

ПРОТОПРЕСВИТЕР ИОАНН МЕЙЕНДОРФ



ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА

Annotation

В этом томе собраны статьи известного историка Церкви, патролога и византиниста протопресвитера Иоанна Мейендорфа по богословию и патристике.

С некоторыми из них читатель знаком по уже изданным в России книгам о. Иоанна, но в таком объеме они впервые представлены русскому читателю и дают впечатляющую возможность судить о широте его научных интересов: многие прозрения, догадки, интуиции, принесшие ему заслуженную славу одного из лучших православных исследователей второй половины XX века и развитые им впоследствии в отдельные монографии, сначала были «заявлены» в статьях, отразивших точность и строгость аргументации и обширную эрудицию автора.

Два стремления, два убеждения неизменно присутствуют в работах о. Иоанна: уникальность православия как единственно истинного выражения христианской веры и желание пробиться к зашоренному европейскому сознанию во имя диалога между Востоком и Западом и преодоления разрыва между церквями, который автор считает катастрофической духовной и исторической ошибкой христианства.

Книга снабжена библиографическими отсылками к русским изданиям цитируемых авторов и необходимым справочным аппаратом.

Протопресвитер Иоанн Мейендорф

ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА: статьи по богословию

Для ученого нет истины там, где нет доказательства. Для богослова Бог вездесущ: Его нет лишь в том, что иллюзорно.

Протопр. Иоанн Мейендорф. «О литургическом восприятии пространства и времени»



Милости им в эпоху гонимых церквей, новых
возможностей для возрождения и роста Вс. Церкви.
Да поможет Вам Господь на пути служения
избранного Вами.

С любовью во Христе

Р

УДК 27–29 ББК 86.37 М 41

Рекомендовано к публикации Издательским Советом Русской Православной Церкви

ИС 12–217–1528

В оформлении переплета использована фреска «Евхаристия» работы Е. П. Озолиной в апсиде церкви Трех Святителей Свято–Владимирской духовной семинарии в Крестовде.

Мейендорф И., протопр.

М41 Пасхальная тайна : Статьи по богословию : [пер. с англ., фр.] / протопресвитер Иоанн Мейендорф ; сост. : И. В. Мамаладзе ; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. — М. : Эксмо : Православ. Св. — Тихонов гуманитар, ун–т, 2013. — 832 с. : ил. — (Религия. Сокровища православной мысли).

ISBN 978–5–699–64696–8 (Эксмо)

ISBN 978–5–7429–0787–9 (ПСТГУ)

УДК 27–29 ББК 86.37

© Мейендорф М. А., 1992

© Йост ван Россум, предисловие, 2013

© ПСТГУ, составление, оформление, 2013

© ООО «Издательство «Эксмо», 2013

ПОСЛЕДНИЙ РАЗ В РОССИИ

Протопресвитер Иоанн Мейендорф уже вошел в историю Православной Церкви как известнейший церковный ученый второй половины XX века, один из крупнейших историков Церкви и богословов нашего времени. Значение его творчества трудно переоценить, его жизнь и служение стали яркой страницей американского Православия. Но, может быть, эта высокая и общепризнанная оценка трудов и самой личности отца Иоанна прозвучит еще более убедительно, если будет дополнена живыми воспоминаниями о нем.

Мне посчастливилось ближе познакомиться с отцом Иоанном благодаря настойчивому благословию моего духовного отца, протоиерея Всеволода Шпиллера. Отец Иоанн прилетел в Москву и посетил Троице-Сергиеву Лавру. Это было осенью 1978-го или зимой 1979-го года. Я в это время учился в Московской духовной семинарии. Не могу вспомнить, каким образом я связался по телефону с отцом Всеволодом, но помню, как он сказал мне: «Завтра отец Иоанн Мейендорф будет в Лавре, найди возможность поговорить с ним, это будет для тебя важно». Я смутился, стал возражать: «Как я могу к нему подойти? Ему будет не до того, чтобы с семинаристами разговаривать». Но отец Всеволод твердо благословил меня исполнить послушание, и я на другой день пришел в лаврскую гостиницу, где остановился отец Иоанн. Он встретил меня очень радушно, как будто ждал меня. Наверное, отец Всеволод попросил его поговорить со мной. Он стал расспрашивать меня о моей жизни, о том, как я решил оставить научную работу в Академии наук, чтобы поступить в семинарию. После долгого разговора он благословил меня маленьким складнем и сказал, чтобы я передал его моей жене. Я ушел с чувством благодарности, радости от общения, но так и не понял, как это могло получиться, что великий отец Иоанн уделил мне столько времени и вообще проявил интерес к моей особе.

Прошло больше десяти лет. Отца Иоанна в это время не пускали в советскую Россию. Меня перевели уже в третий раз — теперь я служил в храме Святителя Николая в Кузнецях, в котором получил от отца Всеволода благословение на священство. Был конец мая 1992-го года. Только что, в марте, был зарегистрирован Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Правда, «Свято-Тихоновский» прибавилось к названию немного позже. Святейший Патриарх Алексий II согласился стать учредителем Богословского института, но с понятной опаской: что еще из этого выйдет? Первым нашим «выходом в свет» стала конференция, которую мы назвали — «Чтения в память протоиерея Всеволода Шпиллера», так как сознавали себя его учениками и думали, что Богословский институт будет продолжением его дела. Помещений подходящих у нас не было, денег для аренды зала — тоже, и мы решили провести наши Чтения в недавно открывшемся храме Святого Царевича Димитрия при Первой Градской больнице, где настоятелем был священник Аркадий Шатов (теперь — епископ Пантелеймон). Был назначен день открытия Чтений, все ждали, как-то готовились, и вдруг... во время всенощной под воскресенье прибегает в алтарь сторож и говорит: «Какой-то отец Иоанн Мейендорф просит отца Владимира к телефону». Тогда еще не было мобильных телефонов, и единственный храмовый телефон находился в сторожке. Я бегу бегом в сторожку: «Отец Иоанн! Здравствуйте». В ответ приглушенный голос: «Я в России, в Минске. Завтра буду в Москве. Чем могу быть вам полезен?» Конечно, я сразу пригласил его выступить на наших Чтениях.

Весь храм Царевича Димитрия был заставлен стульями и заполнен людьми. Отец Иоанн вспоминал свои встречи с отцом Всеволодом, очень хорошо говорил о нем. Потом мы попросили, чтобы он рассказал нам о Православии в Америке, прочитал бы еще две лекции. Он с готовностью соглашался. Узнав, что у нас выступает отец Иоанн, народ «повалил» отовсюду на наши Чтения. На второй день во время заседания раздался телефонный звонок, и нам сообщили, что через несколько минут к нам приедет сам Святейший Патриарх Алексий. Мы, конечно, его не приглашали, не было у нас дерзновения на это, да и не было

никакого вероятия, что он приедет, а тут вдруг он сам! Понятно, что ради отца Иоанна. Святейший Патриарх Алексий, приехав действительно через несколько минут после звонка, выступил на наших Чтениях, одобрил, благословил нашу инициативу открытия Богословского института, вспомнил добрым словом отца Всеволода и уехал. Случилось чудо: наш новоявленный «инститutiшко», придуманный несколькими «неуемными» молодыми (по хиротонии) священниками, не имевший никаких шансов на скорое признание в Церкви, теперь не только признан, но и явным образом во всеуслышание благословлен самим Святейшим Патриархом Алексием и отцом Иоанном Мейендорфом. С тех пор отца Иоанна мы стали называть «крестным отцом» нашего института. Так явно и чудесно действует Промысел Божий. Тогда стало ясно, почему отец Всеволод считал столь важным мое знакомство с отцом Иоанном.

В следующее воскресенье отец Иоанн возглавил Божественную литургию в храме Святителя Николая в Кузнецях, а потом вместе с матушкой Марией Алексеевной приехал к нам домой на обед в узком кругу священников–друзей. Он говорил нам, что собирается отказаться от должности декана в Свято-Владимирской семинарии и осенью, в сентябре обязательно приедет в Россию преподавать в Московской Духовной академии и у нас в Богословском институте. Говорил, что хочет всемерно участвовать в возрождении церковной жизни и духовного образования в России, будет издавать здесь все свои труды на русском языке.

Мы слушали, задавали вопросы. После кончины отца Всеволода и нашего старца иеромонаха Павла (Троицкого) мы чувствовали себя осиротевшими, а в тот момент казалось, что в лице отца Иоанна нам снова послан пастырь с богословским взглядом вселенского масштаба. Весь его облик являл духовное трезвение и удивительное благородство, в нем была та особенная простота, которая отличает настоящего аристократа: любой собеседник воспринимался им «на равных». В словах его не было ни малейшей фальши, превозношения, неискренности. Мы выросли в обстановке всеобщего страха, подозрительности, и, даже преодолев страх перед людьми, нам трудно избавиться от ощущения агрессии мирового зла, грозящей откуда–то опасности. Отсюда — труднопреодолимый пессимизм, депрессивное восприятие мира, какая–то «вселенская» тоска. На лице отца Иоанна, напротив, был виден свет внутренней духовной свободы, чуждой греховного страха, ему было присуще радостное спокойствие человека, обретшего Бога, Который есть Любовь, Истина и Жизнь.

Мы прощались ненадолго, до осени, а оказалось, что в этот раз у нас, в России, отец Иоанн прочитал свои последние лекции, преподавал нам свое духовное напутствие и вернулся в Канаду, чтобы совсем скоро завершить свой земной путь.

Протоиерей Владимир Воробьев, ректор ПСТГУ

ОТЕЦ ИОАНН МЕЙЕНДОРФ:

ЖИЗНЬ, ПОСВЯЩЕННАЯ НАУКЕ И СЛУЖЕНИЮ

ЦЕРКВИ

22 июня 1992 г. после непродолжительной болезни скончался протопресвитер Иоанн Мейендорф — это случилось в Канаде, куда он обычно приезжал на лето со своей семьей и с друзьями. К тому времени он только что покинул пост декана и преподавателя Свято-Владимирской Православной Богословской семинарии в Крествуде, штат Нью-Йорк, собираясь переехать в Принстон. В этом тихом университетском городке он надеялся обрести покой и свободное время, которое ему хотелось полностью посвятить исследованиям и подготовке работ. Кроме того, отец Иоанн планировал чаще ездить в Россию, чтобы преподавать и иметь возможность общения с людьми и с Русской Православной Церковью; за несколько месяцев до кончины он успел еще раз побывать там. Однако Господь распорядился иначе...

Барон Иоанн Феофилович Мейендорф родился 17 февраля 1926 г. в Нейи-сюр-Сэн, под Парижем, в семье, принадлежавшей к балтийскому дворянству; рос он в русской эмигрантской среде. «Русский Париж» в те годы был самозамкнутым миром; центром духовной жизни для этого мира был собор св. Александра Невского на рю Дарю, и Иван с самых ранних лет прислуживал там в алтаре. Среди этих юных алтарников был и Саша Шмеман, который впоследствии станет преподавателем и деканом Свято-Владимирской Православной Богословской семинарии в Нью-Йорке. Им обоим предстояла схожая, если можно так выразиться, церковная «карьера», но каждый из них реализовал ее по-своему. В 1944 г., завершив среднее образование, Иоанн поступил в Свято-Сергиевский Богословский институт. Параллельно он поступил еще и в Парижский университет (Сорбонну). Окончив учебу в Свято-Сергиевском институте, он стал преподавать там греческий язык и церковную историю, а в 1958 г. защитил в Сорбонне докторскую диссертацию по Григорию Паламе. Годом позже его рукоположили в священники — во вторую Неделю Великого поста, посвященную свт. Григорию Паламе, и в том же году он вместе с семьей (в 1950 г. он женился на Марии Алексеевне Можайской) переехал в Соединенные Штаты, где собирался работать преподавателем в Свято-Владимирской семинарии по приглашению своего друга о. Александра Шмемана, работавшего там с 1951 г. Многие коллеги из Свято-Сергиевского Института к тому времени уже переехали туда, и первым из них был о. Георгий Флоровский, впрочем, покинувший Свято-Владимирскую семинарию в 1955 г. по личным и административным причинам.

Отец Иоанн мог бы избрать и чисто академическую карьеру, но важнейшим его призванием было служение Церкви. Преподавание в Свято-Владимирской семинарии и пастырское служение в Церкви он рассматривал как свою главную обязанность. Впрочем, он не прекращал и академической деятельности. Отец Иоанн занимал кафедру византийской истории в Фордхэмском Университете в Нью-Йорке и помимо этого читал лекции в других учебных заведениях. Он участвовал в международных научных конференциях, продолжал заниматься исследовательской работой и писал. Кроме того, он деятельно участвовал в жизни Церкви как на местном, так и на международном уровне: он был членом комиссии «Вера и церковное устройство» во Всемирном Совете Церквей (ВСЦ), где с 1967 по 1976 г. исполнял обязанности председателя, а также вместе с о. Александром Шмеманом сыграл ведущую роль в создании автокефальной Православной Церкви в Америке. Томос об автокефалии был дан русской Митрополии Русской Матерью-Церковью в 1970 г. Исторически Русская Церковь была единственной православной церковью в Америке, а ее первыми членами были настоящие американцы — аборигены Аляски. Но с

самого начала к ней принадлежали и верующие диаспор (греки, арабы) — до того, как у них появились собственные «юрисдикции». Автокефалия учреждалась с целью восстановить изначальное каноническое единство Православной Церкви в этой стране. К сожалению, историческая реальность не всегда подчиняется каноническим принципам Церкви, а каноническое единство даже и по сей день остается в Америке не достигнутым...

