзегетические приемы антиохийского буквально-исторического толкования Ветхого Завета». Поэтому, «подобно антиохийцам, Ефрем прямо и строго осуждает излишества аллегорического толкования. За малыми исключениями, буквально-историческое толкование пр. Ефрема кратко, ясно и безукоризненно правильно передает смысл святого текста и, по справедливости должно сказать, до сего времени сохраняет свое высокое научное значение для православного экзегета». В то же время св. Ефрем не ограничивается одним буквальным толкованием, ибо «высшую и истинную цель его толкований составляет уразумение другого смысла Св. Писания, который называется у него духовным, таинственным, возвышенным. Признание этого смысла сближает экзегезис Ефрема с экзегезисом александрийцев, умеренных последователей Оригена, и особенно с экзегезисом Василия Великого» (*Жданов А. О толкованиях пр. Ефрема Сирина на Св. Писание Ветхого*

и как талантливый полемист, и как одаренный апологет¹. Но прежде всего и главным образом св. Ефрема можно охарактеризовать как богослова-поэта, искусно владеющего техникой поэтического мастерства для выражения догматических и духовно-нравственных умозрений². Язык его насыщен образами и символикой и в данном плане представляет собой довольно резкий контраст

Завета // Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе. 1888. Ч. 42. С. 479–482). В данном плане своего творчества св. Ефрем очень сроден блж. Феодориту.

¹ Все эти аспекты личности св. Ефрема как мыслителя часто органично и неразрывно соединяются, как это можно видеть на примере его «Слов о вере», где он преимущественно полемизирует против ариан, нашедших себе сторонников и среди некоторых студентов Нисибийской школы, в которой преподавал св. Ефрем. Полемизируя и разоблачая эту ересь, святой блистательно раскрывает в данном произведении свой богословский талант, доступно излагая высокие истины христианского вероучения. См.: *Beck E. Ephraems Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlichen Rahmen. Romae, 1953.*

² На эту отличительную черту личности и творчества св. Ефрема особое внимание обращается в кн.: *Brock S. Luminous Eye: The Spiritual Vision of St. Ephrem. Minneapolis, 1994. P. 23–25, 160.* Его поэтический талант особенно ярко проявляется в гимнах, число которых достигает 450. Блж. Иероним свидетельствует, что в некоторых церквях его времени эти гимны произносились речитативом перед верующим народом после чтения Священного Писания. Ритмическая форма их позволяла верующим легко усваивать основные истины христианского вероучения, и часть из них органично вошла в литургическую практику восточных церквей. См. предисловие к изданию: *Éphrem de Nisibie. Hymnes sur le Paradis. Traduction du syriaque par R. Lavenant // Sources chrétiennes. Paris, 1968. № 137. P. 9–10.* В Житии св. Ефрема говорится, что «он возвышенными и духовными песнями (*odas*) своими преподавал учение о Рождестве Христовом, Крещении, посте, страдании (Христовом), Воскресении, Вознесении и прочих таинствах Божественного Промышления; сюда он присоединил и другие гимны — о мучениках, о покаянии, об умерших». Однако «гимны св. Ефрема, несмотря на теплоту религиозного чувства, не вошли в наше церковное употребление, должно быть потому, что написаны были на сирском языке» (*Скабланович М. Толковый Типикон. Вып. 1, М., 1995. С. 173–174.*)

к «абстрактному философствованию греков»¹, хотя к собственно греческой философии св. Ефрем не испытывал неприязни, полемизируя лишь против злоупотребления ею еретиками². Поэтому все богословское мирозерцание его носит динамический характер и «схоластическая статичность» в нем полностью отсутствует.

Что же касается аскетики и богословия монашеской жизни св. Ефрема, то в оценке их среди исследователей творчества святого наблюдается достаточно значительное разномыслие. Одни ученые считают, что в его творениях отражается уже вполне зрелое и оформившееся монашество³, другие же полагают, что его мирозерцание еще целиком принадлежит эпохе «домонашеского» христианского аскетизма (или «протомонашества») либо, в крайнем случае, является переходной ступенью от последнего к первому⁴. Однако, на наш взгляд, такое разномыслие, как и в случае с Афраатом и «Книгой ступеней», представляется во многом спором о словах. Аскетические идеалы св. Ефрема определяются прежде всего тем, что он рассматривал жизнь подвижническую как жизнь, посвященную сокрушению сердечному и плачу о грехах. Такое житие немислимо было без целомудрия, нестяжания и умерщвления плотских похотей, сопровождаемых непрестанной молитвой и строгим постом. Говоря о высоком значении целомудрия, этот сирийский отец Церкви, в отличие

¹ *El-Khoury N.* The Use of the Language by Ephraim the Syrian // *Studia Patristica*. V. 16, pt. 2. 1985. P. 94.

² *Koonammakkal Th.* St. Ephraim and "Greek Wisdom" // VI Symposium Syriacum — 1992. P. 170.

³ См.: *Vööbus A.* A History of Ascetism in the Syrian Orient. V. II. Louvain, 1960. P. 92–110.

⁴ См.: *Beck E.* Asketentum und Mönchtum bei Ephraem // *Il monachismo orientale*. Roma, 1958. S. 341–362; *Idem.* Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums // *Studia Anselmiana*. V. 38. 1958. S. 254–267; *Brock S.* Luminous Eye. P. 131–141.

от ряда еретиков (маркионитов, энкратитов и др.), отнюдь не относится с презрением к супружеству: брак он называет «чистым» и «святым» (ср. Евр. 3, 4), виноградной лозой, посаженной в мире и приносящей добрые плоды в виде чадородия; ее благословил Господь Своим присутствием в Кане Галилейской. Однако в полном соответствии с учением Нового Завета и святоотеческим Преданием, св. Ефрем считает, что в шкале христианских добродетелей девство занимает более высокое место, чем супружеская жизнь¹. Ибо девство является прямым путем в утерянный рай, который стяжается частично уже на земле; оно позволяет подвижникам и подвижницам обрести то «одеяние Света», которого человек лишился при грехопадении, быть «общниками с Ангелами» и неуклонно следовать узким путем, открытым и указанным Христом². Ибо, согласно св. Ефрему, подвижники его времени были прямыми преемниками древнехристианских мучеников и подлинными учениками Господа, распинающими на кресте свои греховные страсти. «Подражание Христу» предполагало и немногословие, ибо для св. Ефрема истинное подвижничество заключалось не столько в словах, сколько в делах. Кроме того, подвижническое житие, по его представлениям, должно органично сочетать в себе практику добродетелей с интенсивной духовно-интеллектуальной деятельностью: изучением Священного Писания и творений святых отцов, размышлением над ними, духовным назиданием старцев и душеполезными беседами. Высоко ценя отшельничество и прославляя его (общежительная форма монашеской жизни оставалась

¹ См.: *Yousif P. L'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibie.* Roma, 1984. P. 337–344.

² См.: *Martikainen J. Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers. Eine systematisch-theologische Untersuchung.* Abo, 1978. S.120–122.

вне поля его зрения), св. Ефрем, однако, не видел в монашестве чисто пространственного «бегства от мира» (*fuga mundi*), ибо для него главное в иночестве было «внутреннее анахоретство», то есть исихия. Поэтому он считал монашество вполне совместимым с пастырской, миссионерской, преподавательской и прочими видами деятельности на пользу Церкви¹. Подобный акцент на церковном служении иночества вкупе с прочими аскетическими идеями св. Ефрема обеспечивают ему достойнейшее и высочайшее место в истории православного аскетического богословия, так же как и святая жизнь делает его одним из наиболее ярких светочей в истории православного монашества. Поэтому св. Ефрема, вместе с преп. Антонием Великим, преп. Пахомием Великим, свв. Василием Великим и Иоанном Златоустом, можно причислить к числу наипервейших и наиглавнейших отцов монашества, поскольку высокие идеалы иночества неизгладимо запечатлены ими навеки.

Не касаясь непосредственно Кириллона — ученика, а возможно, и племянника св. Ефрема², — следует

¹ Этот аспект монашеского любомудрия св. Ефрема верно подмечается и подчеркивается в работах: *Leloir L. Saint Éphrem, moine et pasteur // Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique. Aubier, 1961. P. 85–97; Idem. La pensée monastique d'Éphrem et Martyrius // Symposium Syriacum — 1972. P. 105–124; Idem. Doctrines et méthodes de S. Éphrem d'après son Commentaire de l'Évangile le concordant. Louvain, 1961. P. 64.*

² От него, жившего и творившего во второй половине IV века, дошло до нас шесть произведений (гимнов, песней, гомилий), в которых он развивает преимущественно литургический аспект богословия своего учителя, но не углубляет его аскетики. Будучи, как и св. Ефрем, богословом-поэтом, Кириллон являет глубочайшее понимание Священного Писания и истинное благочестие. См. о нем предисловие к французскому переводу его творений: *Cyrrillonas. L'Agneau Véritable. Hymnes, Cantiques et Homélie / Introduction, traduction du texte syriaque, notes et index par D. Gerbeloud. Paris, 1984. P. 7–34.*

остановиться на творениях Иоанна Апамейского (Иоанна Отшельника), которые завершают собой золотой век древнесирийского аскетического богословия. Открытие и публикация их начались лишь после Первой мировой войны, и в настоящее время издано 11 сочинений (шесть «Диалогов», два «Послания» и три «Трактата»), хотя в рукописях еще хранится значительное число сочинений этого автора¹. Поскольку имя «Иоанн» было чрезвычайно распространенным в древнем иночестве, то возник весьма сложный вопрос об идентификации автора этих сочинений, тем более что в рукописной традиции они часто приписываются известному египетскому подвижнику IV века преп. Иоанну Ликопольскому². После сравнительно небольшой дискуссии патрологам удалось достичь определенного согласия относительно времени жизни и деятельности Иоанна, а также относительно общего характера его богословия³. Этот церковный писатель и подвижник жил в первой половине V века, и расцвет его

¹ Заслуга издания первого собрания творений Иоанна Апамейского принадлежит В. Штротманну. В предисловии к нему дается и анализ всего известного литературного наследия этого церковного писателя. См.: *Johannes von Apamea. Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwische Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen* / Hrsg. von W. Strothmann. Berlin, 1972. S. 45–61.

² Тот факт, что сей святой муж не является автором названных произведений, убедительно доказан И. Хаусхерром. См.: *Hausherr I. Hésychasme et prière*. Roma, 1966. P. 66–86.

³ За почти полным отсутствием внешних свидетельств, касающихся биографии данного автора, предположительные выводы ученых основываются преимущественно на внутренних свидетельствах, то есть на самих его творениях. См.: *Hausherr I. Études de spiritualité orientale*. Roma, 1969. P. 181–216; *Lavenant R. Le probleme de Jean d'Apamée* // *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 46. 1980. P. 367–390. См. также предисловие к французскому переводу произведений Иоанна: *Jean d'Apamée. Dialogues et traités* / Ed. par R. Levenant // *Sources chrétiennes*. Paris, 1984. № 311. P. 15–46.

деятельности приходится приблизительно на период 430–450 годов. Своеобразие его богословской терминологии (особенно христологической) указывает на то, что он был близок (или даже принадлежал) к тому течению богословской мысли сторонников св. Кирилла Александрийского в Эдесской школе, которое возглавлял и поддерживал епископ Раввула Эдесский¹. Вполне возможно, что Иоанн некоторое время провел в Александрии и здесь получил достаточно серьезное образование. Во всяком случае, его характеризует определенный вкус к естественным наукам (в частности, к биологии и медицине) и знание техники эллинского литературного мастерства. В то же время субстанция мировоззрения Иоанна целиком и полностью укоренена в древнесирийском богословии, питаясь в первую очередь соками творчества Афрата и св. Ефрема Сирина, хотя, в отличие от них, он более склонен к типу дискурсивного мышления и его произведения носят более ярко выраженный умозрительный характер².

Все мирозерцание этого современника блж. Феодорита и, в частности, его аскетика определяются несколькими руководящими идеями³. Прежде всего можно отметить, что богословие Иоанна глубоко сотериологично, ибо все бытие мира он рассматривает в аспекте Домостроительства Божия. Это сначала Домостроительство творения горнего мира (то есть Ангельской Церкви) и мира

¹ См.: *Halleux A., de.* Le milieu historique de Jean le Solitaire // III Symposium Syriacum — 1980. P. 299–305; *Idem.* La christologie de Jean le Solitaire // Muséon. T. 94. 1981. P. 5–36.