Когда 13 декабря 1983 г. скончался о. Александр Шмеман, занимавший пост декана Свято-Владимирской семинарии с 1962 г., о. Иоанн был единодушно избран его преемником. Отец Иоанн воспринял избрание как крест, который нужно нести, поскольку сам он предпочитал исследовательскую и преподавательскую работу, а не хлопоты по практическим вопросам. Но, несмотря на это, он добросовестно исполнял административные обязанности наряду с академической деятельностью и с пастырским служением.

Одной из отличительных черт о. Иоанна как преподавателя и как автора научных работ была ясность стиля. Он никогда не был высокопарным или «благочестивым». Он обладал особым даром делать понятными сложные исторические и богословские вопросы. На лекциях он всегда предлагал задавать вопросы («Я хочу вопросов»). В годы, когда я учился в Семинарии (он тогда еще не был деканом), он часто приглашал студентов к себе домой, и мы вместе обсуждали любые темы: церковь, политику, культуру...

Проповеди о. Иоанна были сдержанными, и, давая духовные советы, он тоже всегда «крепко стоял на земле», не прибегая к благочестивому или богословскому жаргону. «Будь как ребенок», — сказал он одному человеку, спросившему его, как готовиться к исповеди.

Что меня еще поражало — это его интеллектуальная честность. Он с готовностью воспринимал критику, если она была обоснована. Я помню, как однажды он говорил об о. Иоанне Романидисе, раскритиковавшем его книгу о Паламе в двух пространных статьях, — что тот в некоторых вопросах был прав. Например, Романидис был не согласен с тем, что автор охарактеризовал Варлаама Калабрийского, первого противника Григория Паламы, как «номиналиста», и о. Иоанн согласился с ним.

Отец Иоанн всю свою жизнь проработал рука об руку с о. Александром Шмеманом — они были друзьями с раннего детства. У них было одинаковое отношение к богословию, унаследованное в основном от преподавателей Парижского Свято-Сергиевского института — в частности, от о. Киприана Керна и о. Николая Афанасьева. Их несхоластический подход к богословию, повышенное внимание к литургии — и в особенности к Евхаристии как средоточию жизни Церкви, — все это наложило свой отпечаток на богословские работы и о. Иоанна, и о. Александра. Но каждый из друзей пошел по своему особому пути. Отец Иоанн был ученым, а о. Александр — скорее человеком интуиции. Когда читаешь «Дневники» о. Александра [\[1\]](#), поражаешься, что он упоминает о своем друге не очень часто, а когда упоминает, то кажется, будто не хватает той самой теплоты, с которой о. Александр говорит о других близких людях. Я не могу найти этому объяснения. Кажется, что оба волей жизненных обстоятельств были вынуждены уделять время собственным обязанностям и сферам интересов. Отец Иоанн был больше связан с наукой, чем о. Александр, хотя никогда не писал чисто из академического интереса: центральной темой его сочинений всегда была Церковь и ее духовные корни. Одно можно сказать наверняка: они, без сомнения, уважали друг друга, и я сам видел, как был взволнован о. Иоанн сразу после кончины о. Александра. Духовное родство этих двух людей проявилось даже в последних словах, сказанных о. Иоанном перед смертью: «Евхаристия, Евхаристия...

Свт. Григорий Палама и исихазм

В 1959 г. докторская диссертация о. Иоанна была опубликована по-французски^[2]. Выход в свет этой книги ознаменовал начало его академической карьеры. Книга о. Иоанна внесла значительный вклад в возрождение интереса к византийскому богослову, чье наследие в годы так называемого «западного пленения» — если воспользоваться широко известным выражением о. Георгия Флоровского — в православном академическом богословии воспринималось в той или иной степени пренебрежительно. Возобновление интереса к свт. Григорию Паламе началось уже в начале XX в., с исследований Григория Папамихаила (1911), Василия Кривошеина (1936) и Думитру Станилоэ (1938). Во Франции возрождение интереса к Паламе началось в 20–30-е гг. XX столетия публикациями католических богословов Мартэна Жюжи и Себастьяна Гишардана, написанных, впрочем, в весьма полемическом и неотомистском ключе. Это был именно возобновившийся интерес, поскольку Палама уже был известен — и на него нападали — в католической богословской среде XVI — XVII вв. Петавиус (1583–1652) называл концепцию византийского богослова «нелепыми догмами». Именно в ответ на эти полемические западные сочинения, представлявшие и критиковавшие богословие Паламы с неотомистской точки зрения, о паламитском богословии писал Владимир Лосский.

Мне очень жаль, что я никогда не спрашивал о. Иоанна, почему он выбрал Григория Паламу в качестве темы своей докторской диссертации. Как мы уже отмечали, когда о. Иоанн взялся за свой академический труд, значение этого византийского богослова уже начинали осознавать. Более того, его преподаватель патристики в Свято-Сергиевском институте, о. Киприан Керн, написал к тому времени докторскую диссертацию по Паламе — «Антропология св. Григория Паламы», которая была опубликована в 1950 г. Кто-то мог бы объяснить выбор о. Иоанна чисто интеллектуальным любопытством. Однако если сравнивать его подход к изучению Паламы с подходом Лосского, то становится ясно, что здесь кроется более глубокая причина. Подход Лосского может быть назван «концептуальным» — ему пришлось отвечать на критику томистских богословов, которые не могли принять паламитского понятия «нетварной благодати» и реального, а не номинального различия в Боге между «сущностью» и «энергиями». Подход о. Иоанна был иным. Прежде всего, его исследование Паламы было *историческим*. Первая часть посвящена жизнеописанию Паламы и исторической последовательности «исихастских споров».

Вторая часть, посвященная богословской мысли святителя Григория, начинается с исследования духовности исихастского движения и понятий «богопознание» и «благодать» в этом контексте. И только в предпоследней главе книги, весьма красноречиво озаглавленной «Экзистенциальное богословие» («Une théologie existentielle»), он добирается собственно до богословия Паламы, до того, что он время от времени называет «паламизмом» — до различия между божественной сущностью, или природой, и божественными энергиями. Для Лосского точкой отсчета в богословской мысли Паламы было богословие Троицы. Он писал о Паламе с позиции догматиста. Мейендорф же, напротив, в качестве отправной точки избрал исихастские споры. Главным в этих спорах была вера в обожение человека, ставшее возможным благодаря Воплощению Сына Божия. Мейендорф называет мистику исихастов *une mystique de l'Incarnation* (мистика Воплощения)^[3]. Оба эти подхода не исключают друг друга. Лосский тоже подчеркивал, что православие не противопоставляет мистику и богословие, как показывает название его первого богословского труда «Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient» («Очерк мистического богословия Восточной Церкви»), а Мейендорф, в свою очередь, объясняет, что богословие Паламы связано с тайной Святой Троицы. Он разъясняет, что «божественные энергии» — это не безличные божественные «силы», как в неоплатонизме, но что Бог присутствует в них во всей Своей целостности — т. е. как Троица, как три

Божественные Личности. Но подходы Лосского и Мейендорфа различаются в силу избранного ими контекста. Я помню, как о. Иоанн говорил: «Книга Лосского по мистическому богословию блестяща, но мое единственное замечание в том, что он не начал с Боговоплощения, которое лежит в основании всей христианской мистики. Вместо этого Лосский начинает с Псевдо-Дионисия и с апофатического богословия...»

Определив Боговоплощение как точку отсчета в паламитском богословии, Мейендорф поместил богословие поборника исихазма в церковный и таинственный контекст. Это особенно заметно по гомилиям Паламы, которые следует изучать отдельно от его полемических сочинений. Но и в полемических творениях Палама тоже говорит о Крещении и о благодати Святого Причащения. Мейендорф подчеркивает, что богословие византийских «гуманистов» (интеллектуалов и философов), критиковавших паламитское богословие, в действительности явилось выпадом против таинственной жизни Церкви и против таинственного реализма. Мне думается, что здесь кроется истинная причина интереса о. Иоанна к паламитскому богословию. Тут было нечто большее, чем интеллектуальным и академическим интерес: это касалось его собственной глубинной связи с Церковью, его церковности. Исихастский спор был для Церкви ключевым моментом, так как нападению подверглись ее глубинные основы, поскольку целью каждого христианина и члена Церкви является единство с Богом, или обожение, подаваемое в первую очередь в таинственной и литургической жизни Церкви. Именно это о. Иоанн хотел выразить, когда характеризовал богословие Варлаама как «номинализм». В научном смысле, как мы уже сказали, здесь можно было бы внести уточнения, так как следует задаться вопросом, насколько категории западной схоластики — такие, как «номинализм», — могут быть применимы к византийскому богословию. Но при этом остается очевидным то, что имел в виду Мейендорф: противниками Паламы была поставлена под сомнение сущность Церкви как «жизни во Христе», т. е. ее таинственная и духовная реальность, а вместе с этим — все богословие как выражение этого живого опыта Церкви, а не как формулирование схоластической «системы».

Отец Иоанн оставил нам важный синтез византийского богословия и истории. Как педагог, как истинный *дидакал*, он передал в первую очередь видение самой сути тех исторических и богословских тем, о которых он писал. Читая его, всегда замечаешь видение «позади» текста. В некоторых деталях его можно и поправить — как это и делалось, — и он первым соглашался с критикой, когда она была справедлива. Еще один пример: объяснение влияния Псевдо-Дионисия на Паламу, которое дал о. Иоанн. Он использовал термин «христологический корректив» (*correctif christologique*), который означает, что Палама истолковал Псевдо-Дионисия по-своему, чтобы обосновать свое учение о Воплощении как основе исихастской духовности[4]. Отец Иоанн рассматривал *Corpus Areopagiticum* как текст, скомпрометированный философией неоплатонизма. Верно, что такая интерпретация стала традиционной в западной науке, и поэтому позиция о. Иоанна на этот счет подверглась строгой критике со стороны православных богословов (Иоанна Романидиса и Александра Голицына), желавших избавить автора *Corpus'a* от подозрений в неоплатоническом влиянии. Как бы то ни было, о. Иоанн не переменял своего мнения в этом отношении. До сих пор связь между византийским богословием и греческой философией остается самым интересным дискуссионным вопросом... Замечание о. Иоанна о том, что западное богословие было более эллинизированным, чем византийское, из-за влияния на схоластику Аристотеля, весьма здраво:

«Греческая по своему языку и культуре, Византия заняла наиболее отрицательную позицию по отношению к греческой философии, чем это когда-либо делал Запад. В преддверии того исторического периода, когда Запад обратился к философии древних и вступил в великую эпоху схоластики, Византийская церковь официально отвергла всякую мысль о новом синтезе между греческим духом и христианством... Этот факт поставил перед Западом задачу стать более греческим, чем он был...»[5].

В своем историческом подходе к изучению свт. Григория Паламы о. Иоанн Мейендорф шел по стопам о. Георгия Флоровского. На самом деле о. Иоанн никогда не был его студентом в формальном смысле слова, так как в годы его обучения в Свято-Сергиевском институте кафедру патрологии занимал о. Киприан Керн. Он же был автором докторской диссертации по Паламе и, вероятно, повлиял на то, что о. Иоанн стал заниматься исследованиями в этой сфере. Более того, о. Георгий Флоровский даже и не писал много о Паламе. Но, с другой стороны, нет сомнения в том, что о. Иоанн был знаком с трудами Флоровского и во время работы над диссертацией явно находился под влиянием его концепции «неопатристического синтеза», которая была антиподом другого богословского направления в Свято-Сергиевском институте — богословия о. Сергия Булгакова и русской софиологии. И хотя в богословских трудах о. Георгия Флоровского никогда не содержалось прямых выпадов против о. Сергия Булгакова, все же очевидно, что они являются критическим ответом на софиологию. Подобным образом и о. Иоанн Мейендорф отметил глубокое отличие между богословием Паламы и русской софиологией — в частности, софиологией о. Сергия Булгакова. В своей книге о Паламе он прямо говорит о том, что божественные энергии — не булгаковская София^[6]. Статья об иконографии Божественной Премудрости и еще одна статья на эту же тему, опубликованная в «Dumbarton Oaks Papers», демонстрируют интерес о. Иоанна к этой проблеме^[7].

Христология: персонализм и христоцентризм

Две основные темы богословия о. Иоанна Мейендорфа — персонализм и христоцентризм. Эти темы мы встречаем уже в его исследовании по Паламе. Отец Иоанн поясняет в первую очередь, что «божественные энергии», о которых говорит исихастский богослов, — это проявления личного Бога. Бог не сводится к безличной сущности, или природе, и по этой причине Он превосходит Свою природу. Во-вторых, представляя богословие Паламы, о. Иоанн сосредоточивает внимание на Христе и на тайне Боговоплощения. Две эти темы — персонализм и христоцентризм — позднее получают развитие в работах о. Иоанна по христологии — прежде всего, в его книге «Христос в византийском богословии»^[8], а также в работе об историческом контексте и ходе христологических споров «Единство империи и разделения христиан»^[9]. Позднее он вернется к этой проблеме в большой статье, озаглавленной «Человечество Христа: пасхальная тайна»^[10]. В преимущественном внимании к христологии, а не к пневматологии мы можем заметить еще одно сходство с подходом к богословию у о. Георгия Флоровского. Это говорит о том, что о. Георгий был главным богословским наставником о. Иоанна Мейендорфа. Отец Иоанн соглашался с введенным о. Георгием понятием «богословие фактов» как специфической характеристики христианства^[11]. Богословская рефлексия должна отталкиваться от своей глубинной основы: Божественного откровения, данного в воплощении Христа и в домостроительстве Спасения. Я помню, что в своих духовных наставлениях о. Иоанн подчеркивал важность чтения Евангелия — ведь «мы должны узнать, кто есть Христос, прежде чем Ему молиться».

В книге «Христос в византийском богословии» о. Иоанн использует термин Флоровского «ассимметричная христология», чтобы охарактеризовать богословие свт. Кирилла Александрийского и то, что на Западе получило название «неохалкидонизм». Термин «ассимметричная» означает, что человеческая природа Христа не имела своей собственной ипостаси или личности, а принадлежала Божественному Логосу, воплотившемуся Второму Лицу Святой Троицы. Субъектом всех действий Христа, включая и человеческие — такие, как страдание и смерть, — является Божественный Логос. Это богословие было подтверждено на Пятом Вселенском соборе в Константинополе в 553 г. Западные богословы называли его «неохалкидонизмом», поскольку понятие «теопасхизм» — т. е. учение о том, что «Бог пострадал плотью», — внушало им подозрения, они отождествляли его с монофизитством. Впрочем, о. Иоанн объясняет, что это учение не означает, что «Бог умер» в Своей божественной природе, но что Он умер в Своей человеческой природе и что, следовательно, есть соответствующая халкидонскому и православному пониманию форма «теопасхизма». Более того, из деяний Халкидонского собора явствует, что из всех святых отцов свт. Кирилл Александрийский на этом соборе обладал наибольшим авторитетом. Как и о. Георгий Флоровский, о. Иоанн подчеркивает, что в этом пункте богословие так называемых «монофизитов» ближе к православному, чем богословие западное, более приверженное антиохийской христологии. Как и о. Георгий, о. Иоанн подчеркивал, что следует делать различие между «евтихианством», или крайним монофизитством (которое учит, что человеческая природа Христа была полностью поглощена Его божественностью), и монофизитством как таковым, которое признает присутствие реального человечества во Христе.

Выполненный о. Иоанном синтез святоотеческой и византийской христологии и в самом деле весьма сильно обязан исследованиям о. Георгия Флоровского по этой теме. Выражение «единство субъекта» во Христе — тема, постоянно встречающаяся в книге о. Иоанна по византийской христологии, — уже использовалось прежде о. Георгием. Только в статье «Человечество Христа: пасхальная тайна» о. Иоанн более отчетливо излагает собственный вклад в богословие Боговоплощения, подчеркивая присущую человеческой природе Христа подверженность тлению и смерти. У прп. Максима Исповедника и у прп.

Иоанна Дамаскина есть тексты, убеждающие в том, что обожение человеческой природы Христа начинается уже в момент Воплощения. Отец Георгий, явно под влиянием этих текстов, писал даже, что человеческая природа, воспринятая Сыном Божиим, была нетленной человеческой природой Адама в раю, до грехопадения прародителей. Отец Иоанн, напротив, подчеркнул, что Христос воспринял нашу падшую и подверженную тлению человеческую природу с тем, чтобы спасти ее, и что ее обожение и неподвластность тлению начинаются только со смерти Христа на Кресте. И чтобы описать тайну Воплощения о. Иоанн использовал выражение «пасхальная тайна»: через смерть и воскресение Христа Его человеческая природа «перешла» от тления к нетлению, от смерти к жизни. Отец Иоанн Мейендорф критиковал о. Георгия Флоровского, а также Владимира Лосского за то, что те игнорировали «временной фактор», и за мысль, что обожение человеческой природы Христа началось еще до Его смерти и воскресения. Я помню горячие споры на этот счет в Свято-Владимирской семинарии, так как студенты на занятиях у профессора догматики о. Фомы Хопко больше привыкли к пониманию христологии, характерному для Флоровского.

С этим связана особая проблема «свободной воли» Христа. Богословской аксиомой является утверждение о том, что история спасения строится на свободной воле Бога. Отец Георгий Флоровский использовал это понятие свободной Божественной воли, чтобы объяснить, что Христос смог испытать настоящую смерть на Кресте, несмотря на нетленность Своей человеческой природы — райской человеческой природы Адама, не знавшей грехопадения. Христос смог претерпеть смерть в силу Своей собственной свободной воли. Отец Иоанн Мейендорф, напротив, подчеркивал, что эта свобода Бога связана с актом Воплощения. Христос добровольно воспринял нашу падшую природу. Но сделав это, он добровольно воспринял и «неизбежности», или законы падшей человеческой природы, которые включают в себя и смертность. Иными словами, на вопрос «Был ли Христос вынужден умереть?» можно ответить и «да», и «нет». «Да» — поскольку Он взял на Себя законы падшей человеческой природы, и Ему пришлось подчиниться этим законам, чтобы спасти эту самую природу. «Нет» — потому что Он добровольно принял на себя неизбежные последствия законов человеческой природы. Особая проблема — в неведении Христа, с которым мы встречаемся в Евангелии (Мк. 13:32). Это неведение не может быть просто объяснено как «акт» Его человеческой природы. Ее «субъект» — опять же Божественная Ипостась, т. е. Божественный Логос, Второе Лицо Святой Троицы. По этому поводу (о неведении Христа) свт. Кирилл Александрийский высказывался яснее, чем более поздние византийские богословы, которые будут объяснять неведение Христа скорее как «педагогическую хитрость», призванную открыть Его подлинное человечество^[12]. Мейендорф подчеркивает, что это неведение Христа было подлинным неведением, добровольно воспринятое и понесенное Божественным Логосом. Оно остается тайной и выходит за пределы нашего человеческого разумения, как и весь акт Боговоплощения.

Еще одной темой рассуждений о. Иоанна о христологии была *Личность*, или Ипостась. Понятие свободы связано с понятием Личности. Говоря о христологии Леонтия Иерусалимского, о. Иоанн Мейендорф объясняет, что это — характерная черта ипостаси, или личности, — быть «открытой». Бог — не «пленник Своей природы», замкнутый Сам в Себе. Следовательно, «Бог способен личностно и свободно воспринять истинную человеческую природу, оставаясь при этом Богом, природа которого совершенно трансцендентна»^[13]. Эта открытость ипостаси Христа объясняет то, что Его человеческая природа была способна расти и развиваться, как это видно в Евангелии (Лк. 2:52). Отец Иоанн развивал это динамичное понимание ипостаси в своих рассуждениях о Церкви и Евхаристии. Он ввел термин *Евхаристическая христология*. Тело Христово постоянно достраивается и, следовательно, растет, так как Церковь продолжает пополняться новыми членами, приступающими ко Святому Причащению. Евхаристическая экклезиология (термин, использованный о. Николаем Афанасьевым) подразумевает Евхаристическую христологию.

Отец Иоанн Мейендорф как историк

Среди многочисленных публикаций о. Иоанна на исторические темы, связанные с Церковью и с богословием, совершенно особое место занимают две его исторические монографии «Единство Империи и разделения христиан» (см. выше) и «Византия и Московская Русь»^[14]. Эти две книги могут быть расценены как историческое дополнение к исследованиям по Паламе и по христологии. Значение первой из этих двух книг заключается в том, что она посвящена проблеме, затрагивавшейся также и в западных работах по церковной истории (периоду от Халкидонского собора до VII в. — т. е. до Шестого Вселенского собора в Константинополе 680–681 гг.), но на сей раз рассмотренной с православной точки зрения. Отец Иоанн указывает, что универсалистские притязания папства, опиравшиеся на положение о верховенстве апостола Петра, в тот период еще не имели никаких практических последствий и что римский епископ тогда даже еще не обладал статусом «Западного патриарха», так как Западная церковь никогда не собиралась на Вселенский собор, который представлял бы всю «Западную Церковь» в целом. Далее, с православной точки зрения было рассмотрено богословское значение Пятого Вселенского собора. На Западе этот собор часто воспринимают как скрыто-монофизитский. Отец Иоанн показывает, что осуждение «Трех Глав» не подразумевало отвержения антиохийской школы как таковой и что Церковь продолжала признавать богословское значение этой школы с ее акцентом на истории спасения и, следовательно, на человечестве Христа.

Работа «Византия и Московская Русь» посвящена политической, культурной и духовной ситуации в Византийской империи в XIV в. и особому влиянию Византийской цивилизации и политики на Русь в этот период. Центральная тема работы — роль исихастского движения в Византии и его связь с Русью. Победа Паламы и его последователей — «не просто победа группы отшельников, которые стремились следовать особой духовной традиции в глуши на Афоне: исход конфликта predetermined позицию и принципы Византийской церкви в целом»^[15]. Византийская церковная политика сказалась на севере русских земель, где монастыри, духовное искусство и литература достигли расцвета, невиданного на юге и западе Руси. Великое возрождение искусства (Феофан Грек и Андрей Рублев) связано с исихастским движением, вдохновлявшим монашескую среду вокруг преподобного Сергия. Киприан, «митрополит Киевский и всея Руси» (вторая половина XIV в.) проповедовал против монастырского владения феодальными вотчинами (спор на эту тему между иосифлянами и нестяжателями в XVI в. достигнет своего апогея). Вера во вселенский характер империи и власть ее императора, поощряемая константинопольскими патриархами-исихастами, имела на Русь огромное влияние. Русские осознавали свою принадлежность к культуре Византийской империи, даже после избрания митрополита Ионы (1480), когда Московская церковь стала *de facto* национальной Церковью.

Отец Иоанн Мейендорф как человек Церкви

Отец Иоанн был не просто ученым, погруженным в свои богословские и исторические штудии — ему был присущ живой интерес к жизни современной Церкви, он чувствовал свою ответственность за нее. Он был активным членом ВСЦ и на протяжении двадцати лет (1965–1985) редактировал журнал Православной Церкви в Америке «The Orthodox Church», где в каждом номере вел редакторскую колонку, комментируя проблемы, касающиеся Церкви и современного мира. Эти передовицы были собраны и опубликованы Свято-Владимирской семинарией в двух книгах — «Взгляд на единство»^[16] и «Свидетельство миру»^[17]. Жанр требовал от автора краткости и точности. Отец Иоанн как нельзя лучше соответствовал этим требованиям, так как его собственный стиль всегда отличала точность и умение высказаться по существу вопроса.

Некоторые колонки были посвящены *экуменизму*. Отец Иоанн четко различает «здоровый экуменизм» и «ложный экуменизм». Участие Православной Церкви в экуменическом движении не означало «идти на компромиссы»: «Безусловно, не может быть истинного христианского единства вне Православия: непрерывная органическая традиция единого христианства в своем подлинном виде сохранена Православной Церковью»^[18]. Но это утверждение не означает «замкнутого фанатизма»: православные должны быть открыты тому, что есть подлинного и «православного» в западной традиции. Отец Иоанн признает, что «православные Церкви не могут полностью отождествить себя с Советом Церквей. Это создает постоянное напряжение, которое болезненно как для православных, так и для протестантов»^[19]. В те дни особенно злободневным вопросом в Англиканской Церкви было рукоположение женщин. Для православных богословов это было новой темой, дотоле ни разу не поднимавшейся. В поисках духовных и психологических причин потребности в рукоположении женщин священники о. Иоанн пришел к выводу о клерикальном подходе к пастырскому служению в Церкви, когда рукоположение воспринимается как «привилегия», в которой женщине отказано. И он с удивлением спрашивает: «А как насчет ужасного духовного риска, сопряженного с рукоположением?.. Стоит задуматься, может, именно это как раз привилегия для женщины — не быть допущенной к профессии, к которой Бог в тайне Своего промысла призывает мужчин и которую столь многие из них принимают, не думая обо всех последствиях!»^[20].

Что касается диалога с Римо-Католической Церковью, то о. Иоанн считал, что проблема первенства папы как абсолютной власти над всей Церковью и есть самое большое препятствие к воссоединению: «Православие и римский католицизм в определенном смысле действительно являются «церквами-сестрами». Но именно потому, что у них так много общего в традиции, восходящей к апостолам, святым отцам и первым соборам, они не могут воссоединиться по-скорому. Вот почему богословский диалог неизбежен... Подавляющая роль «полной власти» (*plena potestas*), принадлежащей в Римской Церкви папе, остается очевидным камнем преткновения...»^[21].

В экуменическом диалоге о. Иоанн Мейендорф видел особую миссию Православия на Западе, особенно в Америке. Большинство представителей православной Церкви в ВСЦ были родом из коммунистических стран, и они были вынуждены оставаться «политкорректными» с точки зрения своих правительств.