² См.: *Martikainen J.* Johannes von Apamea und die Entwicklung des syrischen Theologie // IV Symposium Syriacum — 1984. S. 257–263.

³ Помимо названной вступительной статьи к французскому переводу творений Иоанна Апамейского, где излагаются и его основные богословские идеи, см. также работу: *Beulay R.* La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne, 1990. P. 95–101.

материального, затем Домостроительство спасения в ветхозаветном народе Израильском и, наконец, Домостроительство спасения Сына Божия, осуществляемое в Церкви Христовой. Последнее является высшим выражением «Божественной педагогики» и попечения Божия о роде человеческом. Особый акцент ставится Иоанном на Таинстве Крещения, ибо благодаря этому Таинству всем членам Церкви даруются «залог будущей жизни», вследствие чего каждый христианин способен начать долгий и трудный путь, ведущий его к освобождению от рабства и подчинения греху. Этот путь духовного преуспевания, представляющий собою как бы развитие «залогов», дарованных человеку Богом при Крещении, имеет три основных этапа: телесную стадию, стадию душевную и стадию духовную; они соответствуют трехчастному устройству человеческой природы¹. Первая стадия предполагает в основном телесную аскезу, задача которой — извлечь

¹ Такая трихотомическая антропология является довольно обычной для святоотеческого учения о человеке. Ср. на сей счет наблюдение Ф. С. Владимирского: «Относительно довольно распространенного и обычного у святых отцов и церковных учителей трехчастного деления человека следует заметить, что у большинства восточных писателей, особенно позднейших, эта трихотомия (писатели Западной Церкви совершенно отвергали ее, за исключением разве блж. Августина) имеет как бы несколько условный характер. Высшая часть человеческой природы — дух (*πνεῦμα*) у них не является, собственно говоря, отдельной силой или способностью, необходимой в составе этой природы: “дух” есть сила, приходящая в человека на пути его нравственного совершенствования, — это есть собственно Дух Божий, возрождающий его, делающий его “духовным” вместо “душевного”, так что, конечно, истинный и совершенный человек-христианин должен иметь в себе “дух”, но и не имеющий этого “духа” есть человек, потому что природа человека состоит собственно из тела и души» (Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, еп. Емессаго, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. С. 231–232). Это наблюдение позволяет понять и некоторые аспекты аскетике Иоанна Апамейского.

человека от грехов зримых и «внешних», связанных с естественными потребностями плотского организма, для чего и предназначаются пост, рукоделие, бдения и пр. Вторая стадия предполагает внутреннее отречение от мира, который поработает «телесного человека»; основным содержанием ее является борьба с душевными страстями (завистью, себялюбием и др.), и наиболее благоприятным условием для успеха подобной борьбы служит отшельничество, которое более всего способствует стяжанию «духа покаяния». При этом Иоанн Апамейский исходит из такого представления о душе, согласно которому она, будучи духовной сущностью, состоит из двух основных частей: незримого и недоступного для бесов центра, где сосредоточивается ее духовная суть, и «периферической области», соприкасающейся с телом (в первую очередь с сердцем и мозгом), — именно эта «периферия» и становится главным объектом нападков сатаны и присных ему. Поэтому в ней, в отличие от тела, которому присущи «претерпевания», обусловленные преимущественно биологическими потребностями и инстинктами, и возникают собственно страсти, из которых Апамейский отшельник особо подчеркивает тщеславие, служащее главным препятствием к тому, чтобы «душевный» человек стал «духовным». Но если удастся преодолеть это препятствие, то христианин переходит на духовную стадию преуспевания, условием которой является обретение чистоты, то есть внутренней свободы не только от телесных «претерпеваний», но и от душевных страстей; стяжание такой чистоты позволяет созерцать «тайнства мира будущего». Однако в здешней жизни, как подчеркивает Иоанн, возможно обретение лишь «задатков» ведения этих тайств, ибо полнота знания их будет достигнута достойными лишь в веке грядущем. Таковы сущностные черты мирозерцания Иоанна Апамейского, которого можно причислить к лучшим представителям классического периода древнесирийской

церковной письменности и богословия. Им и завершается этот период, ибо после Халкидонского Собора данная письменность разделяется на несторианскую и монофизитскую христианские литературы, уходящие в сторону от главного течения полноводной реки Православия¹.

¹ За исключением удивительного феномена преп. Исаака Сирина, который, принадлежа *формально* к несторианской церкви (и являясь даже, хотя и очень краткое время, несторианским епископом), явил в своих творениях глубину православного богомыслия. Объяснить данный феномен достаточно трудно. Например, Г. В. Флоровский на сей счет только замечает: «все время в несторианской среде... вместе с тем преп. Исаак стоит здесь как-то обособленно» (*Флоровский Г. В. Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 186*). О. Клеман частичное объяснение этому видит в том, что несторианство было только «словесной ересью» («*heresie verbale*»). См. предисловие к французскому переводу творений преп. Исаака: *Isaak le Syrien. Oeuvres spirituelles. Les 86 Discours Ascétiques. Les Lettres. Paris, 1981. P. 9*. Но подобное объяснение вряд ли можно признать удовлетворительным. Для понимания феномена преп. Исаака необходимо учитывать тот факт, что в несторианской церкви конца VI–VII века существовало достаточно сильное течение, которое имело тенденцию к сближению (и даже слиянию) с Православием: к нему принадлежали такие богословы, как Хенана и Мартирий Сахдона, а также «студенты из Ниневию», то есть несторианские монахи, в обители которых (расположенной в Африке) нашли приют и убежище преп. Максим Исповедник и его ученик Анастасий. См. наше предисловие: *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1. М., 1993. С. 49–51*. Очень возможно, что к этому течению принадлежал и преп. Исаак Сирин. Данная «проправославная» тенденция в несторианстве была представлена главным образом персидским монашеством. Это можно объяснить тем фактом, что начиная с собора 484 года (под руководством митрополита Варсаумы — позднее католикоса), когда был сделан решительный шаг к отделению Персидской церкви от Церкви Православной, закреплённый догматическими вероопределениями в духе несторианской христологии, началась и внутренняя реформа этой церкви, которую можно назвать «антиаскетической» и «антимонашеской». Во главе этой реформы встали епископы, ориентирующиеся на сближение Персидской церкви с государственной властью, резко враждебной монашеским идеалам (маздаизм был абсолютно чужд им). Однако эта реформа,

Аскетика названных сирийских отцов и учителей Церкви IV — первой половины V века была своего рода теоретическим обоснованием мощного духовного течения, кристаллизовавшегося в древнесирийском монашестве. Ибо оно «являлось следствием довольно широкого и сильного религиозно-нравственного движения в странах сирийских и месопотамских, обнаружившегося около половины IV века. Развиваясь параллельно такому же движению в Египте — этой родине монашеского движения, монашеское движение Востока в описанное время, быть может, уступало египетскому в смысле количественном, но по интенсивности оно в некоторых отношениях превосходило это последнее. Характерным для истории сирийского монашества первого века этой истории, то есть четвертого, является сравнительно слабое развитие общежительной практики, сделавшей в это время такие

приведшая к сильному обмирщению церкви, встретила резкую оппозицию со стороны персидских монахов и аскетов, верных заветам истинного христианства. Несмотря на то что крупнейший богослов VII века Бабай Великий (католикос с 628 года) пытался в своем лице соединить несторианскую догматику с традиционным аскетическим богословием, раскол между обмирщенным несторианским клиром и лаиками, с одной стороны, и персидским монашеством — с другой, продолжал существовать, хотя он и сравнительно редко обретал форму открытого разрыва. См.: *Blum G. Nestorianismus und Mystik. Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche // Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. 93. 1982. S. 273–279.* Поэтому вполне возможно, что уход преп. Исаака с епископской кафедры в отшельнический затвор был проявлением его разрыва с официальной несторианской церковью. Можно даже предположить, что это был *внутренний переход преподобного в Православие*, поскольку условий для внешнего перехода у него в пустыне, естественно, не имелось. Перевод сочинений преп. Исаака на греческий язык палестинскими иноками в IX веке, признание их в Византии и на Руси творениями святого мужа и, наконец, канонизация его Православной Церковью являют, на наш взгляд, то, что Святой Дух проникает и зрит всё и что для Него нет формальных пределов и границ косного вещества.

большие успехи в Египте и Понте». В первой половине V века своеобразные черты этого иночества приобретают более яркий и законченный вид: «Широко... развившееся сирийское отшельничество в этот период дает начало таким чрезвычайным формам подвижничества, как молчальничество и особенно столпничество. То же стремление к новым и более трудным подвигам, обнаруживающееся с такою силою в жизни сирийских отшельников данного времени, замечается и в некоторых сирийских киновиях той же первой половины V века, как, например, в обители “неусыпающих”, основанной на Евфрате преп. Александром»¹. Одновременно с этим широким аскетико-монашеским движением в сироразычных областях Сирии и Месопотамии замечается и аналогичное движение в грекоязычных районах Сирии (главным образом в Антиохии и ее окрестностях), на котором следует остановиться отдельно.

У истоков данного движения стоят уже упомянутые Диодор и, возможно, его учитель Силуан; возникновение его Н. Фетисов связывает с распространением идеалов «сынов завета» Афраата в Антиохии², однако точных и ясных свидетельств источников на сей счет у нас не имеется. Скорее всего, мы имеем дело с параллельным и независимым аскетико-монашеским течением, возникшим в столице Востока. Главным родоначальником этого течения был, вероятно, непосредственно сам Диодор, ибо «его христианское самоотвержение, молитва и служение делами любви ближним стали известны окружающим, к нему стали

¹ *Анатолий (Грисюк), иеромон.* Указ. соч. С. 113–115.

² «Диодор, возвратившись из Афин в Антиохию и познакомившись с христианством, удалился не в пустыню и не там в уединении предал себя подвигам благочестия, а отдал себя в руководство кого-либо из монахов религиозного союза Афраата, захотел сам стать *bar Q'yata*». Этим монахом и «сыном завета» был, по мнению русского патролога, Силуан. См.: *Фетисов Н.* Указ. соч. С. 45–47.

приходить желающие вместе с ним и под руководством его посвятить себя на служение Богу. Принимая таких учеников под свое руководство, Диодор положил начало тем монастырям и аскитерионам, или братствам, которые потом, по свидетельству истории, сделались знаменитейшими в Антиохии... Но будучи замечательною школою практического благочестия, аскитерион Диодора был не менее целесообразным учреждением и для развития христианско-богословской науки. Под руководством разных школ и учителей, сначала в Антиохии, потом в Афинах и, наконец, вновь в Антиохии, у Силуана и Евсевия, Диодор получил все необходимое для того, чтобы из него вышел великий толкователь Священного Писания, с достоинством продолжающий дело своих знаменитых предшественников в Антиохии — Феофила, Лукиана, Евсевия, богослов-философ, силою ума и знаний отстаивающий от всех еретиков и язычников усвоенное и пережитое им учение христианства»¹. Трудно определить конкретные черты этого «аскитериона» Диодора, но, скорее всего, он чем-то напоминал тип Эдесской школы (одним из основателей которой был св. Ефрем Сирийский), которая впоследствии (ок. 471–489) трансформировалась в Нисибийскую школу: она была не только «университетом», но и монастырем, ибо от студентов здесь требовался celibat, соблюдалась строгая монастырская дисциплина и глава школы был не только «профессором», но и настоятелем². В этом

¹ Фетисов Н. Указ. соч. С. 72–73.

² См.: Vööbus A. History of the School of Nisibis. P. 109–110. В дальнейшем организация этой школы усложнилась: она стала состоять из нескольких корпораций, члены которых жили в одном здании. Во главе каждой корпорации стоял учитель-экзегет, которому помогали еще два младших учителя и «начальник дома» (совмещающий в своем лице эконома, инспектора и библиотекаря). Студенты подразделялись на две категории: учеников и «исследователей» (получивших как бы ученую степень); «исследователи» были помощниками учителей и «начальниками

«аскитерионе» или «монастыре-университете» Диодора получил образование и прошел первый цикл обучения иноческому житию св. Иоанн Златоуст¹.

Этот великий светоч Церкви, значение которого как богослова еще по-настоящему не оценено², занимает выдающееся место в истории православной аскетики. Как и у всех отцов Церкви, его аскетическое богословие было богословием опытным, ибо после «аскитериона» Диодора и смерти своей матери Анфусы св. Иоанн «роздал свое имение бедным, освободил своих рабов, ушел в пустыню и провел четыре года в одной иноческой обители вблизи Антиохии (375–379). Не ограничиваясь этим, он удалился в одну пещеру, где два года провел в особенно суровых аскетических подвигах (379–381). Отшельническое уединение дало возможность Иоанну Златоусту *расширить свое самообразование* — обдумать и переработать то, что было результатом античного эллинского образования, при посредстве того высшего христианского ведения, которое было плодом изучения Библии и личных аскетических подвигов. Подвиги эти укрепили Иоанна в стремлении к идеальному совершенству и обогатили его духовными опытами. Благодаря этим подвигам св. Иоанн Златоуст воспитал в себе такую твердость в вере, что он готов был переносить всякие испытания»³. Данный опыт

келлий». Но монастырский дух Нисибийской школы оставался неизменным. См.: Дьяконов А. П. Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–VI вв. // Христианское Чтение. 1913. Ч. 2. С. 602–612.

¹ См.: Festugière A. Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Paris, 1959. P. 181–192.

² Обычно св. Иоанна рассматривают лишь только как моралиста, часто пренебрегая другими аспектами его мирозерцания. См.: Carter R. The Future of Chrysostom Studies: Theology and *Nachleben* // Symposium. Studies on St. John Chrysostome. Thessalonike, 1973. P. 129–136.

³ Вертеловский А. Св. Иоанн Златоуст по жизни и творениям своим // Вера и Разум. 1907. № XXII. С. 434–435.

подвижничества и сформировал аскетические идеи святого, основывающиеся на глубоком убеждении, что не может быть одной этики для мирян, а другой — для монахов¹. Прежде всего он исходил из того, что «аскетизм внешний, как отрешенность человека от земных и животных начал его природы, необходимо предполагается в христианстве в силу назначения последнего служить возвращению грешного человека в состояние первоизданной красоты и нравственной чистоты. Поэтому аскетизм должен быть признан общехристианским»². Отсюда он с течением времени стал все яснее осознавать, что на первое место следует поставлять «монашество внутреннее», а не чисто пространственное удаление от мира. В такой духовной эволюции св. Иоанна большую роль сыграл еще один учитель его — епископ Мелетий, «согласно истинно евангельскому духу, привыкший всегда ценить глубину сердец и искренность мыслей и невысоко ставивший внешние обнаружения»; он «однажды сказал монаху, носившему вериги, следующие слова: “...не великую цену имеет железо: разум должен сдерживать плоть в духовных узах”. Подобно ему, и св. Иоанн, по-видимому всегда, даже в самой юности, думал, что менее существенно убежать в пустыню, чем уметь приходиться в “истинное душевное уединение”, как он высказал это Стелехию»³. Поэтому, среди прочего, сам «строгий подвижник, преклонявшийся пред аскетическим строем монастырской жизни, Иоанн не считал, однако, противным идее монашества идею пастырски-педагогического служения ближним»⁴.

¹ См.: *Verosta S. Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe.* Graz; Wien; Köln, 1960. S. 23–232.

² *Соколов Л.* Юношеские годы св. Иоанна Златоуста и приготовление его к пастырскому служению. Сергиев Посад, 1895. С. 47.

³ *Пюш Э.* Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени. СПб., 1897. С. 265–266.

⁴ *Соколов Л.* Указ. соч. С. 58.

В общем и целом Златоустый отец рассматривает монашество в свете лучей евангельских идеалов¹. Между монахами и живущими в миру христианами нет никакого принципиального различия: это не особенные стадии духовного совершенства (более высшая и низшая), но лишь иные виды и формы христианского жития, которое должно вести к совершенству и спасению души. Или, как говорит сам святитель: «Ты очень заблуждаешься и обманываешься, если думаешь, что иное требуется от мирянина, а другое от монаха; разность между ними в том, что один вступает в брак, а другой нет, во всем же прочем они подлежат одинаковой ответственности»². Иноческое житие, предполагающее девство, добровольное отречение от проходящих благ мира и от мирской суеты, лишь облегчает достижение этого христианского совершенства и является более прямым путем к нему, но само по себе оно не дарует автоматически спасения. Монашеский путь более труден и потому более достохвален, но еще более трудным и более славным является путь священнического служения. Сравнивая его с отшельнической формой монашества, святитель говорит: «Если бы кто предложил мне на выбор, где я более желал бы заслужить доброе о себе мнение: в предстоятельстве церковном или в жизни монашеской, я тысячекратно избрал бы первое». Ведь «выходящий на поприще священства в особенности должен презирать славу, преодолевать гнев, быть исполненным великого благоразумия. Но посвятившему себя иноческой жизни не представляется никакого повода к упражнению в этом. При нем нет людей, которые бы раздражали его, чтобы он

¹ Подробно см. работу: *Leroux J.-M. Monachisme et communauté chrétienne d'après saint Jean Chrysostome // Théologie de la vie monastique. P. 143–190.*

² *Свт. Иоанн Златоуст. К верующему отцу. Слово 3, 14 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе: В 12 т. Т. 1, кн. 1. СПб., 1898. С. 107.*

привык укрощать силу гнева; нет людей, восхваляющих и рукоплещущих, чтобы он научился пренебрегать похвалами народа; не много заботы у них и о благоразумии, потребном в церковных делах. Посему, когда они приступают к подвигам, которых не испытали, то недоумевают, затрудняются и приходят в замешательство и, кроме того, что не преуспевают в добродетели, часто многие теряют и то, с чем пришли»¹. В конечном итоге св. Иоанн Златоуст считал высшим идеалом христианского совершенства совмещение иноческого и пастырского служения Церкви в одном лице, предполагая, что истинный иерей не может не быть монахом. И в своей благодатной личности он явил воплощение такого идеала, став образцом для подражания многим последующим ревнителям благочестия и горячим стяжателям Духа Святого.

Блж. Феодорит был одним из них. Архипастырь и монах, он следовал по стопам своего великого предшественника, став верным наследником его заветов. Одновременно Кирский епископ впитал в себя и весь опыт предшествующего сирийского аскетического богословия, о чем ясно свидетельствует его аскетика, отраженная не только в «Истории боголюбцев», но и в других творениях². Если обратиться к этой аскетике, то прежде всего привлекает внимание тот факт, что в «Истории боголюбцев» блж. Феодорит представляет достаточно широкий спектр различных видов монашеского любомудрия: здесь описываются и отшельники, живущие в самых диких и недоступных районах Сирии, и монахи, соединяющиеся в иноческие общины (зачатки киновий), и иноки, подвигающиеся

¹ *Свт. Иоанн Златоуст. О священстве. VI, 7 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 1, кн. 2. СПб., 1898. С. 474.*

² *См.: Canivet P. Théodore et le monachisme syrien avant le concile de Chalcedoine // Théologie de la vie monastique. P. 241–282.*

в миру, преимущественно в городах и селениях. Какие-то общие и жесткие правила, строго регламентирующие их житие, отсутствуют, ибо уставы им даруются Святым Духом и преданием старцев. По выражению П. Каниве, в данном сочинении Кирский пастырь излагает перед своими читателями как бы широкую «программу святости», из которой каждый может выбрать то, что соответствует его личным склонностям, возможностям и характеру. Блж. Феодорит, как писатель и духовный наставник, проявляет в этом произведении глубокую мудрость и тактичность: он не навязывает, а лишь показывает образцы святости, достойные подражания. В его изображении древнесирийские иноки предстают как подлинные воины Христовы, неустрашимо выходящие на поле духовной брани против сильной рати сатанинской. Они суть также и «атлеты» Божии, борющиеся с супротивниками и обретающие неувядающий венок бессмертия в Царстве Небесном. Указывает блж. Феодорит и на трудность, а порой даже на невыносимость этой брани, поскольку подвижникам противостоят легионы духов злобы поднебесной. *Ведь наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего* (Еф. 6, 12). Толкуя эти слова, Кирский владыка замечает: «Божественный Апостол подражает доблестному военачальнику, который с тем намерением, чтобы в воинстве его не было лености, описывает мужество врагов. Указует же и выгоды победы, чтобы воинов сделать более ревностными; потому что, говорит он, борьба с поднебесными, то есть небесными, чинами, и наградою за борьбу сию уготовано Царство Небесное»¹. Подчеркивая тяжесть такой борьбы, блж. Феодорит предполагает, что истинный аскетизм есть трудолюбие (*φιλοπονία*); таким «трудолюбом»,

¹ Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев // Творения блаженного Феодорита. Ч. 7. М., 1861. С. 451.

например, считает он преп. Македония («История боголюбцев», XIII, 3). Но одновременно каждый подвижник является и подлинным любомудром (см. слова Авита в главе о Маркиане: III, 12), ибо стяжает «философию по Христу», которая несравнима ни с какой «внешней мудростью». Обретение же этого высшего любомудрия невозможно без волевого усилия человека, обращения его свободного произволения не к тленным и преходящим благам мира сего, а к Божественной Красоте. Или, как говорит сам блж. Феодорит в Предисловии к «Истории боголюбцев» (5), победу святым доставляет «не их природа, сама смертная и преисполненная бесчисленными страстями, а их воля, привлекающая к себе благодать Божию».

Поэтому иноческое житие в глазах блж. Феодорита является непрерывным и неустанным преодолением этой смертной природы. Монахи должны постоянно усмирять и поработать тело свое (ср. 1 Кор. 9, 27). Однако речь идет не о преодолении телесного начала в человеке как такового, но о подчинении плоти, позволяющей греху действовать в нас: ведь «не члены наши произвели грех, но нашими членами склонность души к худшему дала свободу действительности греха»¹. Сама же по себе телесная природа необходима и для жизни, и для спасения души: «Тело, по преступлении заповеди соделавшись смертным, приняло в себя страстные движения; ибо при их посредстве совершается все касающееся настоящей жизни; пожелание нужно не только ради пищи, но и ради чадородия, ради земледелия и ради других искусств; когда нет пожеланий, ничто это не делается. Оно содействует нам и к преуспеянию в добродетели, ибо не желающий оно не выносит трудов, нужных для сего. Оно производит в нас и божественную любовь. Посему соразмерность пожелания есть

¹ *Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев // Творения блаженнаго Феодорита. Ч. 7. С. 72.*

содейственница добрых дел, а неумеренность его производит невоздержанность. Ибо оно же заставляет посягать на чужие супружества, желать не принадлежащего нам, грабить, раскапывать гробы, осмеливаться на убийства и делать иное сему подобное. Посему-то Бог всяческих с пожеланием сопряг раздражительность, чтобы ограничить его неумеренность. Впрочем, и для раздражительности нужно препятствующее ненасытности. Посему, как горячее растворяем очень холодным и слишком холодное умеряем горячим, так создавший нас Бог, вложив в нас сии два страстные движения, одно другому прямо противоположные, научил неумеренность каждого из них ограничивать другим. И приставил к ним ум, как возницу к каким-то молодым коням, наложил на них ярмо рабства, узаконив нести оное розно. И если случится когда пожеланию простереться далее меры, повелел возбудить раздражительность, чтобы она, устремившись, сделала ярмо опять ровным; а если раздражительность придет в страсть неумеренности, приказал привести снова в движение пожелание и ограничить неумеренность раздражительности. Посему так правит ум, когда трезвен и целомудрен; вознерадев же и опустив бразды, дает коням волю скакать и сам несется и падает с ними в пропасти и стремнины»¹. В этом толковании на Рим. 7, 17 блж. Феодорит ясно высказывает ту мысль, что тело и тесно связанные с ним низшие силы души (*ἐπιθυμία* — «желание, влечение», и *θυμός* — «гневное, раздражительное, яростное начало») необходимы для нашего земного существования и полезны для духовного преуспевания и спасения, когда они пребывают в установленной Богом соразмерности. В этой мысли сосредоточивается и суть аскетических идеалов блж. Феодорита, отражающих спокойное благородство его

¹ Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев // Творения блаженного Феодорита. Ч. 7. С. 78–79.