Им приходилось выступать с критическими и политическими заявлениями в адрес США и стран Запада, чтобы угодить своим политическим лидерам, они были вынуждены молчать о положении Церкви и христиан в их собственных странах или даже лгать, публично отрицая преследование Церкви и христиан в собственном государстве. Кроме того, их участие в экуменическом движении давало им возможность получить моральную и финансовую поддержку со стороны протестантской и католической Церквей. Отец

Иоанн подчеркивал, что православные в Америке имеют то преимущество, что они свободны: «Мы свободны. Мы не зависим оттого, враждебно или дружественно к нам настроены политические власти. Мы не зависим от ВСЦ финансово. Фактически мы — единственный свободный православный голос среди них... У нас есть возможность, а потому это наш долг — нести свидетельство о динамичной, миссионерской и вселенской природе Православия, делать то, чего не могут делать «матери–церкви», борющиеся за выживание»[22]. После кончины о. Иоанна политическая ситуация в бывших коммунистических странах изменилась, но сказанное им не утратило своего значения. Напряжение между церковью и государством, между Царствием Божиим и лежащем во грехе миром будет сохраняться. В своих замечаниях об отношениях между *церковью* и *политикой* о. Мейендорф утверждал, что «в крайних ситуациях, когда государство (например, тоталитарное) требует, чтобы граждане совершали то, что христиане считают преступлением, человек может и должен проявить неповиновение»[23].

В своих передовицах о. Иоанн рассматривал моральные и социальные вопросы, разделявшие американское общество в то время (да и сейчас) — в частности, проблему абортов. Говоря об этом, он предельно четок; он пишет, что «аборт — это убийство и поэтому является очень тяжким грехом, так как убийство — это всегда зло». Но, добавляет он, «давайте не будем упрощать проблему. Иногда приходится делать жуткий выбор между прерыванием жизни ребенка или согласием со смертью матери. Православная Церковь никогда не говорила, что жизни ребенка всегда нужно отдавать предпочтение. Подобным образом она также может рассудить, что убийство с целью самозащиты или защиты других, чья жизнь явно находится под угрозой, может рассматриваться как зло меньшее, чем пассивность или непотворение. Вот почему Церковь никогда не одобряла полного пацифизма. Но она всегда считает убийство — любое убийство — злом и грехом, в котором человек — даже солдат, убивающий на войне, — должен каяться, даже если это убийство было совершено как меньшее из зол — например, чтобы спасти жизни других. Самое трагичное в нынешней легализации абортов — полное безразличие к священности человеческой жизни и сознательное поощрение безответственного эгоизма. Православные христиане должны противиться легализации абортов любой ценой»[24].

Отец Иоанн Мейендорф был особо обеспокоен каноническим статусом церкви, к которой он принадлежал. Когда он приехал в Америку, эта церковь, приобретая независимость от матери–церкви в 1921 г., называлась «Русской Митрополией». Как и о. Александр Шмеман, он видел необходимость, а также возможность учредить в этой стране одну поместную Церковь, которая уже больше не будет зависеть от какой-то из европейских матерей–церквей, обладая канонической независимостью (*автокефалией*). Отец Иоанн поясняет, что Митрополия изначально была учреждена как Американская Церковь, так как первыми членами этой церкви были аборигены Аляски, молящиеся на собственном языке, и что уже в 1906 г. архиепископ Тихон, будущий патриарх Московский, представил церковным властям России проект поместной Православной Церкви в Америке. «Русская Церковь заложила основы американского православия, подразумевающие поместный, территориальный и многонациональный характер Американской Церкви, и это — единственная твердая почва ее каноничности»[25]. Отец Иоанн обсуждает вопрос, почему каноническое единство Церкви так важно. Как-то раз его спросили: «Почему ваши люди продолжают так настаивать на административном и каноническом единстве православных юрисдикций в Америке? Разве Православная Церковь уже не едина в вере и таинствах? Почему бы не удовлетвориться этим духовным единством? Почему бы не удовлетвориться *status quo* — сосуществованием нескольких юрисдикций?» Отец Иоанн ответил, что Церковь не может выполнять свою миссионерскую задачу (провозглашать истину Православия на всей территории, где она находится), если она разделена на несколько этнических юрисдикций, преследующих свои собственные интересы. Члены Церкви должны принадлежать не к «церкви их собственного выбора», но к «Единой Истинной Церкви»[26]. Каноническая традиция воспрещает существование параллельных юрисдикций в пределах

одной территории. Таким образом, говорит о. Иоанн, каноническое единство — это не возможность или выбор, который мы можем сделать, а норма, установленная канонической традицией Церкви.

Здесь неуместно вдаваться во все подробности учреждения в 1970 г. «Православной Церкви в Америке» (ПЦА) Московским Патриархатом после десятилетия дискуссий между руководителями Церкви в Митрополии (от чьего лица выступали о. Иоанн Мейендорф и о. Александр Шмеман) и представителями Московской Патриархии, возглавляемыми митрополитом Никодимом (Ротовым). Широко известен тот факт, что автокефалия Православной Церкви в Америке (ПЦА) не признается большинством материнских церквей в Европе — в первую очередь, Константинопольским патриархатом. Отец Иоанн Мейендорф и отец Александр Шмеман мечтали о том, что автокефальная Православная Церковь в Америке «когда-нибудь воссоединится со всеми теми православными христианами, которые хотят быть просто православными в Америке, с абсолютной свободой для всех них в сохранении языка, народных обычаев, практик и т. д.»^[27]. В конце своей жизни, впрочем, о. Иоанн вынужден был признать, что эта мечта не осуществилась. В статье, опубликованной за год до смерти, — «Православное единство в Америке: новое начало?» — он объяснял, что «общая, полностью независимая Церковь для всех американцев, как существующая ПЦА, требует всеправославного согласия, которого пока еще нет». Поэтому он предлагает альтернативное решение: «Почему бы не подумать об «объединенной Православной Церкви в Америке», канонически подчиняющейся синоду из всех ее правящих епископов, избирающих собственного председателя и подтверждающих выборы епископов, чтобы при этом все же экзарх от Вселенского Патриархата исполнял контролирующие функции и координировал их деятельность?»^[28]. Несмотря на критический настрой в отношении Вселенского Патриархата и его роли в тот период (поскольку там продолжали отрицать канонический статус ПЦА), о. Иоанн считал, что «участие Вселенского Патриархата в обеспечении православного единства необходимо», так как «эта роль принадлежит ему в силу традиции и по праву». Но он, разумеется, не был приверженцем автономной Американской Православной Церкви под руководством Константинополя, так как, писал он, «другие патриархи, если они пожелают, тоже могли бы иметь "экзархов", представляющих интересы и проекты их материнских церквей в Америке»^[29].

На сегодняшний день мечта о единой Православной Церкви в Америке не осуществилась. В заключении своей статьи о. Иоанн призывал: «Давайте не терять веры, надежды и любви», — подчеркивая, что вопрос о единстве Церкви — не просто юридический, он по сути своей имеет духовную природу. Возможно, эти слова — самое важное послание, которое он оставил своей Церкви на данный момент. Ибо церковное единство не может основываться на церковной политике (которая всегда идет рука об руку с понятием «власть»), но должно иметь реальную богословскую почву — то есть должно быть отражением триединой Божественной Любви.

Йост ван Россум,

профессор Православного Свято-Сергиевского Богословского института в Париже

ОТ РЕДАКЦИИ

В этом томе собраны статьи о. Иоанна Мейендорфа по богословию и патристике. Они впервые представлены русскому читателю в таком внушительном объеме. Некоторые из них уже были опубликованы на русском языке в сборниках о. Иоанна (таких, например, как «Живое Предание», «Православие в современном мире», «Византийское наследие в Православной Церкви», «Рим — Константинополь — Москва»), но большинство статей переведено впервые. За пределами книги остались статьи по истории Церкви, в том числе Русской Церкви, канонические отношения между Византией и Римом, проблема «Петрова первенства», вопросы церковного устройства — они войдут в следующий, готовящийся том.

Читатель, уже знакомый с работами о. Иоанна, знает, что их почти невозможно разделить строго по предмету исследования: широта научных интересов автора и методология историко-богословского дискурса неизбежно соединяют в каждой статье богословие с собственно историей, экклезиологию с проблемами филетизма и современных юрисдикционных разделений, прошлое с настоящим. И все-таки мы решили разбить том на несколько тематических блоков, понимая всю условность такого деления, но стремясь помочь читателю следить за мыслью автора, увидеть, как строится его аргументация, как развивается система доказательств.

Отдельным блоком мы публикуем статьи о. Иоанна по истории исихастских споров. Среди них много ранних, предшествовавших его знаменитому исследованию о свт. Григории Паламе и в том или ином объеме вошедших в него. Однако мы уверены, что и тем, кто уже знаком с работой «Жизнь и труды свт. Григория Паламы: Введение в изучение», будет небезынтересно ознакомиться с ними как со своего рода системой тезисов, развившихся впоследствии в этот ставший классическим труд.

Иной раз у читателя может возникнуть ощущение «узнаваемости» текста. Это естественно: во-первых, как мы сказали, некоторые статьи о. Иоанна вошли в изданные в России и широко разошедшиеся книги. Во-вторых, именно в статьях о. Иоанн «нащупывал» тот угол зрения, ту остроту темы, к которой не раз возвращался в дальнейшем, в других статьях и книгах, углубляя богословские обоснования, шире привлекая источники и полемически заостряя отклик на иную точку зрения. Обращает внимание активная вовлеченность о. Иоанна в дискуссии о задачах христианства, о роли Церкви, об «основаниях веры». Статьи, посвященные наиболее серьезным или наиболее востребованным современностью проблемам он компоновал в отдельные сборники, охватывающие их с разных сторон и словно ставя точку в споре. Таковы, например, его книги «Византийский исихазм», «Византийское наследие в Православной Церкви», «Живое Предание» и др.

Многие статьи о. Иоанна «произросли» из его докладов на конференциях, из выступлений во Всемирном Совете Церквей. В них мы видим о. Иоанна не только широко эрудированным ученым-патрологом, историком Церкви, но и сильным, открытым иной точке зрения полемистом, устойчивым в убеждении, что «Свет Востока» — не просто фигура речи, но единственно верная, неискаженная историческая перспектива христианства. Два стремления, два убеждения неизменно присутствуют в них: уникальность Православия как истинного выражения христианской веры и желание пробиться к зашоренному европейскому сознанию во имя диалога между Востоком и Западом и преодоления разрыва между церквями, который автор считает катастрофической духовной и исторической ошибкой христианства.

За 43 года научной деятельности отцом Иоанном написано много статей. Мы не можем назвать точного числа, т. к. полная библиография работ еще не составлена. Существует свод в каталоге библиотеки

Свято-Владимирской Православной духовной семинарии в Крествуде (Нью-Йорк), но он неполон и библиотека продолжает работу над его расширением и уточнением. Отдельные попытки предпринимались и в России, и во Франции, но пока все это — приближение к задаче. Свою лепту стремится внести и наше издание: к каждой из статей мы прилагаем библиографическую справку, помещая ее непосредственно в конце статьи, чтобы читателю не пришлось «бегать» по страницам в поисках нужных сведений. Мы надеемся собрать по возможности полную библиографию работ о. Иоанна Мейендорфа и опубликовать ее в следующем, готовящемся томе статей.

Отец Иоанн писал статьи на трех языках: французском, английском и русском. По свидетельству матушки Марии Алексеевны, он очень придирчиво относился к переводам своих работ, остро переживал неточности и ошибки. Для русских периодических изданий, как зарубежных, так и отечественных, он или сразу же писал по-русски, или, в большинстве случаев, переводил свои работы сам. Некоторые статьи или доклады, изначально написанные по-французски, через какое-то время появлялись в английском варианте — но уже с частичными изменениями и дополнениями. То же происходило и с русскими текстами. Таким образом, многие статьи о. Иоанна существуют параллельно в стихии трех языков, и с этим фактом нам приходилось считаться. Как правило, мы ориентировались на наиболее полный и поздний по времени текст, сверяя его с иными версиями и при необходимости внося дополнения и уточнения. Мы также тщательно сверяли с оригиналом статьи, опубликованные на русском языке различными переводчиками, и тоже при необходимости корректировали их. Кроме того, мы «дисциплинировали» сноски: в нескольких статьях, что не характерно для о. Иоанна, они находились непосредственно в тексте. Такие сноски мы преобразовывали в подстраничные, включая их в общую нумерацию. В остальных случаях мы строго соблюдали нумерацию сносок автора, все требующиеся дополнения и пояснения редакторов, в том числе и краткие сведения об авторах, на чьи работы или точку зрения о. Иоанн ссылается, даны под знаком *.

В квадратных скобках внутри авторских сносок мы даем отсылку к изданиям на русском языке и современным переводам указанных о. Иоанном работ, а также необходимые пояснения. В квадратных скобках внутри текста — пропущенные или уточняющие слова, библейские ссылки или переводы иноязычных терминов. Переводы греческих и латинских цитат, не имеющих отсылки с определенному русскому изданию, выполнены преимущественно Ю. С. Терентьевым, а также прот. Валентином Асмусом и П. Б. Михайловым. Чтобы не загромождать поле сносок, перевод иноязычных выражений (французских или латинских), неоднократно употребляемых автором, мы даем отдельным списком в приложениях. Там же даны и указатели: цитат из Священного Писания, именной, географический и библиографических сокращений.