личности. По мнению Кирского пастыря, подвижничество имеет целью избежать неумеренности (*ἀμετρία*) и привести в соразмерность (*συμμετρία*) телесную и духовную части человеческой природы. Эта соразмерность достигается подчинением страстей владычественному началу души, то есть уму, благодаря чему обретается внутренний покой (*ἡσυχία*) и ясность духа. Термин «умеренность» (*μετριότης*) является одним из главных и ключевых понятий аскетики блж. Феодорита, и он, в отличие, например, от Евагрия Понтийского, не поставляет в качестве высшей цели христианского совершенства достижение полного бесстрастия (*ἀπάθεια*), считая, что оно будет доступным для святых лишь в будущем веке. Любовь, кротость, человеколюбие и другие добродетели, наоборот, являются необходимым условием праведной жизни в веке нынешнем. А эти добродетели, согласно Кирскому епископу, суть общее достояние и мирян, и монахов, ибо без них спасение невозможно как для одних, так и для других. Тема «умеренности (меры)» лейтмотивом проходит через все мирозерцание блж. Феодорита, сообщая ему внутреннее единство и стройность. Характерно в этом плане его отношение к вопросу о девственной и супружеской жизни, который он решает в духе нравственного богословия св. Апостола Павла: «...у девственника душа свободна от излишних и неразумных забот, и он, сколько возможно, подражает будущей жизни, но и супружеская жизнь достойна всякого уважения, если она способствует духовному преуспеянию. Ибо когда Апостол сказал: *выдающий замуж свою девицу поступает хорошо; а не выдающий поступает лучше* (1 Кор. 7, 38), то он показал, что одно хорошо, а другое прекрасно, и тем наложил узы на язык еретикам, осуждающим брак»¹.

¹ Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев // Творения блаженнаго Феодорита. Ч. 7. С. 218–220.

Таковы основные интуиции аскетического богословия блж. Феодорита. Описывая суровую практику подвигов некоторых сирийских святых, он искренне восхищается этими подвигами и прославляет их. Сам великий постник и молитвенник, Кирский епископ в своей личной жизни подражал своим духовникам и соблюдал заветы их. Но, имея богатый опыт пастырского служения, он научился быть снисходительным к человеческим слабостям, помня всегда, что сила Божия в немощи человеческой совершается (ср. 2 Кор. 12, 9), ибо человеколюбие Божие неизмеримо. Христианское подвижничество, согласно взглядам блж. Феодорита, имеет целью стяжание Духа Святого и спасение души, а эта цель может достигаться различными средствами и способами, поскольку главное в жизни христианина — следование воле Божией. Имея в виду ясно обозначить эту цель, Кирский пастырь и создал свою «Историю боголюбцев», запечатлев в ней, что «не присяжные философы и мудрецы обьюродившего мира сего познали истину и сущность христианства, а простецы и делатели настоящей “философии”, высшего любомудрия — подвижники, пустынные, освятившиеся и очистившие себя от всех страстей исполнением евангельских заповедей»¹. И этот воистину памятник подлинного любомудрия, являющийся неотъемлемой частью золотого фонда святоотеческого богомыслия.

¹ Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. Т. 1. Нижний Новгород, 1995. С. 17.

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Ветхий Завет

Быт.

1, 8 – 559
1, 22 – 196
1, 26 – 559
2, 8 – 197
4, 4 – 501
25, 22–26 – 534
28, 10–22 – 535

Исх.

3, 8 – 571

Втор.

32, 18 – 492

Иов.

23, 8 – 256
28, 20–23 – 256
32, 28 – 492

Пс.

1, 3 – 562
2, 8 – 172
88, 7 – 266
95, 11 – 346
119, 5 – 260
135 – 292

Притч.

8, 9 – 129
8, 22 – 540, 542
8, 22–25 – 491, 493
11, 29 – 535

Мф.

3, 11 – 700
5, 4 – 363
5, 8 – 155

Еккл.

2, 3 – 257
2, 4–11 – 257
2, 14 – 257
3, 4 – 258
3, 6 – 259
5, 4 – 268

Песн.

1, 4–5 – 260
8, 5 – 259

Прем.

6, 15–20 – 192

Ис.

1, 2 – 492
7, 14 – 662
27, 11 – 357
43, 16–17 – 358
53, 5 – 355

Вар.

3, 36–38 – 535

Ос.

1, 2–3 – 361

Иоиш.

1, 5 – 362

Ам.

9, 11 – 363

Новый Завет

5, 13 – 601, 604
5, 32 – 197
5, 45 – 176

- 6, 24 – 48
8, 20 – 699
10, 8 – 361
10, 37–38 – 699
11, 27 – 542
12, 29 – 366
12, 37 – 10
13, 11 – 131
14, 25 – 271
18, 7 – 263
19, 13–14 – 93
24, 1–51 – 202
25, 34 – 699
25, 34–40 – 699
26, 38 – 538
26, 41 – 263
26, 53 – 262
26, 39 – 263, 265, 267
28, 1–10 – 357
28, 19 – 476
- Мк.**
10, 15 – 93
10, 17 – 98
13, 1–37 – 202
26, 28 – 441
- Лк.**
1, 31–35 – 327
1, 77 – 131
12, 32 – 604
16, 8 – 410
21, 5–36 – 202
22, 19 – 441
22, 43 – 266
22, 44 – 265
22, 45–46 – 266
24, 46 – 365
- Ин.**
1, 14 – 430
1, 32 – 475
- 2, 19 – 540
4, 24 – 400
6, 35 – 251
6, 38 – 475
6, 53 – 439
6, 63 – 632
8, 12 – 368
8, 44 – 366
10, 8 – 114
10, 9 – 370
10, 11–14 – 82
10, 18 – 265
10, 30 – 501
11, 2 – 536
12, 32 – 669
14, 2 – 373
14, 6 – 258
14, 10 – 501
15, 26 – 500
16, 11 – 367
17, 11, 20–23 – 501
- Деян.**
5, 4 – 268
6, 4 – 550
11, 20–21 – 583
11, 26 – 583
- Иак.**
1, 13 – 263, 268
2, 20 – 388
- 2 Пет.**
2, 4 – 366
- 1 Ин.**
2, 3 – 159
- Иуд.**
6 – 366
- Рим.**
5, 3 – 41
5, 20 – 357

7, 17 – 723

8, 19–20 – 202

8, 21 – 452

9, 10–12 – 535

10, 4 – 355, 356

12, 2 – 263, 413

13, 10 – 191

1 Кор.

3, 10 – 423

4, 15 – 91

5, 3 – 233

7, 5 – 273

7, 38 – 724

9, 16 – 314

9, 22 – 590

9, 27 – 722

11, 7 – 559

13, 12 – 92

15, 23–28 – 38

15, 28 – 37, 202

2 Кор.

1, 22 – 699

3, 18 – 543

4, 4 – 178, 541

5, 5 – 699

5, 17 – 603

11, 14 – 394

19, 9 – 725

Гал.

3, 24 – 352

3, 24–25 – 91

4, 4 – 327, 540

4, 22–26 – 409

4, 24 – 126

5, 17 – 185

6, 15 – 176, 603

Еф.

2, 6 – 346, 374

2, 14 – 140

3, 20 – 263

4, 13 – 140, 141

4, 15 – 258

4, 19 – 36

5, 23 – 258

6, 12 – 721

Флп.

2, 6–7 – 662

2, 7 – 263, 264

2, 8 – 410

Кол.

1, 15 – 499, 541

1, 17 – 475

3, 9 – 460

1 Фес.

4, 17 – 141

1 Тим.

4, 5 – 196

5, 19 – 528

2 Тим.

3, 16 – 410, 560

4, 7 – 647

Евр.

1, 1 – 140

3, 4 – 707

3, 18–4, 10 – 370

4, 13 – 93

5, 7–8 – 263

5, 12 – 353

6, 20 – 373

7, 3 – 543

9, 12 – 374

11, 6 – 148

Откр.

4, 4 – 140

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Пресвятая Богородица 129, 136, 163, 326–330, 335, 385, 390, 391, 398, 410, 416, 419, 420, 427, 429, 430, 431, 435–437, 442, 475, 535, 536, 543, 544, 575–578, 580, 601, 623, 633

Древние авторы и исторические лица

А

- Аарон 636
Абундаций, военачальник 312, 313
Августин Иппонский, блж. 25, 99, 136, 187, 189, 323, 332, 338, 374, 392, 416, 450, 598, 711
Авель 561
Авраам, ветхозаветный патриарх 125, 126, 366, 408, 409, 410
Аврелий Кириний 235
Агарь 409
Агафоник Тарсский, еп. 404
Адам, праотец 104, 136, 173, 174, 181, 254, 258, 261, 334, 354, 357, 404
Акакий Верийский, еп. 340, 341
Акакий Кесарийский, еп. 507
Акила 213
Аксионик Антиохийский 101
Александр 487
Александр (антиохийский клирик) 388
Александр Афродисийский 628
Александр Иерапольский 348
Александр Македонский 582
Александр Фессалоникийский, свт. 518, 519
Александр Александрийский, свт. 276, 277, 279, 280, 282, 326, 468, 488, 518, 519, 521, 542, 543
Александр Иерусалимский, свт. 83, 84, 108
Амалик 345
Аман 322
Амвросий Медиоланский, свт. 136, 174, 192, 305, 321, 337, 338
Аммон, еп. 239, 241, 296
Аммоний (Фавмасий), монах 316, 317, 319
Аммоний Безухий 308
Аммоний Сакк, философ 50, 78, 81
Амос, пророк 110
Амфилохий Иконийский, свт. 513, 570, 576
Анастасий (пресвитер при Нестории) 623
Анастасий Синаит, преп. 107, 253, 404, 206
Анатолий (учитель) 210
Андрей Самосатский, еп. 342, 343, 633, 636
Андроник II Палеолог, имп. 280
Антоний Великий, преп. 278, 279, 286, 287, 302, 470, 682, 708
Антоний, еп. Тарса Киликийского 487
Анфуза 717

Аполлинарий Лаодикийский,
еп. 9, 279, 301, 325, 423,
531, 555, 556, 566, 574, 608
Аполлоний Тианский 583
Арий 9, 280, 283, 295, 301, 474,
488, 489, 490, 492, 493, 494,
495, 510, 511, 512, 514, 519,
520, 522, 593
Аристид Афинский 18
Аристотель 210, 304, 568, 607
Аркадия (сестра
Пульхерии) 384
Арнобий 64, 89, 480
Арсений Каппадокиец 487
Артемий, стратег 294
Астерий Амасийский, св. 606
Астерий Софист 494, 495, 496,
497, 498, 499, 500, 501, 502,
503
Аттик Константинопольский,
свт. 316, 332
Афанасий Великий, свт. 6,
11, 27, 177, 156, 179, 241,
242, 253, 275–298, 306, 313,
326, 336, 350, 376, 381, 382,
407, 422, 434, 444, 447, 457,
458, 459, 474, 476, 490, 492,
493, 494, 495, 497, 498, 502,
504, 506, 507, 517, 526, 527,
531, 542, 608, 627, 629, 638
Афинагор Афинский 18, 74, 81,
89, 164, 167
Афраат Персидский
Мудрец 690–694, 696, 697,
706, 710, 711, 715
Афродисий 269
Афу, блж. 403, 404, 405
Аэций 506, 507, 552, 553

Б

Бабай Великий 714

В

Валент, имп. 291, 297, 298, 214,
229, 230, 232, 234, 556, 596
Валентин (гностицист) 19, 101
Вальсамон 271, 272
Варнава, Апостол 70, 132
Варух, пророк 364, 662
Варфоломей, Апостол 76
Василид (гностицист) 19, 37
Василид, еп. Киренаики 271,
273
Василий Анкирский, еп. 506
Василий Великий, свт. 5, 201,
253, 271, 306, 396, 417, 465,
497, 547, 548, 552, 555, 570,
571, 585, 656, 704, 708
Василий, еп. Армении 306
Вигилий, папа 343, 652
Викентий Леринский, преп. 49,
50, 359, 360, 423
Викторин Петавский, св. 64

Г

Гай 213
Галл (брат Юлиана
Отступника) 395, 214
Галлиен, имп. 206, 209, 232,
235, 236
Геласий, еп. Кесарии
Палестинской 565
Геласий, папа 541
Георгий Каппадокиец, еп.
Александрийский 293, 294
Георгий Пахимер 280, 467, 471
Георгий Лаодикийский, еп. 506
Гераклион (еретик) 101, 365
Гераклит Ефесский 247
Герман, еп. 207, 211, 231
Гесиод 55, 303
Гиерокл 17
Гомер 55, 277, 303
Гомерь (блудница) 361

- Гонорий, имп. 320
Грациан, имп. 298, 556, 569
Григорий Богослов, свт. 5, 201, 263, 264, 277, 278, 286–288, 298, 302, 396, 458, 538, 539, 548, 555, 556, 570, 656
Григорий Великий I, Двоеслов, папа Римский, свт. 652
Григорий Неокесарийский Чудотворец, свт. 213
Григорий Нисский, свт. 161, 162, 179, 180, 258, 260, 261, 379, 412, 532, 576, 656
Григорий Палама, свт. 179, 187, 204, 499
- Д**
Давид, царь и пророк 575, 658
Дамаский (философ-неоплатоник) 323
Даниил, пророк 364, 657
Декий, имп. 211, 212, 214
Демокрит Абдерский 248
Дионисий Медиоланский, еп. 291
Дидим 213, 273
Дидим Слепец 301, 302, 305, 308, 311, 353, 359, 361, 379, 397, 626
Димитрий Ростовский, свт. 466, 684
Димитрий Александрийский, еп. 50, 51, 77, 208, 235, 406
Диодор Тарсский, еп. 11, 349, 379, 380, 386–388, 547, 548, 550–555, 559, 561–579, 595–597, 600, 609, 610, 650, 656, 715, 716
Диоклетиан, имп. 52, 496
Дионисий Ареопагит, сщмч. 161
Дионисий Великий, еп. Александрийский, свт. 11, 50, 51, 52, 205–239, 241–243, 245, 254, 262, 378, 543
Дионисий Младший 343
Дионисий Римский, еп. 242, 243, 252
Диоскор Александрийский, еп. 625, 640, 641, 643, 645
Диоскор, еп. Гермополя 308
Диоскор, пресвитер 213
Дометий 273
Дометий, преп. 588
Домиций 213
Домн Антиохийский, еп. 641, 644
Демосфен 300
- Е**
Ева, праматерь 104, 136, 255
Евагрий Антохийский 585
Евагрий Понтийский 9, 307, 308, 401, 402, 681, 720
Евдокия, императрица 339, 384
Евдоксий Германикийский, еп. 504, 506, 508, 509, 512
Евдоксий Антиохийский, еп. 487, 503, 506, 507, 523
Евномий Кизический, еп. 9, 301, 382, 506
Евпор 239
Евсевий Верчельский, еп. 291
Евсевий Емесский, еп. 551, 552
Евсевий Кесарийский (Евсевий Памфил), еп. 17, 23, 70, 76–78, 84, 103, 104, 107, 108, 110, 132, 136, 137, 209, 210, 213, 215, 220, 221, 226, 235, 236, 239, 245–247, 249, 250, 253, 255, 262, 273, 327, 336, 359, 379, 397, 406, 478, 482, 489, 490, 522, 524–526, 569, 592, 656, 667, 675
Евсевий Никомедийский, еп. 283, 286, 306, 467, 473,

- 487–490, 492–494, 497, 498,
510, 511, 522, 524, 525, 593
Евсевий, диакон 214, 231
Евстафий Антиохийский,
свт. 6, 11, 504, 505, 514–537,
541, 543–545, 594, 600, 608,
609
Евстафий Веритский, еп. 678
Евтихий 9, 640, 641, 643, 647
Евтихий Александрийский,
патр. 406
Евферий Тианский, еп. 637
Евфранор 239, 241
Ездра, пророк 561
Екклезиаст (см. также
Соломон) 254, 257, 258, 268
Елена, императрица (сестра
Констанция) 392
Елена, царица, св. 472, 526
Епифаний Кипрский, свт. 27,
80, 225, 239, 293, 309, 327,
677
Епифаний Сириец 550
Ермамон 229
Ермий Философ 113, 115
Ефрем Антиохийский, свт. 652
Ефрем Мцире 524
Ефрем Сирин, преп. 136, 396,
702, 703, 704, 705, 706, 707,
708, 716
- З**
Зеферин, папа 239
Зиновия, царица
Пальмирская 243, 244
Зинон Тирский, еп. 519
Зинон, имп. 343
Зоил Александрийский 652
Зонара, Иоанн 271, 272
- И**
Иаков, Апостол 75, 132, 137,
227
Иаков, ветхозаветный
патриарх 126, 409, 535, 536,
540
Ива Эдесский 638, 651, 653
Игнатий Богоносец, сщмч. 14,
62
Игнатий Брянчанинов,
свт. 199, 266, 267
Иезекиль, пророк 364, 658
Иеракс (школьный
учитель) 315, 316
Иеракс, еп. 236
Иеремия, пророк 364, 662
Иероним Стридонский,
блж. 23, 24, 27, 39, 52, 53,
61, 72, 77, 78, 82, 83, 85–87,
137, 205, 206, 300, 302, 305,
307, 308, 359, 376, 378, 379,
407, 472, 480, 482, 483, 486,
494, 498, 520, 529, 548, 556,
680, 705
Икумений (Псевдо-
Икумений) 103
Иларий Пиктавийский,
свт. 165, 172, 245, 291, 334,
336, 337, 476, 478, 497, 508
Иларион Великий, преп. 682
Иоанн Антиохийский, еп. 328,
340, 341, 342, 343, 346, 350,
633, 635
Иоанн Апамейский
(Отшельник) 709, 711, 712
Иоанн Богослов, Апостол 11,
55, 75, 78, 132, 137, 138, 158,
159, 166, 167, 191, 220, 224,
225, 227–229, 303, 364–366,
370–372, 374, 382, 391, 514
Иоанн Германикийский,
еп. 678
Иоанн Грамматик
Кесарийский 649

- Иоанн Дамаскин, преп. 110,
254, 699, 704
- Иоанн Златоуст, свт. 7, 196, 126,
269, 300, 311, 312, 324, 359,
365, 366, 371, 378, 406, 414,
446, 447, 469, 470, 483, 513,
521, 550, 556, 564, 570, 571,
576, 583, 597, 598, 603, 604,
605, 606, 614, 615, 620, 625,
656, 708, 717–720
- Иоанн Кассиан Римлянин,
преп. 307, 339
- Иоанн Лествичник, преп. 144
- Иоанн Ликопольский, преп. 709
- Иоанн Мосх, блж. 684
- Иоанн Никиусский 299
- Иоанн Предтеча 131, 550
- Иов Многострадальный 254,
255
- Иовиан, имп. 297, 298
- Иона, пророк 362
- Иосиф Флавий 661
- Ипатий Ефесский, еп. 648
- Ипатия (женщина-
философ) 303, 317, 318, 322,
323
- Ипполит Римский, св. 54, 56,
57, 215, 239, 327, 335, 406,
497, 670
- Иракл Александрийский,
сщмч. 50, 51, 205, 208, 209,
218
- Ираклиан Халкидонский,
еп. 648
- Ириней Лионский, сщмч. 54–
56, 62, 101, 133, 136, 179,
181, 187, 224, 334, 365, 409,
447, 458, 459, 479, 497
- Исаак Сирин, преп. 704, 713
- Исаак, ветхозаветный патри-
арх 125, 126, 408–410
- Исаия, пророк 355, 357, 359,
360, 483, 660, 661
- Исидор Пелусиот, преп. 6, 251,
379, 381
- Иуда Искарот 139, 142
- Иустин (Попович), преп. 170,
580
- Иустин Философ, Мученик,
св. 18, 73, 89, 115, 136, 154,
352, 532
- К**
- Кай (Гай), пресвитер
римский 225
- Каин 366, 561
- Калосирий, еп. Арсинои 400
- Каллист, папа 57, 239
- Кандид 39
- Капреол Карфагенский 333
- Кар, имп. 52
- Каракалла, имп. 77, 78
- Карл Великий, имп. 472
- Квинта, мц. 211
- Кельс (Цельс) 16, 26
- Керинф 225, 226
- Киприан Карфагенский,
сщмч. 61, 62, 213, 217, 219,
234, 305, 656
- Кирилл Александрийский,
свт. 6, 7, 11, 85, 127, 204,
251, 273, 299–307, 309–326,
329–332, 338–350, 351–372,
374–376, 378–391, 393, 394,
397–462, 577, 579, 600, 608,
617, 619, 622, 624–642, 646,
649, 654, 673, 710
- Кирилл Иерусалимский, свт. 6
- Кирилл Скифопольский 684
- Кириллон 708
- Китилий, поэт 322
- Климент Александрийский
(Тит Флавий Климент) 11,
19–23, 34–36, 72, 74–76,

- 79–139, 141–158, 160–177,
200–203, 208, 246, 301,
308, 310, 353, 397, 409, 457,
459, 608, 667
- Климент Римский, сщмч. 14,
74, 306
- Коммодиан 64
- Констант (Констанс), имп. 285,
288, 289
- Константин II Младший,
имп. 285, 288
- Константин Великий,
св. имп. 16, 20, 211, 231, 283,
284, 284, 285, 472, 490, 523,
526, 527, 674
- Констанций (Константий),
имп. 279, 286, 285–294, 392,
395, 473, 490, 505, 506
- Корнилий, папа Римский,
сщмч. 62, 215
- Л**
- Лазарь Четверодневный,
св. 536, 544
- Лактанций 64, 65, 189, 234, 235,
336, 481
- Лев Великий, Римский,
свт. 338, 339, 644, 646
- Леонтий Антиохийский 487,
488, 523
- Леонтий Византийский 347,
423, 557, 575
- Лепорий, монах 332, 333
- Ливаний Софист 392
- Ливерий (Либерий),
еп. Римский 290, 291, 292
- Лициний 519
- Лука, Евангелист 104, 261, 263,
374, 375
- Лукиан Антиохийский,
сщмч. 5, 11, 465, 466–474,
477–481, 484–488, 496, 503,
510–514, 592, 595, 612
- Луций, пресвитер 213
- Люцифер Калабрийский,
еп. 291
- М**
- Магненций 289
- Макарий Александрийский,
преп. 307, 308
- Макарий Великий,
Египетский, преп. 306, 308,
704
- Македоний Константинополь-
ский, еп. 9, 648
- Македоний Мопсуестийский,
еп. 504
- Македоний, преп. 584
- Макриан 230, 231, 236
- Максим Исповедник, преп. 85,
109, 150, 172, 186, 189, 201,
265, 414, 448, 449, 713
- Максим Селевкийский, еп. 585
- Максим Иерусалимский,
еп. 284
- Максим, пресвитер 213, 231
- Максимиан, имп. 468, 469
- Максимиан
Константинопольский,
еп. 346
- Максимин Трирский, еп. 284
- Марий Халкидонский, еп. 284,
487, 489
- Марина (сестра
Пульхерии) 384
- Марк Аврелий, имп. 549
- Марк Арефузский, сщмч. 506
- Марк Волхв 101
- Марк Подвижник, преп. 404
- Марк, Евангелист 70, 72, 124, 125
- Маркелл Анкирский, еп. 289,
478, 495, 497, 498, 505, 567
- Маркиан, имп. 644, 645, 646
- Маркион 60

Мартиниан (антиохийский клирик) 388
Мартирий 504
Марфа 536, 544
Марцеллин Аммиан 393
Матфей, Евангелист 76, 93, 139, 262, 263, 375
Мелания Старшая, преп. 307
Мелетий Антиохийский, свт. 553–556, 718
Мелитон Сардийский, св. 406
Метр, мч. 210
Мефодий Олимпийский, сщмч. 44, 45, 136, 531, 534
Мина Константинопольский, свт. 652
Миофант Ефесский, еп. 522
Минуций Феликс 58
Михаил Палеолог, имп. 280
Моисей, пророк 92, 254, 352, 571, 636