Выпуская в свет этот том статей о. Иоанна Мейендорфа, приносим искреннюю благодарность Марии Алексеевне Мейендорф, безвозмездно предоставившей нам право публикации и неизменно терпеливо и благожелательно откликавшейся на наши вопросы, а также руководству Свято-Владимирской Православной духовной семинарии и ее издательству; заведующей библиотекой семинарии Элеане Силк и PR-директору Деборе Белоник за поддержку и помощь в работе; М. А. Журинской за право републикации нескольких статей о. Иоанна из журнала «Альфа и Омега»; К. К. Акентьеву, любезно разрешившему перепечатать статью «О литургическом восприятии пространства и времени» из «Византинороссии»; В. В. Нехотину за коллегиальную отзывчивость. Большое участие в составлении книг о. Иоанна Мейендорфа принял в свое время А. В. Левитский: мы признательны ему за плодотворное сотрудничество. Особо нужно сказать о покойной Лидии Александровне Успенской, энтузиасте, неутомимом и бескорыстном переводчике многих работ о. Иоанна, фактически первой познакомившей с ними русского читателя. Мы приносим извинения тем многим зарубежным периодическим изданиям, где впервые были напечатаны статьи о. Иоанна Мейендорфа и с кем мы в силу обстоятельств не смогли согласовать решение об их

публикации на русском языке: все они поименованы в библиографических справках.

На обложке книги воспроизводится фреска «Евхаристия» в апсиде церкви Трех Святителей — главного храма Свято-Владимирской семинарии в Крестовде. История ее создания непосредственно связана с о. Иоанном Мейендорфом: именно он предложил Елизавете Павловне Озолиной, ученице Л. А. Успенского, ныне профессору иконографии Свято-Сергиевского Богословского института в Париже, расписать церковь и поместить в апсиду «Евхаристию». Может быть, этот любимый им образ возник в его сознании в последние минуты жизни, когда он произнес: «Евхаристия...»



На фото: Выступление отца Иоанна Мейендорфа на Чтениях памяти прот. Всеволода Шпиллера, организованных Православным Свято–Тихоновским богословским институтом (впоследствии — Православный Свято–Тихоновский гуманитарный университет). Москва, 25–27 мая 1992 г.

ВВЕДЕНИЕ В ПРАВОСЛАВИЕ

ВОСТОЧНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ

Восточное православие, характерными чертами которого выступают его преемство с апостольской церковью, его богослужение и его поместные церкви, — одна из трех главных ветвей христианства.

I. Происхождение и значение термина

Термин *восточное православие* обозначает большое сообщество христиан, последующих вере и практике, которые были определены первыми семью Вселенскими соборами. Слово «православие», смысл которого «правая вера», традиционно использовалось в грекоязычном христианском мире для обозначения тех общин или отдельных верующих, которые сохраняли истинную веру (как она была определена на этих соборах) в противоположность тем, кто был объявлен еретиком. Официальное наименование церкви в богослужебных и канонических текстах восточного православия — «Православная Кафолическая Церковь». Однако из-за исторической соотнесенности восточного православия с Восточной Римской империей и Византией (Константинополем) в английском словоупотреблении принято говорить о «Восточной» или «Греческой православной» церкви. Эти термины иногда могут сбивать с толку, особенно если речь идет о русских или славянских церквях и о православных общинах в Западной Европе и Америке.

Значение

Раскол между церквами Запада и Востока (1054) стал кульминацией все возрастающего отчуждения, начавшегося в самые первые века христианства и сохранявшегося на протяжении всего Средневековья. Этому отчуждению способствовали в разной степени как языковые и культурные различия, так и политические события. Начиная с IV и до XI в., Константинополь, центр восточного христианства, был также столицей Восточной Римской, или Византийской, империи, в то время как Рим после нашествия варваров оказался под влиянием Священной Римской империи Запада, политического конкурента Византии. Западное богословие оставалось под преобладающим влиянием блж. Августина Гиппонского (354-430), восточная же вероучительная мысль была сформирована греческими отцами.

Богословские различия могли бы быть преодолены, если бы две части христианского мира одновременно с этим не выработали и различные концепции церковной власти. Возрастание первенства Рима, основывавшееся на концепции апостольского происхождения Римской церкви, было несовместимо с той восточной идеей, что значимость некоторых поместных церквей — Римской, Александрийской, Антиохийской и, позднее, Константинопольской — может быть определена лишь их численностью или политическим значением, а не апостольским происхождением. Для Востока высшим авторитетом в разрешении вероучительных споров был Вселенский собор.

На момент раскола 1054 г. между Римом и Константинополем в состав восточной Православной Церкви входили церкви Ближнего Востока, Балкан и России, центр же ее находился в Константинополе, который именовался также «новым Римом» и осознавался столицей христианской цивилизации. Превратности истории сильно изменили внутреннюю структуру Православной Церкви, но вплоть до сегодняшнего дня большая часть ее членов проживает на тех же самых территориях. Однако вследствие миссионерской активности в Азии и эмиграции на Запад значение Православия в общемировом контексте возросло.

Общая численность Православной Церкви на сегодняшний день составляет, по разным оценкам, от ста до ста пятидесяти миллионов человек [\[30\]](#).

Норма церковного устройства

Православная церковь — это содружество «автокефальных» церквей (возглавляемых их собственными епископами—предстоятелями), руководимое Вселенским Константинопольским патриархом, имеющим первенство по титулу, или по чести. Число этих автокефальных церквей менялось в течение истории. Сейчас их 15: Константинопольская церковь (Стамбул, Турция), Александрийская церковь (Египет), Антиохийская церковь (с центром в Дамаске, Сирия), Иерусалимская церковь, Русская церковь, Грузинская церковь, Сербская церковь, Румынская церковь, Болгарская церковь, Кипрская церковь, Греческая (Элладская) церковь, Албанская церковь, Польская церковь, Чехословацкая церковь и Американская церковь.

Кроме того, существуют «автономные» церкви (сохраняющие формальную каноническую зависимость от материнской церкви) на Крите, в Финляндии и в Японии. Среди автокефальных церквей первые пять возглавляются «патриархами», остальные архиепископами или митрополитами. Эти титулы строго отражают только первенство по чести.

Порядок старшинства, в котором эти автокефальные церкви перечисляются, никак не отражает их реальное влияние или численность. Например, от древних патриархатов Константинополя, Александрии и Антиохии сейчас осталась лишь тень их былой славы. Однако существует консенсус, согласно которому первенство патриарха Константинополя, признанное древними канонами ввиду того, что Константинополь являлся столицей древней империи, должно сохраняться как символ и инструмент церковного единства и взаимодействия. Именно поэтому недавние всеправославные совещания собирались Вселенским Константинопольским патриархом. Некоторые из этих автокефальных церквей — фактически национальные церкви, наибольшая из которых — Русская, однако нормой церковного устройства является не национальный критерий, но территориальный признак.

В последнее время, и в особенности после русской революции, внутри Православной Церкви имели место большие нестроения и административные конфликты. В частности, в Восточной Европе и в Америке появились перекрывающие друг друга юрисдикции, и политические страсти привели к образованию церковных организаций, не имеющих ясного канонического статуса. Недавнее создание патриархом Московским автокефальной Православной Церкви в Америке, хотя и породило споры, но своей официальной целью имело именно восстановление нормального территориального единства в Западном полушарии.

II. История

Причины раскола между Востоком и Западом

В основании раскола между Востоком и Западом был и остается вопрос, обладала ли Римская церковь в новозаветное время и в последующие века богоустановленным первенством, основывающимся на словах Христа Петру (см.: Мф. 16:18), или каждая отдельная христианская церковь была по своему статусу фундаментально идентична всем остальным — при условии, что она сохраняет с ними единство в вере и любви. Отчетливая поляризация мнений по этому вопросу стала очевидна после перенесения столицы Римской империи из Рима в Константинополь (официально объявленный столицей в 330 г.) Константином I. Тринитарные и христологические споры, не утихавшие с IV по VIII в., разрешались на Вселенских соборах, которые собирались на Востоке и созывались императором. Второй Вселенский собор (Константинополь, 381 г.) принял следующее правило: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что город оный есть новый Рим» (правило 3). В 451 г. Четвертый Вселенский собор в Халкидоне развил эту точку зрения, объясняя концепцию первенства «ветхого Рима» тем, что он был столицей империи, и вновь подтвердил преимущества престола «нового Рима» (правило 28). В 599 г. архиепископ Константинополя, основываясь на той же теории, принял титул Вселенского патриарха. Признанным на Востоке критерием первенства был фактический авторитет, обретенный рядом церквей вследствие исторических обстоятельств. Однако чтобы этот авторитет стал полностью легитимным, он должен был быть утвержден церковным собором.

Политические и культурные факторы также сыграли свою роль в возникновении раскола. Персидские войны императора Ираклия (610–641) и последующий за ними вызов ислама заставили византийцев целиком сконцентрироваться на проблеме выживания на Востоке. Лишенный поддержки византийского императора против вторжения лангобардов, папа Стефан II (752–757) обратился за помощью к франкскому королю Пипину (754); а его более поздний преемник папа Лев III (795–816) короновал сына Пипина Карла императором в Риме. Франкское влияние на папский двор сильно способствовало разрушению последних связей с Востоком.

Раскол 1054 г. и его последствия

Конфликт между патриархом Фотием и папой Николаем закончился примирением при преемнике Николая Иоанне VIII (872–882). Однако в X и XI вв. отчуждение стало нарастать еще более интенсивно благодаря неуклонно возрастающему германскому влиянию на Рим, а также включению слова *Filioque* («и от Сына») в Никейский Символ веры (возможно, в 1014 г.). Раскол 1054 г. был ничем иным, как неудавшейся попыткой примирения между римскими легатами и патриархом Михаилом Керуларием. Попытка эта закончилась взаимными анафемами.

Недостойные действия крестоносцев в отношении восточных христиан еще увеличили этот разрыв, так что многочисленные попытки воссоединения, среди которых особо выделяются соборы в Лионе (1274) и Флоренции (1439), закончились неудачей.

Практически одновременно с разрывом с Римом сильно возросла миссионерская активность Византийской церкви. Миссия среди славян, начало которой положили свв. Кирилл и Мефодий (863), привела к обращению Болгарии (864), Киевской Руси (988) и основанию Сербской церкви (1220).

Взятие Константинополя турками (1453) не положило конца престижу патриархата. Турки доверили ему гражданское управление всеми христианами в Османской империи. Русская церковь, однако, добилась полной независимости и стала рассматривать себя как «третий Рим», т. е. как преемницу Византии.

Во время возрастающей дезинтеграции Османской империи в XIX и XX вв. на Балканах были созданы независимые автокефальные церкви. Тем временем Русская церковь сформировала свою систему образования, которая распространилась через ее миссионеров в Азии, Японии и Аляске, и стала играть ведущую роль в православном мире.

Русская революция 1917 г., почти полное временное исчезновение и современное восстановление Русской церкви, установление коммунистических режимов на Балканах после Второй Мировой войны, образование относительно сильных православных общин в Западной Европе и Америке, а также вступление всех православных церквей в экуменическое движение — вот главные факторы, определяющие жизнь Православной Церкви сегодня.

III. Вероучение

Соборы и исповедания веры

Все православные вероисповедные формулы, богослужебные тексты и вероучительные определения подчеркнуто утверждают, что Православная Церковь сохранила изначальную апостольскую веру, которая была выражена также в общей христианской традиции первых веков. Православная Церковь признает вселенскими первые семь соборов — Первый Никейский (325), Первый Константинопольский (381), Эфесский (431), Халкидонский (451), Второй Константинопольский (553), Третий Константинопольский (681) и Второй Никейский (787), но считает, что постановления некоторых других соборов более позднего времени также отражают ту же самую изначальную веру (например, Константинопольский собор, одоббивший богословие св. Григория Паламы в XIV в.). В конечном счете, она рассматривает себя как носительницу никогда не прерывавшейся живой традиции подлинного христианства, которая выражена в ее богослужении, в жизни святых и в вере всего народа Божьего.

В XVII в., в качестве аналога различных протестантских «исповеданий», появилось несколько «православных исповеданий», одобренных поместными соборами, но в действительности восходящих к отдельным авторам (например, Митрофану Критопулосу, 1625; Петру Могиле, 1638; Досифею, патриарху Иерусалимскому, 1672). Ни за одним из этих исповеданий в настоящее время не может быть признано никакого значения, кроме исторического. Выражая верования своей церкви, православные богословы будут скорее стремиться не к буквальному соответствию этим частным исповеданиям, но искать согласия с Писанием и Преданием, как оно было выражено древними соборами, отцами Церкви и непрерывающейся литургической жизнью. Они не будут пугаться новых формулировок, если при этом преемственность и целостность традиции будет сохранена.

Что особенно характерно для данного отношения к вере, так это полное отсутствие серьезной заботы об установлении внешних *критериев* истины — заботы, господствующей в богословской мысли Западной церкви, начиная со Средних веков. Истина выступает здесь как живой опыт, который становится доступен в церковном общении и для которого Писание, соборы и богословие суть лишь его нормативное выражение. Даже Вселенские соборы, чтобы быть признанными подлинно вселенскими, в православной перспективе нуждаются в последующей «рецепции» всем телом церкви. В конечном счете, сама истина рассматривается таким образом как свой собственный критерий: есть признаки, которые о ней свидетельствуют, но ни один из этих признаков не может заменить свободного и личного опыта истины, который становится доступен в таинственном братстве Церкви.