Н

Наркис, еп. Неронии 522
Нарцисс Иерусалимский, еп. 84
Немезий Емесский, еп. 711
Немесин 382
Неоминия 487
Непот 220, 221, 224, 250, 251
Нерон, имп. 214, 321
Несторий
 Константинопольский, еп. 9, 325–336, 339–342, 344, 345, 348, 349, 383, 384, 389, 390, 391, 424–426, 437, 442, 445, 542, 565, 573, 579, 601, 617–624, 626, 630, 632, 633, 635, 640, 643, 647, 650
Нефалий
 Александрийский 649
Никита Гераклийский 255

Никита Хониат 206
Никифор Каллист, св. 671
Никифор Константинопольский, свт. 83, 107, 108, 529
Новат 214
Новациан (Новатиан) 62–64, 214–216, 335
Нумений Апамейский 115

О

Орест, префект 315–317, 323, 324
Ориген 8–10, 19, 20, 23–34, 36–38, 40–54, 72, 74, 79, 85, 100, 110, 127, 157, 158, 160, 163, 164, 206, 208, 220, 221, 246, 253, 254, 260, 262, 267, 268, 301, 302, 306, 308–311, 318, 325, 326, 336, 353, 358, 359, 361, 365, 367, 372, 377–379, 397, 403, 406, 410, 482, 484, 485, 486, 530, 531, 532, 533, 543, 559, 563, 592, 594, 608–613, 656, 667, 704
Осия Кордубский, еп. 291, 521
Осия, пророк 53, 360, 361

П

Павел, Апостол 20, 38, 43, 75, 78, 91, 104, 124, 126, 131, 149, 152, 172, 186, 191, 199, 202, 208, 233, 258, 273, 352, 354, 356, 364, 375, 409, 413, 433, 459, 541, 542, 553, 563, 583, 606, 663, 664, 694, 724
Павел Константинопольский, свт. 289
Павел Самосатский, еп. 243–245, 328, 382, 510, 511, 514, 567
Павла, св. 307
Павлин Тирский, еп. 490, 498, 518, 519, 556

- Палладий Еленопольский,
свт. 110, 307, 683, 703
Паммон, авва 296, 297
Памфил, мч. 482
Пантен 11, 19, 73, 75–79, 81, 86,
132, 203
Патрофил Скифопольский,
еп. 522
Пафнутий Исповедник 284
Пахомий Великий, преп. 282,
287, 294, 296
Пелагий 339
Петр 213
Петр (бунтарь) 317
Петр I Александрийский,
сщмч. 44, 53, 54, 326, 406,
407, 543
Петр II Александрийский,
еп. 298
Петр Иерусалимский, еп. 652
Петр Мученик 276, 278
Петр, Апостол 75, 104, 125, 132,
137, 338
Петр, преп. 584
Пиерий 52, 53, 326
Пинн, еп. 235
Пист 286
Пифагор 247
Платон 42, 157, 164, 165, 247,
277, 300, 304, 540, 568
Плиний Младший 16
Плотин 78, 81, 628
Плутарх Афинский 550
Поликарп Смирнский,
сщмч. 55
Порфирий 16, 397, 628
Проэресий Каппадокиец 550
Праксей 60
Проб 298
Прокл Константинопольский,
свт. 6, 328, 349, 350, 678
Прометей 114
Птоломей 101
Пульхерия, имп. 339, 340, 343,
384, 588
- Р**
Раввула Эдесский 349, 710
Ревекка 540
Руфин Аквилейский,
пресвитер 39, 276, 277, 293,
295, 302, 479, 480, 482, 680,
683
- С**
Сабин (префект Египта) 212
Савелий 239, 240, 241, 242, 252,
382, 567
Самуил, пророк 277, 532
Сапор, царь Персидский 234
Сарра 409
Сатурнин Арелатский 291
Саул, царь 532
Севастиан 293
Север ибн аль-Мукафа 275–
277, 305–307, 311, 314, 315
Секст Юлий Африкан 96
Секунд Птолемаидский,
еп. 489, 522
Серапион Великий, преп. 306,
307, 627
Серапион Тмуисский, свт. 289
Серапион, еп. Тентирский 282
Сикст II, папа Римский 217,
234, 238
Сикст III, папа Римский 346
Силуан Гарсский, еп. 551
Симеон Метафраст, св. 465,
466, 685
Синезий Философ, еп.
Птолемаидский 303, 324
Септимий Север, имп. 77, 78, 83
Сириан, военачальник 292

- Созомен Эрмий 277, 279, 282, 284, 286, 297, 307, 308, 315, 395, 476, 495, 506, 519, 521, 525, 529, 556, 563, 675, 680, 702
- Сократ Схоластик 85, 279, 288, 294, 296, 298, 301, 302, 310, 312, 313, 315, 317, 322, 327, 328, 346, 395, 473, 474, 475, 476, 495, 504, 509, 524, 525, 529, 551, 563, 619, 624, 675
- Соломон 107, 259, 260, 261
- Софокл 55
- Стефан, папа Римский, сщмч. 217, 218, 218, 219
- Суккенс Диокесарийский, еп. 420, 422
- Сулпиций Север 278, 290, 291
- Т**
- Татиан Сириец 81, 89, 115, 154, 167
- Тацит 16
- Телесфор 239
- Тертуллиан 58–62, 74, 133, 135, 152, 153, 182, 184, 197, 243, 335, 480, 532
- Тиверий, диакон 399, 400
- Тимофей, архидиакон 312
- Требеллий Поллион 236
- У**
- Ураний Гирский, еп. 507
- Урзакий, еп. 291
- Ф**
- Фабий Антиохийский, еп. 210, 211, 212, 215, 255
- Фавст, диакон 214, 231
- Фавстин 213
- Факунд Гермианский 350, 521, 554
- Федор Студит, преп. 108, 164
- Феогнис Никейский, еп. 284, 487, 489, 522
- Феогност 52
- Феодор Мопсуестийский, еп. 326, 349, 350, 359, 377, 386, 387, 389, 396, 461, 542, 551, 560, 573, 585–605, 609, 613, 616, 617, 621, 638, 639, 650, 651, 653, 654, 656
- Феодор Освященный, преп. 296, 297
- Феодорит Кирский, блж. 6, 11, 66, 148, 149, 285, 286, 293, 295, 315, 326, 342, 348, 359, 378, 382, 389, 488, 490, 504–508, 518, 521–523, 527, 528, 552–555, 581, 582, 584–591, 596, 606, 609, 613–615, 628, 632–639, 641–648, 650–678, 680–687, 705, 710, 720–725
- Феодосий I Великий, имп. 214, 320, 321, 323, 324, 556
- Феодосий II, имп. 339, 340, 345, 346, 350, 384, 385, 390, 639, 641, 644
- Феодот 101, 102
- Феолипт Филадельфийский, свт. 319
- Феон Мармарикский, еп. 489, 522
- Феона 251
- Феона Александрийский, еп. 52
- Феопемпт (новацианский епископ) 315
- Феофан Затворник, свт. 356, 409
- Феофил Александрийский 300, 305, 306, 308, 310–314, 324, 403, 404, 407, 531, 640
- Феофил Антиохийский, свт. 73
- Филагрий 286
- Филимон, пресвитер 207, 218

Филипп Араб, имп. 210
Филогоний Антиохийский,
еп. 518, 595, 612
Филон Александрийский 70,
72, 115, 116, 123, 161, 166,
167, 358
Филосторгий (арианский
церковный историк) 280,
467, 470, 487–489, 494, 502,
503, 512
Фирмилиан Кесарийский,
еп. 217
Флавиан Константинополь-
ский, свт. 338, 551–553, 555,
557, 641, 643, 644
Флавий 273
Фома Аквинский 25
Фотий Константинопольский,
свт. 21, 52, 53, 77, 83, 87,
104–106, 280, 382, 467, 487,
489, 503, 565, 567–569, 571,
638, 664
Фотин 328, 567
Фруктуоз, еп. 234
Фрументий, еп.
Эфиопский 282

Х
Херимон, еп. 212, 214, 231

Ц
Целестин (Келестин), папа
Римский, св. 328, 332, 339

Ш
Шенуте 309

Э
Эмилиан, правитель
Паннонии и Мизии 231
Эмилиан, префект
Египта 231–233
Эпикур 248, 249

Ю
Юлиан Отступник, имп. 16,
294–298, 304, 391–398, 548,
550, 553, 588, 628
Юлиан Экланский 332
Юлий I, папа Римский 286,
287, 290
Юстин, имп. 650
Юстиниан Великий, имп.,
св. 651, 652

Современные авторы и исторические лица

А
Аверкий (Таушев), архиеп. 227
Адамов И. 174, 333, 334, 338
Адо И. 549
Александров Н. 126, 409
Алексий (Ржаницын),
архим. 164, 543
Алексий еп. 150
Аллар П. 214, 321
Алфионов Я. 395, 397
Альтанер Б. 537

Амман А. Г. 238, 628, 629
Анатолий (Грисюк),
иеромон. 680, 697, 715
Антоний (Вадковский),
архиеп. 417
Армстронг А. Х. 249
Арсений, еп. 240, 284
Афонасин Е. В. 36, 97

Б
Баженов И. 121

Бальтазар, Ганс Урс фон 25, 26
Барденхевер О. 87, 247
Барди Г. 78, 81, 86, 142
Барсов Н. 94, 100

Бауэр В. 71

Башкиров В., прот. 34, 35, 41

Бёркит Ф. К. 687, 688

Бинерт В. 227, 254, 262, 378

Бобринский Борис,
протопресвитер 19

Болотов В. В. 7, 16, 27, 60, 70,
160, 163, 214, 217, 230, 235,
239, 240, 282, 283, 287–289,
310, 315, 325, 403, 404, 419,
507, 526, 554, 607, 618, 633,
634, 640, 651

Борис (Плотников),
архим. 666, 668

Братухин А. Ю. 60

Бриллиантов А. И. 7, 286, 290,
519, 520, 523, 555, 641

Буасье Г. 392

Буссет В. 78, 96

Бухарев А. М. (Архим.
Феодор) 229

В

Варнава (Беляев), еп. 119, 725

Василий (Богдашевский), еп. 93

Васильев А. А. 320

Вдовиченко А. В. 17

Вертеловский А. 717

Викхам Л. Р. 305

Виноградов Н. 185, 229, 249, 250

Винцент М. 498

Вишняков А. 393, 394, 397, 398,
628

Владимир (Благодарумов),
иеромон. 279, 284

Владимирский Ф. С. 183, 711

Властов Г. 137

Г

Галланд А. 536

Гарнак А. 52

Геростергиос А. 651

Герье В. 99

Гидулянов П. В. 295, 313, 617

Гийомон А. 701

Гино Ж. Н. 662

Глубоковский Н. Н. 91, 92,
121, 202, 342, 344, 348–350,
378, 383, 419, 523, 581, 582,
584, 585, 586, 590, 591, 615,
616, 634–637, 639–642, 644,
647, 654, 655, 668, 670–672,
676–681, 682, 684–686

Горский А. В. 278, 284, 288,
293, 582, 584, 587, 640, 647,
656, 685

Грант Р. М. 73

Григорьевский М. 196

Гриллмайер А. 7, 173

Гроссу Н. 108, 411

Гуерьеро Э. 25

Гурьев П. 349, 377, 386, 396,
598, 599, 601, 607

Гусев Д. 239–241

Д

Давыденков О., иерей 32, 33

Данн Д. Д. 229

Дворкин А. 511

Де Дюран Г. М. 385, 390

Де Любак А. 136

Де Симоне Р. 63, 63

Девресс Р. 537

Деклерк И. 529, 530, 537

Дмитриев В. 391

Дмитриевский В. 72, 73, 302

Доброклонский А. 155, 350

Доусон Д. 203

Дроздов К. Н. 643

Дружинин А., свящ. 51, 205,
206, 208, 209, 212, 213, 215,
216, 219, 220, 233, 236, 238,
243, 245, 246, 252, 253, 259,
261, 267, 406

Дьяконов А. П. 79, 302, 717
Дюшен Л. 157, 210, 217, 233,
234, 243, 244, 291, 292, 488