Подобный подход к истине объясняет, почему православие традиционно с большой неохотой прибегало к авторитету церкви, дабы более детально и точно определить предметы веры. Это не плод релятивизма или индифферентизма, но скорее уверенность, что истина, будучи предметом опыта, не нуждается в определениях и что легитимное определение, когда оно все-таки появляется, должно лишь ограждать от заблуждения, а не претендовать на то, чтобы открывать самую истину, которая, согласно вере, всегда присутствует в Церкви.

Бог и человек

Развитие учений о Троице и Воплощении, имевшее место в первые восемь веков христианской истории, было связано с концепцией *участия* человека в божественной жизни.

Греческие отцы Церкви всегда подчеркивали, что слова, содержащиеся в библейском рассказе о сотворении человека (см.: Быт. 1:26) и говорящие об «образе и подобии Божьем», означают, что человек не автономное существо и в самой глубине своей природы он определяется отношением к Богу как к своему «первообразу». В раю Адам и Ева были призваны к участию в жизни Бога и к тому, чтобы найти в Нем естественное возрастание своей чело–вечности «от славы в славу». Быть «в Боге», таким образом, есть естественное *состояние* человека. Это учение особенно важно в связи со святоотеческим взглядом на человеческую свободу. Для таких богословов, как Григорий Нисский (IV в.) и Максим Исповедник (VII в.), человек по–настоящему свободен лишь тогда, когда находится в общении с Богом; в противном случае он лишь раб своего тела или «мира», которым он, согласно Божьей заповеди, изначально был предназначен управлять.

Таким образом, понятие *греха* подразумевает отделение от Бога и редукцию человека до сепаратного и автономного существования, в котором он лишен как своей природной славы, так и своей свободы. Он становится подвластным космическому детерминизму, и образ Божий, таким образом, в нем оказывается помрачен.

Свобода в Боге, которой наслаждался Адам, подразумевает возможность отпадения от Бога. Именно таков был роковой выбор человека, который и привел Адама к существованию, которое можно характеризовать как недочеловеческое и противоестественное. Наиболее противоестественным аспектом его нового состояния стала смерть. В этой перспективе «первородный грех» понимается не столько как виновность, унаследованная от Адама, сколько как противоестественное состояние человеческой жизни, которое заканчивается смертью. Смертность — это то, что каждый человек теперь наследует в момент своего рождения, и она приводит его к борьбе за существование, самоутверждению за счет других и, в конечном счете, — к подчинению законом животной жизни. «Князь мира сего» (т. е. Сатана), который также есть «человекоубийца от начала» получает владычество над человеком. Из этого порочного круга смерти и греха человек должен быть освобожден смертью и Воскресением Христа, которые актуализируются в крещении и сакраментальной жизни церкви.

Общая схема такого понимания отношений между Богом и человеком очевидно отличается от той точки зрения, которая стала господствующей на Западе и которая мыслит «природу» как нечто отличное от «благодати» и понимает «первородный грех» скорее как наследуемую виновность, нежели как лишенность свободы. На Востоке человек может считаться полностью человеком, лишь когда он причастен Богу, на Западе же верят, что человеческая природа автономна, грех рассматривается как заслуживающее наказания преступление, а благодать понимается как то, что дарует прощение. Отсюда на Западе цель христианина — оправдание, на Востоке же это скорее общение с Богом и обожение. На Западе церковь осмысливается в терминах посредничества (как дающая благодать) и власти (как обеспечивающая защиту веры) ; на Востоке же церковь рассматривается как общение, в котором Бог и человек вновь встречаются, и как личный опыт ставшей доступной божественной жизни.

Христос

Официально православная церковь привержена христологии (учению о Христе), которая была определена соборами первых восьми веков. Вместе с латинской церковью Запада она отвергла арианство (веру в подчиненность Сына Отцу) в Никее (325), несторианство (подчеркивавшее независимость божественной и человеческой природ во Христе) в Эфесе (431) и монофизитство (утверждавшее, что Христос имел лишь одну, божественную природу) в Халкидоне (451). Восточная и Западная церкви до сих пор формально придерживаются последующего развития христологии, хотя понимание знаменитой формулы Халкидона «одно лицо в двух природах» и обрело различные толкования на Востоке и на Западе. Православная христология подчеркивает тождественность Христа и предвечного Сына Божьего, Логоса (Слова) Евангелия от Иоанна. На византийских иконах лик Христа часто окружают греческие буквы ο Ψν — эквивалент еврейского тетраграмматона JHWH, имени Божьего в Ветхом Завете. Иисус, таким образом, всегда представлен в Своем Божестве. Точно так же и богослужение постоянно обращается к Деве Марии как к «Богородице», и этот термин, официально принятый как критерий православия в Эфесе, есть фактически единственный «мариологический» догмат, принятый в Православии. Он отражает учение о единственном божественном Лице во Христе, и Мария, таким образом, почитается как его мать лишь «по плоти».

Догмат личной божественной идентичности Христа, основанный на учении св. Кирилла Александрийского (V в.), не подразумевает отрицания его человечества. Антропология (учение о человеке) восточных отцов не рассматривает человека как автономное существо, но подчеркивает, что человек становится подлинно человеком лишь в общении с Богом. Таким образом, человеческая природа Иисуса Христа, целиком воспринятая божественным Словом, есть поистине «Новый Адам», в котором все человечество снова обретает свою изначальную славу. Человечество Христа есть полностью «наше»; оно обладает всеми свойствами человеческого существа — «каждая природа (Христа) действует в соответствии со своими свойствами», — провозгласил Халкидон, следуя папе Льву, — не отделяя себя от божественного Слова. Таким образом, в самой смерти — поскольку смерть Христа была подлинно полной человеческой смертью — Сын Божий был «субъектом» Страстей. Теопасхитская формула («Бог пострадал плотью») стала, наряду с термином «Богородица», стандартом православия в Восточной церкви, особенно после Второго Константинопольского собора (553). Она подразумевает, что человечество Христа было поистине реальным не только в самом себе, но и для Бога, поскольку оно привело Его к смерти на Кресте, и что спасение и искупление человечества может быть совершено одним лишь Богом — отсюда следует необходимость для Него сойти в пределы смерти, которая держала человечество в плену.

Это богословие искупления и спасения лучше всего было выражено в византийских богослужебных песнопениях Страстной седмицы и Пасхи: Христос есть тот, кто «смертию смерть поправ», и поэтому на вечерне Страстной пятницы песнопения уже восхваляют Его победу. Спасение рассматривается не в терминах удовлетворения божественного правосудия через уплату долга за грех Адама — как это понималось на средневековом Западе, — но в терминах соединения божественного и человеческого: божественное преодолевает человеческую смертность и слабость и, в конечном счете, возводит человека к божественной жизни.

То, что Христос совершил единожды и для всех, должно быть свободно усвоено теми, кто «во Христе»; их цель — «обожение», которое означает не расчеловечивание, но возвышение человека до божественности, уготованное ему от сотворения. Такие праздники, как Преображение или Вознесение, необычайно любимы народом на Востоке именно потому, что в них воспевается человечество, прославленное во Христе, — прославление, которое предвосхищает пришествие Царства Божьего, когда

Бог будет *всё во всём* [1 Кор. 15:28].

Участие в уже обожженной человечности Христа есть истинная цель христианской жизни, и она совершается Святым Духом.

Святой Дух

Дарование Святого Духа на Пятидесятницу «призвало всех людей к соединению», как поется в византийском богослужебном гимне этого дня; в это новое единство, которое апостол Павел называет «телом Христовым», каждый отдельный христианин вступает через Крещение и Миропомазание (восточная форма того, что на Западе называется «конфирмацией»), во время которого священник помазывает его со словами: «Печать дара Духа Святого».

Этот дар, однако, требует свободного ответа человека. Православные святые, такие как Серафим Саровский (+ 1833), описывали все содержание христианской жизни как «стяжание Святого Духа». Святой Дух, таким образом, рассматривается как главная сила в восстановлении человека до его изначального естественного состояния через приобщение Телу Христову. Эта роль Святого Духа отражена очень богато в различных местах богослужения и таинств. Каждое богослужение обычно начинается молитвой, обращенной к Святому Духу, и все главные таинства начинаются с призывания Святого Духа. Евхаристические *литургии* Востока приписывают величайшее таинство Христова Присутствия сошествию Святого Духа на богослужебное собрание и на евхаристические хлеб и вино. Значение этого призывания (*греч.* ἐπίκλησις) было предметом жестких споров между греками и латинянами в Средние века: в Римском каноне мессы отсутствует всякая соотнесенность со Святым Духом, что православными греками рассматривалось как недостаток.

С того момента, как Константинопольский собор (381) осудил пневматомахов («борцов против Духа»), ни один православный никогда не отрицал, что Дух есть не только «дар», но и также и дарующий, т. е. что Он есть третье Лицо Святой Троицы. Греческие отцы видели в Быт. 1:2 указание на участие Духа в божественном акте творения; действие Духа также усматривали и в «новом творении», совершившемся в утробе Девы Марии, когда она стала матерью Христа (см.: Лк. 1:35); и наконец, Пятидесятница осознавалась как предвосхищение «последних дней» (ср.: Деян. 2:17), когда, в конце истории, будет достигнуто всеобщее и всецелое приобщение к Богу. Таким образом, все решающие деяния Бога совершаются «Отцом в Сыне через Духа Святого».

Святая Троица

В IV в. между восточными и западными христианами выявилось различие в понимании Троицы. На Западе о Боге мыслили прежде всего в терминах единой сущности (три Лица рассматривались как иррациональная истина, содержащаяся в откровении); на Востоке же троичность Лиц Божества была понята как *основополагающий* факт христианского опыта. Для большинства греческих отцов как раз не троичность Лиц, а скорее единая сущность Бога нуждалась в богословском обосновании. Отцы–Каппадокийцы (Григорий Нисский, Григорий Назианзин и Василий Великий) были даже обвинены в троебожии из-за персоналистического акцента их понимания Бога как единой сущности в трех ипостасях (греческий термин *ипостась* являлся эквивалентом латинского *субстанция* и означал конкретную реальность). Греческим богословам эта терминология была нужна, чтобы указать на конкретность новозаветного откровения о Сыне и Духе в их отличии от Отца.

Современные православные богословы стремятся подчеркнуть этот персоналистический подход к Богу; они утверждают, что они раскрывают в нем изначальный библейский персонализм, очищенный в своем содержании от позднейших философских спекуляций.

Различие между восточным и западным пониманием Троицы стало одним из истоков спора о *Филиокве*. Латинское слово *Filioque* («и от Сына») было добавлено к Никейскому Символу веры в Испании в VI в. Утверждая, что Святой Дух исходит не только «от Отца» (как стояло в первоначальном тексте Символа), но также и «от Сына», испанские соборы стремились осудить арианство, еще раз подтверждая этим божество Сына. Однако позднее эта вставка превратилась в боевой клич в борьбе против греков, в особенности после того, как Карл Великий (IX в.) заявил свои претензии на правление возрожденной Римской империей. В конце концов, эта вставка была принята Римом под германским давлением. Она нашла свое оправдание в общем западном подходе к пониманию Троицы; Отец и Сын стали рассматриваться как единый Бог в акте «дохновения» (*Cspiratio*) Святого Духа.

Византийские богословы выступили против этого утверждения, прежде всего на том основании, что Западная церковь не имела права изменять текст вселенского Символа веры в одностороннем порядке, и, во-вторых, потому, что *Filioque* подразумевает сведение божественных лиц к простым отношениям («Отец и Сын есть двоица по отношению друг к другу, но единица по отношению к Духу»). Для греков один Отец есть начало и Сына, и Духа. Первым православным богословом, который отчетливо выразил греческое неприятие концепции *Filioque*, был патриарх Фотий (IX в.), но дискуссия продолжалась в течение всего Средневековья.

Трансцендентность Бога

Важным элементом восточнохристианского понимания Бога является также утверждение, что Бог в Своей Сущности абсолютно трансцендентен и непознаваем, и поэтому Бог, строго говоря, может быть описан лишь через определения, содержащие отрицание: можно сказать, что Бог не есть, но невозможно сказать, что Он есть.

Однако чисто негативное, или «апофатическое», богословие — единственное на православный взгляд применимое к *сущности* Бога — отнюдь не ведет к агностицизму, поскольку Бог открывает Себя лично — как Отец, Сын и Святой Дух, — также в своих *действиях*, или «энергиях». Таким образом, подлинное познание Бога всегда включает в себя три элемента: религиозное благоговение; личную встречу и причастие действиям, или энергиям, которые Бог свободно дарует своему творению.

Это понимание Бога связано с персоналистическим пониманием Троицы. Оно также привело к официальному признанию Православной Церковью богословия св. Григория Паламы, лидера византийских исихастов (монахов, посвятивших себя достижению божественного безмолвия через молитву), на Константинопольских соборах 1341 и 1351 гг. Эти соборы утвердили различие в Боге непознаваемой Сущности и действий, или «энергий», которые делают возможным реальное общение с Богом. Обожение человека, осуществленное Христом единожды и для всех, исполняется таким образом через причастие человечества божественным энергиям в прославленной человеческой природе Христа.

Развитие современного богословия

До взятия Константинополя турками (1453) Византия была непрекращаемым интеллектуальным центром Православной Церкви. Отнюдь не монолитная, византийская богословская мысль часто разделялась на гуманистическое направление, приверженное к использованию в богословском мышлении греческой философии, и более аскетическое и мистическое богословие монашеских кругов. Беспокойство о сохранении греческой культуры и политическом спасении империи заставило нескольких видных гуманистов занять позицию, благоприятствующую союзу с Западом. Однако наиболее творческие богословы (например, Симеон Новый Богослов, † 1022; Григорий Палама, † 1359; Николай Кавасила, † 1390) принадлежали скорее к монашеской партии и продолжали традицию святоотеческой духовности, основывающейся на богословии обожения.

XVI, XVII и XVIII вв. были темными веками православного богословия. Ни на Ближнем Востоке, ни на Балканах, ни в России не было благоприятных условий для самобытного богословского творчества. Поскольку не было доступно никакое нормальное богословское образование, кроме как в западных римо-католических или протестантских школах, православная традиция передавалась в первую очередь через богослужение, которое сохраняло все свое богатство и часто служило полноценной заменой формальному обучению. Большинство же вероучительных заявлений этого периода, как принятых соборами, так и принадлежащих отдельным богословам, были полемическими документами, направленными против западных миссионеров.

После реформ Петра Великого († 1725) духовная школа была создана в России. Первоначально сформированная по западному латинскому образцу и укомплектованная обученными у иезуитов украинскими преподавателями, в XIX в. эта система развилась в полностью самостоятельный и мощный инструмент богословского образования. Расцвет русского богословия XIX и XX вв. дал множество выдающихся ученых, особенно в области церковной истории (например, митр. Филарет (Дроздов), † 1867; В. О. Ключевский, † 1911; В. В. Болотов, † 1900; Е. Е. Голубинский, † 1912; Н. Н. Глубоковский, † 1937). Независимо от официальных богословских школ целый ряд светски образованных богословов-мирян положил начало собственным богословским и философским учениям, которые оказали огромное влияние на современное православное богословие (например, А. С. Хомяков, † 1860; В. С. Соловьев, † 1900; Н. А. Бердяев, † 1948), некоторые из них приняли священный сан (П. Флоренский, † 1943^[31], С. Булгаков, † 1944). Многие представители этой российской богословской интеллигенции (например, С. Булгаков, Г. Флоровский) после русской революции (1917) эмигрировали в Западную Европу и играли ведущую роль в экуменическом движении.

После обретения Балканами независимости богословские школы были также созданы в Греции, Сербии, Болгарии и Румынии. Современные греческие ученые способствовали публикации важных византийских церковных текстов и подготовили нормативные богословские учебники.

Православная диаспора — эмиграция из Восточной Европы и с Ближнего Востока — в XX в. способствовала развитию современного богословия через создание богословских центров в Западной Европе и Америке.

Православные богословы негативно отреагировали на новые догматы, провозглашенные папой Пием IX: о Непорочном зачатии Марии (1854) и о Папской непогрешимости (1870). Что же касается догмата о Вознесении Марии, провозглашенного папой Пием XII (1950), то здесь возражения в основном касались утверждения этого церковного предания в качестве догмата.

В противоположность тенденциям западной христианской мысли последнего времени,

обращающейся к социальным проблемам, православные богословы согласно утверждают, что христианская вера — это в первую очередь непосредственный опыт Царства Божьего, таинственно присутствующего в церкви. Не отрицая того, что христиане несут социальную ответственность перед миром, они рассматривают эту ответственность как следствие жизни во Христе. Эта традиционная позиция объясняет поразительную способность православных церквей выживать в самых противоречивых и неблагоприятных социальных условиях, но на западный взгляд она часто становится формой пассивного фатализма.

IV. Церковное устройство

Каноны

Неизменные критерии церковного устройства современной Православной Церкви содержатся, не считая новозаветных писаний, в канонах (правилах и постановлениях) первых семи вселенских соборов; канонах нескольких поместных, или провинциальных, церквей, чей авторитет был признан всей церковью; так называемых Апостольских правилах (в действительности это правила церкви в Сирии, относящиеся к IV в.); и Правилах святых отцов, т. е. выдержках из трудов выдающихся церковных деятелей, обладающих канонической значимостью.

Собрание этих текстов составляет византийский Номоканон, приписываемый в его окончательном виде патриарху Фотию (IX в.). Византийская церковь, так же как и современные православные церкви, применяла общие принципы этого собрания к своим специфическим ситуациям, и поместные автокефальные церкви управляются собственными уставами, хотя все они признают древние правила как свой общий канонический эталон.

Сами каноны не составляют какой-либо системы или кодекса. Они тем не менее отражают последовательный взгляд на церковь, на ее миссию и ее различные служения; они также отражают эволюцию церковной структуры — т. е. возрастание централизации в рамках христианской Римской империи. Для Православной Церкви сегодня только изначальное самопонимание церкви обладает богословски нормативной значимостью. Таким образом, те каноны, которые отражают природу церкви как Тела Христова, сохраняют свою неизменную ценность и сегодня, другие же каноны — если будет признано, что они были обусловлены той исторической ситуацией, в которой были приняты, — должны быть изменяемы властью соборов; остальные же просто выходят из употребления. Таким образом, применение и истолкование канонов возможно лишь в свете определенного понимания природы церкви. Это богословское измерение — основной критерий, позволяющий различить, что неизменно в канонах, а что представляет в них не более чем историческую ценность.

Епископат

Православное понимание церкви основано на принципе, засвидетельствованном канонами и ранней христианской традицией: каждая местная община христиан, собранных вокруг своего епископа и совершающая евхаристию, это местное осуществление *всего* тела Христова. «Где Христос Иисус, там и кафолическая Церковь», — писал Игнатий Антиохийский († ок. 110). Современное православное богословие также подчеркивает, что служение епископа — высшее служение среди сакраментальных служений и что, таким образом, нет богоустановленной власти *над* епископом в его общине, или епархии. Однако ни местные церкви, ни епископы не могут и не должны жить в изоляции. Полнота церковной жизни, актуализируемая в каждой местной общине, рассматривается как тождественная такой же полноте других местных церквей в настоящем и прошлом. Эта тождественность и преемственность выражена в акте поставления епископа, который требует присутствия нескольких других епископов, дабы этот акт совершился соборно и была засвидетельствована непрерывность апостольского преемства и предания.

Епископ — это, прежде всего, хранитель веры, и как таковой он — средоточие таинственной жизни общины. Православная Церковь отстаивает учение об апостольском преемстве — т. е. идею, что служение епископа должно иметь прямое преемство с апостолами Иисуса. Однако православное предание — в особенности как оно было выражено во время средневекового противостояния римскому папству — различает служения «апостола» и епископа: первый рассматривается как вселенский свидетель исторического Иисуса и Его воскресения, последний же понимается в терминах пастырской и сакраментальной ответственности в рамках местной общины, или церкви. Преемственность между ними, таким образом, — это скорее преемственность в вере, нежели в функции. Это православное понимание учения об апостольском преемстве недавно получило более широкую известность в западных церквях благодаря участвовавшим встречам и консультациям между православными и англиканскими церковными деятелями, где православные всегда подчеркивали единство веры как необходимое условие для признания, со своей стороны, «обоснованности» англиканских рукоположений.

Ни один епископ не может ни быть рукоположен, ни осуществлять свое служение, если он не находится в единстве со своими братьями, т. е. не является членом епископского собора, или «синода». После Никейского собора (325), каноны которого до сих пор действуют в Православной Церкви, каждая провинция Римской империи имела свой синод епископов, который действовал как полностью независимый орган в вопросе поставления новых епископов, а также как высший церковный суд. В современной Православной Церкви эти функции исполняет синод каждой из автокефальных церквей. В ранней церкви епископ столицы провинции председательствовал в синоде и обычно назывался «митрополит». Сегодня эти функции исполняет первенствующий епископ поместной церкви, который иногда называется «патриарх» (в автокефальных церквях Константинополя, Александрии, Антиохии, Иерусалима, России, Грузии, Сербии, Румынии и Болгарии), но он может также носить титул архиепископа (Кипр, Греция) или митрополита (Польша, Чехословакия, Америка). Титулы архиепископа и митрополита также широко используются для различения первенства чести.

Обычно, хотя и не всегда, юрисдикция каждой автокефальной церкви совпадает с территориальными границами национального государства — исключение составляют несколько церквей на Ближнем Востоке (например, юрисдикция Константинополя над греческими островами, юрисдикция Антиохии над несколькими арабскими государствами и т. д.) — и распространяется также на национальные епархии православной диаспоры (например, в Западной Европе, Австралии, Америке), которые часто остаются под властью материнских церквей. Эта ситуация приводит к неканоническому пересечению православных юрисдикций, каждая из которых зиждется на этническом происхождении. Несколько факторов, уходящих

корнями в Средние века, способствуют современному церковному национализму в Православной Церкви. К числу этих факторов относится использование национальных языков в богослужении и вытекающее из этого отождествление религии с национальной культурой; это отождествление иногда способствует выживанию церкви во враждебных внешне политических условиях, но оно также препятствует миссии и чувству специфически христианской идентичности верующих.

Клир и миряне

Акцент на общении и братстве как основополагающих началах церковной жизни препятствует развитию клерикализма. Раннехристианская практика участия мирян в выборе епископа никогда до конца не исчезала на Востоке. В Новое время она была восстановлена в некоторых церквях. Московский собор 1917–1918 гг. вернулся к ней в России, хотя революционные события не позволили ввести ее в действие полностью. Епископы избираются совместно клиром и мирянами в Америке и в других местах православного мира.

Носители низших степеней священства — т. е. священники и диаконы, — как правило, женатые люди. Современное каноническое право допускает рукоположение женатых мужчин в дьяконы и священники при условии, что они вступали в брак один раз и их жены не из вдов или разведенных. Эти условия отражают общий принцип строгой моногамии, которую Православная Церковь рассматривает как норму христианской жизни и которой кандидаты в священники должны полностью соответствовать. Дьяконы и священники не могут вступать в брак после рукоположения.

Епископы, однако, избираются из безбрачных членов клира либо из вдовых священников. Правило, требующее безбрачия епископата, было принято в то время (VI в.), когда монахи составляли собой элиту клира. Современное оскудение численности монашества в Православной Церкви породило серьезные проблемы в некоторых поместных церквях, где кандидата в епископы стало трудно найти.

Православные миряне — кроме того, что они допущены, по крайней мере в некоторых регионах, к избранию епископа — часто играют большую роль в церковном управлении и богословском образовании. В Греции почти все профессиональные богословы — миряне. Миряне также часто несут служение проповедников.

Монашество

Традиция восточнохристианского монашества восходит к III и IV вв. христианской эры. С самого начала это было главным образом созерцательное движение, ищущее опыта присутствия Бога в жизни, исполненной непрестанной молитвы. Этот созерцательный характер оставался сущностным свойством монашества на протяжении веков. Восточное христианство не знает религиозных орденов, преследующих частные миссионерские или просветительские цели и организованных во вселенском масштабе, как это практиковалось в западном христианстве.

Озабоченность молитвой как центральным и основополагающим делом монашества не означает, что восточнохристианское монашеское движение было единообразно. Отшельническое (одиночное) монашество, предпочитавшее личную и индивидуальную практику молитвы и аскезы, часто дополнялось «киновийной» (общежительной) монашеской жизнью, в которой молитва была главным образом литургической и совместной. Обе эти формы монашества возникли в Египте и сосуществовали в Византии, как и во всей Восточной Европе.

В Византии великий Студийский монастырь стал образцом для множества кинувийных общин, включая Киево–Печерский (пещерный) монастырь, созданный в XI столетии. Тем не менее наиболее известные византийские богословы–мистики были воспитаны в рамках отшельнической, или исихастской, традиции. Одна из главных характеристик исихастской традиции — это практика Иисусовой молитвы, или постоянного призывания имени Иисуса, иногда в сочетании с особым дыханием. Эта практика широко распространилась в средневековой и современной России.

Общежительные традиции Византии были также важны для славянских земель. Освоение русского Севера было во многом осуществлено монахами, которые выступали и как носители цивилизации, и как миссионеры.

В Византии, так же как и в некоторых других местах православного мира, монахи часто были единственными людьми, ратовавшими за нравственную и духовную чистоту христианства, чем завоевывали уважение как народных масс, так и интеллектуалов. Знаменитые русские *старцы* XIX в. стали духовными наставниками для Ф. Достоевского, Н. Гоголя и Л. Толстого и вдохновляли многих религиозных философов в поиске религиозного опыта.

Сегодня наиболее известным, хотя и переживающим упадок центром православного монашества является гора Афон (Греция), где более тысячи монахов различного происхождения живут в различных монастырях и составляют монашескую республику.