Е

Елеонский Ф. 26
Епифанович С. Л. 25, 58, 59, 201

Ж

Жданов А. 704

З

Знаменский Д. 167, 372

И

Иваницкий В. Ф. 116
Иванов М. С. 37, 543
Иларион (Троицкий),
сщмч. 60, 62, 122, 130, 134,
135, 147, 217
Иоанн, еп. Аксайский 325

К

Кавалера Ф. 536
Кастен Й. 299
Каниве П. 679, 721
Карманов Е. А. 679
Карташев А. В. 9, 325, 635
Кассиан (Безобразов), еп. 371,
372, 583
Кастальский Д. 301
Ким Н., свящ. 224
Кипарисов В. 324, 237
Киприан (Керн), архим. 86, 96,
146, 177, 178, 187, 204
Кириянов Б., свящ. 221, 224
Клеман О. 602
Климков О. 175
Климюк И. 692, 693, 695

Кмоско М. 698, 700
Корнеев Е. 480
Корсунский И. 127, 592
Корсунский Н. 82
Кремлевский А. 332
Кривушин И. В. 315
Кудрявцев Н. 515, 516, 523,
528, 544, 545, 593, 594
Кулаковский Ю. А. 318, 322, 393
Кураев А., диакон 325
Курганов Ф. 650, 653

Л

Лашкарев П. 231
Лебедев А. П. 6, 16, 211, 213,
230, 344, 345, 348
Лебедев Д. 493, 511, 518, 519,
521, 593, 676
Лебретон Ж. 560
Леонардов Д. 564
Либер Ж. 431, 447
Ливанов И. О. 79, 83, 84, 90, 91
Лоллий (Юрьевский),
архиеп. 50, 71, 209, 210, 214,
281, 305
Лосев А. Ф. 33
Лосский В. Н. 22, 163, 164, 179,
189, 202, 448, 460
Лютер Мартин 229
Лященко Т., свящ. 204, 299,
300, 303–305, 309, 311, 312,
314, 320, 322, 323, 340, 342,
346, 351, 352, 355, 360, 399,
418, 425, 433, 436, 445, 462,
618, 619, 621, 622, 624, 626,
631, 637, 640

М

Мазурин К. М. 183, 335
Макарий, митр. Московский
и Коломенский 254
Макарий (Оксиюк), митр. (см.:
Оксиюк М. Ф.) 34, 199

Малеванский Г., свящ. 28, 30,
32, 42, 43, 48, 367, 610
Мальшевский И. 365
Малков П. Ю. 43
Марен, аббат 624
Марру Г. (А.) И. 91, 95, 549
Мартынов А. 154, 155, 198
Марье Л. 560
Меат А. 96
Мецгер Б. М. 486
Миллер Т. В. 128
Минь Ж.-П. 351, 536
Миролюбов А. 306, 314, 330,
345, 408, 409, 415, 416, 430,
460, 462
Миртов Д. 21, 111, 112, 151,
181, 182, 190, 198
Михаил (Лузин), еп. 127
Михаил (Чуб), архиеп. 44, 45
Модест, архим. 606
Мондесер К. 89
Муравьев А. В. 396
Муретов М. Д. 167, 193
Муретов С. 248
Мышцын В. 150

Н

Несмелов В. 162
Нестерова О. 357, 358
Никифоров М. В. 515
Николай Сербский,
Велимирович, свт. 262, 263
Ньюман Дж. Г., кардинал 629

О

Оксиюк М. Ф. (см.: Макарий
(Оксиюк), митр.) 200, 201
Орлов А. П. 29, 30, 165, 172,
245, 291, 334, 336, 478, 497
Орлов И. 265
Осборн Э. 123, 124
Остроумов А. 303, 324

П

Певницкий В. 26, 417
Пеликан Я. 27, 134
Периколи Ридольфини Ф. 73
Петр (Л'Юилье), архиеп. 496
Петр, еп. 195
Петров Н. 612
Петухов А., свящ. 10
Писарев Л. И., проф. 14, 15, 26,
51, 100, 111, 189, 205
Плотников В. В. 20, 117
Покровский А. И. 219
Покровский В. 133
Поленц М. 88
Полянский П. 198
Пономарев П. П. 130, 328, 329,
342, 359, 360, 442, 450, 462,
632, 697
Попов И. В., мч. 59, 175, 184,
193, 246, 311, 459, 502
Попов К. Д. 147, 153, 157, 158, 177
Порфирий (Попов),
архим. 299, 325
Поснов М. Э. 131, 226, 536, 633
Поспехов Д. 325
Прайс Р. 10
Преображенский П., прот. 58
Прохоров Г. В. 192
Пруне О. 178
Пюеш А. (Пюш Э.) 96, 312, 718

Р

Реверсов И. П. 17, 203
Робертс К. Г. 71

С

Савинский С. 202
Савицкий А. Л. 615
Сагарда А. И. 7, 75, 78, 81, 100,
101, 102, 103, 106, 111, 246,
249, 466, 503, 513, 514, 515,
604, 607

- Сагарда Н.И. 7, 15, 62, 65, 66,
159, 246, 249, 466, 503, 515,
604, 607–609
- Садов А. 64, 65, 303, 336, 481
- Самуилов В. 290, 490
- Саньяр Ф. 102, 168
- Селезнев Н. 554, 573, 576
- Сергий (Спасский),
архиеп. 350, 471
- Сидоров А.И. 8, 12, 14, 18, 19,
21–25, 37, 48, 55, 61, 73, 127,
128, 189, 251, 307, 319, 326,
369, 377, 409, 424, 425, 457,
485, 513, 514, 532, 539, 570,
591, 595, 649, 679
- Сильвестр (Малеванский),
архим. 61, 143
- Сильченков К. 93, 374
- Скаблланович М. 133, 134, 705
- Скворцев К. 25, 81, 187, 147, 154
- Скурат К. Е. 61
- Сладкопевцев П. 687
- Смирнов С. 144, 327
- Смит М. 124
- Снегирев В. 29, 30
- Соколов В. 347
- Соколов Л. 718
- Соколов П. 127
- Сольский С. 612
- Сони А. И. 393
- Спасский А. А. 16, 56, 173, 240,
242, 287, 295, 423, 465, 473,
474, 477, 493, 505, 525, 526,
554, 556, 683
- Спиридонов Д. 570, 578
- Суворов И. 319, 320
- Т**
- Терновский С. А. 582, 583, 586,
588, 632, 645
- Терновский Ф. А. 238, 632, 645
- Титов Ф. 184
- Тихомиров Д. 180
- Троицкий И. 683
- Троицкий М. М. 119, 139
- Туберовский А. 455
- Тьерри А. 325, 330, 340, 344, 415
- Тюленев В. М. 235, 277, 294,
490, 524
- У**
- Успенский Ф. И. 339
- Ф**
- Фабрициус Й. А. 536
- Файем Е. 96
- Фаррар Ф. В. 74, 84, 85, 86
- Федченков С. А. 55
- Фелтое Ч. 212, 253, 254, 259, 271
- Феодор (Поздеевский),
иеромон. 339
- Феодор (Юлаев),
иеромон. 421, 427, 432
- Феодосий (Олтаржевский),
архим. 642
- Ферберн Д. 444
- Фетисов Н. 379, 387, 388, 547,
548, 551–553, 564–567, 570,
572, 573, 575–578, 595–597,
715, 716
- Филарет (Гумилевский),
архиеп. 25, 98, 110, 186, 351,
374, 523, 524, 652
- Филарет Московский, свт. 254
- Филевский И. 133
- Флоровский Г., прот. 309, 318,
319, 350, 405, 448, 452, 453,
582, 598, 605, 606, 617, 713
- Фокин А. Р. 58, 59, 63 – 65
- Х**
- Хитров М. 158, 191
- Хосроев А. Л. 72, 282, 294
- Ц**
- Цветков П. 149, 666, 667

Ч

- Чадвик Г. 117
Чекановский А. 347, 455
Чернявский Н. Ф. 321
Четыркин В. В. 225, 228
Чистосердов Е. 53, 54

Ш

- Шёнборн К. 457
Шмеман А., прот. 633

- Штёлин О. 82, 86
Штернов Н. 197

Э

- Экземплярский В. 194

Ю

- Юнгеров П. А. 485, 486

**Современные авторы
(латинский алфавит)**

А

- Abramowski L. 349, 421, 572,
575, 596, 620, 633
Aland B. 71, 486
Aland K. 71, 486
Albert M. M. 290, 407
Alexander (Golitzin),
hieromonk 161
Altaner B. 364
Amslet O. 105
Apostolopoulou G. 118
Arens H. 338
Ashby G.W. 616
Ashwin-Siejkowski 21
Atiya A.S. 70, 77
Azema Y. 582

В

- Baltahasar H., Urs von 25, 26
Bardenhewer O. 87, 247, 254,
517
Bardy G. 25, 55, 76, 78, 81, 86,
135, 142, 188, 243, 465, 467,
468, 476–480, 511, 592
Barnes T. D. 279, 286
Bass P. 701
Batiffol P. 146
Bauer K. 583
Beck E. 705, 706

- Behr J. 20, 280, 512
Benoit A. 55
Bernier U. 48
Bethune-Baker J. F. 623
Beulay R. 710
Bienert W. A. 51, 205, 254, 358,
378, 478, 611
Blanc C. 372
Blum G. 714
Bohlig A. 698
Bouchet J. R. 412
Boularand E. 518
Bousset W. 78
Bouyer L. 698
Braaten C. E. 617
Brebis G. S. 621
Brehier L. 477
Brennecke H. 510
Brent A. 57
Briere M. 565, 566, 596
Brock M. 673, 688, 702, 706
Broudehoux J. P. 194
Bruns W. H. 406
Bunge G. 308
Burgess R. W. 527
Burghardt W. J. 310, 435, 435,
451
Burguiere P. 391

- Burns H. 300
Burns P. C. 337
Burns W. H. 273
Butler C. 307
- C**
Cadiou R. 30
Cairns D. 180
Camelot P. 22, 343
Canivet P. 681, 686, 720
Cantalamessa R. 61, 335
Carter R. 717
Chadwick H. 18, 117, 195, 439, 632
Chadwick O. 339
Charlier N. 382
Chene J. 420
Chesnut G. F. 315
Chesnut R. C. 621, 675
Clark E. A. 309
Cochrane Ch. N. 392
Coppa G. 337
Corbett J. 694
Cross F. I. 25
Crouzel H. 29, 38, 39, 43, 45, 49, 377, 612
Cullmann O. 33
- D**
D'Ales A. 57, 62, 63, 335, 633
Da Cruz Pontes J. M. 185
Daley B. E. 35, 438
Daly R. J. 403
Danielou J. 31, 116, 125, 335, 356, 613
Davids A. J. M. 701
Dawson D. 203
De Beer F. 333
De Durand G. M. 300, 382
De Labriolle 477
De Plinval 477
De Simone R. J. 63, 63, 336
Declerck Ed. J. H. 516
Deconinck J. 558
- Devreesse R. 349, 586, 598, 599
Dewart J. M. 601
Dienhard J. 496
Diepen H. M. 343, 424, 442, 630
Dodd C. H. 372
Dorival G. 484
Drewery B. 175
Drijvers H. J. W. 688–690
Driver G. R. 331
Du Manoir de Juaye H. 435, 627, 632
- E**
El-Khoury N. 706
Ermoni V. 568
Evetts B. 276, 306
Evieux P. 273, 300, 343, 381, 391, 406, 633
- F**
Favale A. 310
Feltoe Ch. L. 205, 207, 208, 211, 213, 214, 216, 218, 219, 221, 225, 227, 228, 231, 232, 234, 236, 237–239, 248, 250–254, 257, 259, 261, 262, 268, 270, 273
Festugiere A. 551, 717
Fiey J. 680
Flusin B. 682
Frend W. H. C. 332, 344
Funk F. X. 672
- G**
Gahbauer F. R. 422, 578
Gallay P. 264
Galtier P. 337, 338, 419, 601
Gavin F. 694
Gebremedhin E. 439, 441, 461
Geerard M. 253, 351, 415, 418
Geerling W. 338
Gehin P. 308
Gericke W. 497
Gidon O. 17, 77, 248

Glorieux P. 333
Gould G. 403
Grant R. M. 23, 74, 304
Greer F. 573, 597, 598, 602
Greer R. A. 388, 605
Gregg R. C. 501
Gribomont J. 700
Griggs C. W. 69, 220, 318
Grillmeier A. 7, 173, 310, 327,
333, 404, 440, 452, 509, 541,
546, 573, 600, 605
Gruber G. 32
Guerard O. 406
Guillaumont A. 401, 681, 698
Guillet J. 379, 613
Guinot J. M. 359

H

Halleux A. 617, 710
Hanson R. P. 477, 496, 498, 504,
507, 527
Hardy E. R. 70
Harl M. 484
Harmless W. 282
Harnack A. 52, 76, 545, 673
Hausherr I. 700, 709
Hay C. 605
Hayes E. R. 466
Hebart F. 452, 573
Hebensperger J. M. 304, 631
Hefele Ch. J. 219, 326, 329, 330,
342, 346, 478, 489, 504, 507
Henry R. 382
Hodgson L. 331
Hort F. J. A. 486
Houssiau A. 56, 334

I

Ishow H. 690

J

Jellicoe S. 484
Jouassard G. 351, 454, 630
Juaye H. 303

Jugie M. 388, 572, 596, 617
Juzek J. H. 604

K

Kannengiesser Ch. 24, 285, 561
Kelly J. N. D. 27, 141, 239, 379,
514, 609
Kerrigan A. 378, 380, 627
Khaled A. 179
Kihn H. 377, 599, 600
Kitchen R. A. 701
Koch G. 601, 616
Koonammakkal Th. 706
Kopecek Th. A. 501, 506
Kowalski A. 702
Kuhn R. 424

L

Labelle J. M. 625, 628
Labourt G. 691, 693
Labriolle P. 58
Ladner G. B. 181
Lampe G. W. H. 136, 327
Lavenant R. 709
Lawson J. 56
Le Boulluec A. 129
Lebon J. 344, 349, 672, 673
Lebreton J. 116, 234
Lee G. M. 71
Leiden C. E. 318
Leipoldt J. 627, 689
Leloir L. 708
Leroux J.-M. 719
Liebaert J. 304, 351, 432, 447,
448, 605, 629
Lietzmann H. 423
Lilla S. R. C. 76, 112
Lincoln B. 690
Loofs F. 327, 621
Loon H. 426, 430, 444
Lot-Borodine M. 188
Lubac H. 611
Luibheid C. 493
Luman J. R. 309

M

- Malley W. J. 391, 397, 398, 628
Mandac M. 616
Margerie B. 375, 381, 433, 627
Martikainen J. 707, 710
Martin A. 282, 290, 407
Maude M. M. 696
McGuckin J. 195
McKenzie J. L. 603
McNamara K. 597, 601
Mehat A. 76, 96
Metzger B. M. 125
Meunier B. 428, 459
Meyendorff J. 348, 420, 453, 458,
582
Mimouni S. L. 689
Moingt J. 59, 122
Molland E. 112
Mondesert C. P. 20, 23, 121, 310
Moreschini C. 57
Mortley P. 22
Muller C. D. G. 690
Munck J. 78
Munnich O. 484
Murphy F. X. 339
Murray R. 689, 690, 693, 701

N

- Nau F. 620
Nautin P. 106, 406
Neusner J. 693, 694
Newlands G. M. 336
Neymeyr U. 22
Nielsen J. T. 334
Nikiprowetzsky V. 72
Norelli E. 57
Norris F.N. 39
Norris R. 602
Nowark E. 604

O

- Olivier J. M. 560
Ortiz de Urbina I. 489, 690, 702,
703

- Osborn E. F. 108, 188, 191

P

- Palanque J. L. 477
Patterson L. G. 44
Pelikan J. 27, 134, 120, 396, 461
Pepin J. 118, 612
Pericoli Ridolfini F. 73
Pesch Ch. 623
Pettersen A. 156, 285
Plumpe J. J. 136
Polenz M. 88
Pouchet J.-R. 555
Prat F. 172
Prestige G. L. 511
Prunet O. 178
Puech A. 96, 517

Q

- Quasten J. 52, 87, 299, 364
Quatember F. 82

R

- Radford L. B. 52, 53
Rehrmann A. 426, 438, 454, 630
Reuss J. 364, 375
Richard M. 387, 572, 617, 671, 673
Ricken F. 501
Ritter A. M. 84
Roberts C. H. 71
Romanides John, prot. 510
Rucker I. 621
Rudolph K. 101, 226
Russell N. 432

S

- Sanders J. N. 365
Schnackenburg R. 166, 199
Schönborn Ch. 458
Schulte J. 668
Schwartz E. 517
Schwerdt P. K. 337
Scipioni L. I. 620, 621

Именной указатель. Современные авторы и исторические лица

Sellers R. V. 170, 456, 517, 521,
542, 515, 593, 600

Shäublin Chr. 380, 613

Simonetti M. 123, 375, 454, 492,
494, 503, 540, 592, 610, 614,
628, 630

Smith R. P. 375

Spanneut M. 537, 594

Staab K. 563

Stuiber A. 364

Sullivan F. A. 387, 598, 600

Swete H. 612

Szymusiak J. M. 283

T

Tetz H. 508

Trevijano R. 70

Tsirpanlis C. N. 166

Turner H. E. 457

U

Ullmann W. 541

Uthemann K. H. 390

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 5

Пролог. Основные этапы развития
доникийского богословия 13

Часть I АЛЕКСАНДРИЯ

НАЧАЛО АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ ШКОЛЫ:
ПАНТЕН. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ 69

Глава I. Проблема возникновения
Александрийской школы 69
Личность Пантена 76

Глава II. Жизнь и творчество
Климента Александрийского 80
1. Жизненный путь Климента 80
2. Литературная деятельность Климента 86

Глава III. Миросозерцание
Климента Александрийского 111
1. Отношение Климента
к греческой философии 111
2. Подход Климента к Священному Писанию
и церковному Преданию 121
3. Экклесиология Климента 134
4. Проблема веры и знания у Климента 147
5. Учение о Боге. Триадология 160
6. Учение о Логосе, христология
и сотериология 164
7. Антропология и нравственное учение 177
8. Эсхатология 199

Заключение 203

Содержание

СВЯТОЙ ДИОНИСИЙ ВЕЛИКИЙ: ЖИЗНЬ И ТВОРЕНИЯ.....	205
1. Жизнь и церковное служение св. Дионисия	205
2. Литературная деятельность св. Дионисия	246
СВЯТИТЕЛЬ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ: ЖИЗНЬ И ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ	275
1. Ранний период жизни	275
2. Первый период архиерейского служения.....	279
3. Второй период архиерейского служения.....	289
СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: ЕГО ЖИЗНЬ, ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ И ТВОРЕНИЯ.....	299
Глава I. Жизнь и церковное служение св. Кирилла.....	299
1. Период жизни до архиепископства (375/380–412).....	299
2. Архиепископское служение св. Кирилла в период до несторианских споров (412–428).....	312
3. Борьба св. Кирилла за Православие (428–444).....	325
Глава II. Литературная деятельность св. Кирилла.....	351
1. Экзегетические творения.....	352
2. Догматико-полемические сочинения.....	381
3. Проповеди и послания.....	406
Глава III. Святитель Кирилл Александрийский как главный оппонент Нестория: его христология до Ефесского Собора.....	424
Заключение. Общая характеристика св. Кирилла как богослова и церковного мыслителя.....	446

**ЧАСТЬ II
АНТЮХИЯ**

СВЯТОЙ ЛУКИАН АНТЮХИЙСКИЙ И ЕГО УЧЕНИКИ (К предыстории Антиохийской школы).....	465
Глава I. Жизнь святого Лукиана	465
Глава II. Сочинения святого Лукиана	472
1. Символ веры.....	473
2. «Апология».....	478
3. Труд по текстологии Священного Писания	482
Глава III. Ученики святого Лукиана. Святой Лукиан и арианство	487
1. Евсевий Никомидийский.....	488
2. Астерий Софист	494
3. Прочие ученики святого Лукиана	502
4. Святой Лукиан и арианство	510
СВЯТИТЕЛЬ ЕВСТАФИЙ АНТЮХИЙСКИЙ	515
Глава I. Жизнь.....	515
Глава II. ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ св. Евстафия	529
Сочинение «Об Аэндорской чревоучительнице против Оригена, или Диагностик» (CPG 3350). Критика св. Евстафием экзегезы Оригена. Его собственные экзегетические принципы.....	530
Сочинения, сохранившиеся во фрагментах.....	536
ДИОДОР ТАРСКИЙ.....	547
Глава I. Жизнь.....	547
Глава II. ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ	557
Глава III. ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ Диодора	572

Содержание

БЛАЖЕННЫЙ ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ: АРХИПАСТЫРЬ, МОНАХ, БОГОСЛОВ. ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В ИСТОРИИ ДРЕВНЕХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ И ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ	581
Глава I. Жизнь, церковное служение и место в истории православного богословия блаженного Феодорита	582
1. Жизнь блж. Феодорита до епископства	582
2. Блаженный Феодорит — архипастырь	587
3. Блаженный Феодорит и традиция антиохийского богословия	591
4. Блаженный Феодорит и христологические споры V века	616
5. Вопрос о блж. Феодорите в ходе спора о «трех главах». Пятый Вселенский Собор	648
Глава II. Блаженный Феодорит — церковный писатель. Его «История боголюбцев» и эпоха первоначального сирийского монашества	655
1. Литературная деятельность блаженного Феодорита	655
2. Золотой век древнесирийского аскетизма (начало IV — середина V века) и блаженный Феодорит	687
Указатель цитат из Священного Писания	726
Ветхий Завет	726
Новый Завет	726
Именной указатель	729
Древние авторы и исторические лица	729
Современные авторы и исторические лица	738
Современные авторы (латинский алфавит)	743

А. И. СИДОРОВ
**СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ
И ЦЕРКОВНЫЕ ДРЕВНОСТИ**

Том 3

АЛЕКСАНДРИЯ И АНТИОХИЯ

В ИСТОРИИ ЦЕРКОВНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И БОГОСЛОВИЯ

Художественное оформление

Е. В. Аксенова

Редактор

П. К. Доброцветов

Составление указателей

иеромон. Корнилий (Зайцев)

Исполнительный редактор

А. Н. Доброцветова

Корректоры

О. В. Грецова, Е. В. Рудницкая

Верстка

Г. Н. Шафигуллина

Подписано в печать 29.01.2013.

Формат 84x108/32. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Гарнитура «Петербург».

Печ. л. 23,5. Тираж 4 000 экз. Заказ 5604

Адрес издательства:

109012, г. Москва, ул. Никольская, д. 7/9, строение 6,

E-mail: syb-blag@yandex.ru, www.blagozvon.ru.

Отдел оптовых продаж:

109202, г. Москва, шоссе Фрезер, д. 17а,

телефон/факс: 8(495) 363-45-10.

Отпечатано с электронных носителей издательства:

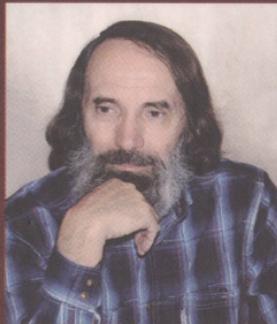
ОАО «Тверской полиграфический комбинат».

170024, г. Тверь, пр-т Ленина, д. 5.

Телефон: +7(4822) 44-52-03, 44-50-34,

телефон/факс +7(4822) 44-42-15.

E-mail: tpk@tverpk.ru; sales@tverpk.ru.



Любомудрие Климента Александрийского
было любомудрием церковным...

Свт. Дионисий Великий — кроткий архипастырь,
но стойкий борец за истину в вопросах веры...

Точность и верность основной богословской
интуиции свт. Кирилла Александрийского в том,
что он восставал против крайности антиохийцев —
соположения на одном онтологическом уровне
Божественной и человеческой природ Христа...

Диодор Тарсский же порой явно сбивался
с этого среднего пути св. Кирилла и всей
православной христологии...

Св. Лукиан является последней страницей
к предыстории Антиохийской школы, а собственно
история ее начинается со свт. Евстафия...

Значение же блж. Феодорита Кирского —
выходит далеко за пределы V века.