V. Богослужение и таинства

Роль богослужения

Благодаря своему богословскому богатству, духовному значению и разнообразию, богослужение Православной Церкви представляет собой один из наиболее значимых факторов церковной преемственности и идентичности. Это помогает объяснить, как христианство выживало во времена многовекового мусульманского господства на Ближнем Востоке и Балканах, когда богослужение было единственным источником религиозного знания и опыта. Поскольку совершение богослужения — это практически единственное выражение религиозности, легально разрешенное в Советском Союзе, продолжающие существовать там православные общины также сосредоточены почти единственно вокруг богослужения.

Убеждение, что Церковь в полной мере аутентична самой себе, когда община верных собрана в служении Богу, — базовое, основополагающее выражение опыта восточного христианства. Вне этого убеждения невозможно понять основы церковного устройства в православии, где епископ выступает в своих сущностных ролях учителя и первосвященника на богослужении. Точно также личный опыт участия человека в божественной жизни мыслится в контексте непресекающегося литургического служения общины.

Согласно многим авторитетным мнениям, одна из причин, объясняющих, почему восточное богослужение оказало более сильное влияние на христианскую церковь, нежели западное, состоит в том, что в нем всегда видели целостный опыт, обращающийся одновременно к эмоциональной, интеллектуальной и эстетической сферам человека. Богослужение включает в себя разнообразие образов, или символов, использует богословские формулировки, а также физические ощущения и жесты (например, музыку, ладан, поклоны) и изобразительные искусства. Все это имеет целью передать содержание христианской веры как образованному, так и необразованному человеку. Участие в богослужении предполагает знакомство с его моделями, многие из которых обусловлены историческим и культурным прошлым церкви. Таким образом, использование столь сложного и древнего богослужения предполагает катехизическую подготовку. Это может потребовать и обновления самих форм богослужения. Православная Церковь признает, что формы богослужения изменяемы, и значит, если ранняя церковь допускала разнообразие богослужебных традиций, такое разнообразие возможно и сегодня. Так, в Западной Европе и Америке ныне существуют православные общины западного обряда.

Православная Церковь, однако, всегда была консервативна в вопросах литургии. Этот консерватизм обусловлен, в частности, как отсутствием централизованной церковной власти, которая могла бы осуществить реформы, так и твердым убеждением всех членов церкви в целом, что богослужение — это главное средство выражения и опыт истинных христианских верований. Поэтому реформа богослужения часто воспринимается как эквивалент реформы самой веры. Как бы ни был неудобен подобный консерватизм, православное богослужение сохранило много основополагающих христианских ценностей, унаследованных непосредственно из опыта ранней церкви.

На протяжении веков православное богослужение было богато украшено циклами песнопений, составленных на широкой основе разнообразных источников. Византия (в которой сложился нынешний православный богослужебный устав), сохраняя множество библейских и раннехристианских элементов, в то же время использовала обильные ресурсы святоотеческого богословия и греческой поэзии, а также некоторые обряды имперского придворного церемониала, чтобы выразить реальность Божьего Царства.

Результаты были впечатляющи, богослужение стало мощным миссионерским орудием: ранняя русская летопись [\[32\]](#) сообщает, что послы языческого князя Владимира, посещавшие Константинополь в 988 г., оказавшись на богослужении, не знали уже, были ли они «на небе или на земле».

Как правило, содержание богослужения непосредственно понятно верующим, поскольку византийская традиция допускала использование в богослужении любого местного языка. Перевод как Писания, так и богослужения входил в задачи и средневековых византийских, и современных русских миссионеров. Однако на деле богослужебный консерватизм приводит к сохранению в богослужении устаревших языков. Византийский греческий используется в церковном богослужении современными греками, а церковнославянский, использующийся в богослужении всеми славянами, так же далек от их разговорных языков, как перевод Библии короля Иакова — используемый во многих протестантских церквях, — от современного английского.

Евхаристические литургии

В Православной Церкви в подавляющем большинстве случаев используются две евхаристические литургии — это так называемые литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого. Обе они сложились в своей нынешней форме к IX в., но общепризнано, что текст евхаристического канона литургии Василия Великого восходит к IV в., т. е. к самому свт. Василию. Так называемая литургия апостола Иакова служит лишь по особым случаям, главным образом, в Иерусалиме. Во время Великого поста чин причащения евхаристическими хлебом и вином, сохраненными от тех, что были освящены в предыдущее воскресенье, совершается в соединении с вечерней; он называется «Литургией Преждеосвященных даров» и приписывается св. Григорию Великому.

Литургии свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия Великого отличаются лишь текстом евхаристического канона: их внешние структуры, сложившиеся в период высокого Средневековья, одинаковы.

Евхаристические литургии начинаются с разработанного чина приготовления (*проскомидии*). Священник на отдельном столе, «жертвеннике», располагает на блюде, «дискосе», частицы хлеба, символизирующие собрание святых — как живых, так и умерших — вокруг Христа, «Агнца Божьего». Затем следует «литургия оглашенных», которая начинается с торжественного входа священника в алтарь с Евангелием (Малый вход) и включает в себя традиционную христианскую «литургию слова», т. е. чтение из новозаветных писаний и Евангелия с последующей проповедью. Эта часть богослужения заканчивается удалением «оглашенных» («катехуменов»), которые до своего крещения не допускались к таинственной части богослужения. «Литургия верных» включает еще один торжественный вход священника в алтарь, во время которого хлеб и вино переносятся с жертвенника на престол (Великий вход); последующее возгласение Никейского Символа веры, евхаристический канон, молитва Господня и причащение — это, так же как и на Западе, характерные элементы византийской «литургии верных». В таинстве Евхаристии используется обычный дрожжевой хлеб; причащение осуществляется хлебом и вином специальной *лжицей* (*Labis*).

Богослужебные циклы

Одна из главных отличительных черт византийской богослужебной традиции — изобилие и разнообразие гимнографических текстов, отмечающих различные циклы богослужебного года. Специальные богослужебные книги содержат песнопения для каждого из главных циклов. *Суточный* круг включает богослужения Вечерни (ἑσπερινός), Повечерия (ἀπόδειπνον), Полунощницы (μεσονυκτικόν), Утрени (ορθρος) и четырех канонических *Часов т. е.* богослужений, которые должны совершаться в *Первый* (6 утра), *Третий* (9 утра), *Шестой* (12.00) и *Девятый* (3 пополудни) часы. Богослужебная книга, покрывающая суточный круг, называется *Часослов* (Ὡρολόγιον). *Пасхальный* круг сосредоточен вокруг «Праздника праздников», т. е. празднования Воскресения Христова; он включает период Великого поста, предваряемого тремя подготовительными воскресеньями («Неделями»), и пятьдесят дней, следующих за днем Пасхи. Песнопения периода поста содержатся в Триоди (Τριπеснец), а песнопения пасхальных дней — в Цветной триоди (Πεντηκοστήριον). *Недельный* круг — это продолжение пасхального цикла, находящегося в Постной и Цветной триодях; каждое воскресенье после Пятидесятницы (пятьдесят дней после Пасхи) имеет свой особый музыкальный тон, или глас, в соответствии с которым поются все песнопения этой недели. Всего таких гласов восемь, их сочинение традиционно приписывается св. Иоанну Дамаскину (VIII в.). Каждая неделя сосредоточена вокруг воскресенья, дня Христова Воскресения.

Пасхальный и недельный циклы — это отчетливая доминанта в богослужениях всего года, что указывает на абсолютную центральность Воскресения в восточном понимании христианского благовестия. Дата празднования Пасхи, как было определено на Никейском соборе (325), — это первое воскресенье после первого полнолуния от весеннего равноденствия. Различия между Востоком и Западом в вычислении даты Пасхи объясняются тем, что Православная Церковь пользуется Юлианским календарем для определения даты равноденствия (отсюда задержка на 13 дней), а также тем, что, согласно традиции, Пасха должна следовать за иудейской Пасхой, т. е. она не может ей предшествовать или с ней совпадать. *Годовой* богослужебный круг включает песнопения для каждого из 366 дней календаря, с его праздниками и ежедневным воспоминанием святых. Она находится в 12 томах Минеи (Μηναίον, Месяцеслов).

С VI по IX в. Византийская церковь усилиями таких выдающихся поэтов, как, например, Иоанн Дамаскин, переживала золотой век гимнографического творчества. Далее гимнография обычно следовала принятым образцам, выработанным знаменитыми авторами, но эти песнопения уже редко достигали уровня существовавших образцов. Поскольку восточно-православная традиция не принимает инструментальной музыки и аккомпанемента, церковное пение всегда совершается *a cappella*, с несколькими исключениями, допущенными вестернизированными приходами в Америке. Идея, которая стоит за таким запретом, основана на практике служения Богу, описанной в Новом Завете, т. е. считается, что только естественные способности живого собрания в состоянии выразить хвалу, достойную Бога. Сегодня во многих православных церквях существует огромное количество новых музыкальных сочинений на богослужебные тексты.

Таинства

Все современные православные катехизисы и учебники утверждают, что церковь признает семь *таинств* (греч. μυστήρια, лат. *sacramenta*): крещение, миропомазание, причащение, священство, покаяние, елеопомазание болящих («последнее помазание» средневекового Запада) и брак. Однако ни богослужебная книга «Евхологий» (книга молитв, Требник) и содержащая тексты богослужений таинств, ни святоотеческая традиция формально не ограничивают *числа* таинств; в них не найдешь четкого различия между таинствами и такими действиями, как освящение воды на Богоявление, отпевание усопшего или постриг в монахи, которые на Западе названы *сакраменталиями* (тайнодействиями). Ни один собор, признанный Православной Церковью, никогда не уточнял числа таинств; лишь благодаря «православным исповеданиям» XVII в., направленным против Реформации, число семь стало общепризнанным. Однако подлинное богословие таинств Православной Церкви основывается на видении, что сама церковная община уже есть таинство, различные же таинства, или *тайно действия*, суть лишь его нормативные выражения.

На Западе, начиная со времен схоластики (Средние века) и в особенности после Контрреформации (XVI в.), большой акцент был сделан на заместительной юридической власти священнослужителя, необходимой, чтобы совершаемые им таинства были действительны. Православный Восток, однако, понимал каждый сакраментальный акт как молитву всего церковного собрания, возглавляемого епископом или его представителем, а также как ответ Бога, основанный на обещании Христа ниспослать Святого Духа на Церковь. Эти два аспекта таинства исключают как магическое, так и законническое отношение: они подразумевают, что Святой Дух дан свободным людям и требует их ответа. В *таинстве* Церкви причастие людей Богу осуществляется через их «соработничество», или «синергию»; и цель Воплощения — сделать возможным подобное причастие.

Крещение и миропомазание. Крещение обычно совершается через тройное полное погружение, символизирующее смерть и воскресение Христа; таким образом, крещение выступает в первую очередь как дар новой жизни. За ним сразу же следует миропомазание, которое совершается священником, помазующим новокрещенного христианина «святым миром» (маслом), освященным епископом. Крещенные и миропомазанные дети допускаются к святому причастию. Допуская детей сразу после их крещения как к миропомазанию, так и к причащению, восточнохристианская традиция подчеркивает позитивный смысл крещения как начала новой жизни, питаемой Евхаристией.

Евхаристия. На Востоке природа евхаристического таинства никогда не вызывала больших размышлений. Оба евхаристических канона, поныне используемых церковью, включают «установительные слова» («Сие есть Тело Мое...», «Сие есть кровь Моя...»), которые на Западе традиционно рассматривались как формула, необходимая, чтобы таинство было действительно («тайносовершительная формула»). На Востоке, однако, кульминационной точкой молитвы является не воспоминание действия Христа, но призывание Святого Духа, которое за ним непосредственно следует: «Ниспосли Духа Твоего Святого на ны и на предлежащая дары сия, и сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего...» Таким образом, центральное таинство христианства рассматривается как совершаемое через молитву Церкви и через призывание Духа. Природа таинства, совершающегося в хлебе и вине, передается термином *преложение* (μεταβολή, таинственное изменение). Западный термин *трансубстанциация* появляется только в некоторых исповеданиях веры после XVII в.

Таинство священства. Православная Церковь признает три высших священных чина: дьякон, священник и епископ, так же как и два малых: чтец и иподьякон. Все рукоположения совершаются епископом и обычно во время литургии. Рукоположение епископа требует участия как минимум двух или

трех епископов, так же как избрания ставленника каноническим синодом.

Покаяние. Таинство покаяния в ранней церкви было торжественным и публичным актом примирения, во время которого отлученный грешник восстанавливался в своем звании члена церкви. В течение истории оно эволюционировало в частный акт исповеди, через который каждый христианин периодически обновляет свое членство в церкви. На сегодня в Православной Церкви существует известное разнообразие как в практике, так и в чине покаяния. В церквях Балкан и Ближнего Востока акт покаяния исчез во время турецкого владычества, но сейчас постепенно восстанавливается. В грекоязычных церквях лишь некоторые священники, специально назначенные епископом, имеют право принимать исповедь. В России, напротив, исповедь остается рядовой практикой, как правило, необходимой перед причастием. Общая, или групповая, исповедь, введенная св. Иоанном Кронштадтским, русским духовным лидером начала XX в., также практикуется в ряде случаев. Чин исповеди в «Евхологии» (в Требнике) сохраняет форму молитвы, или призывания, произносимого священником для прощения грехов кающегося. В славянский чин исповеди Петром Могилой, митрополитом Киевским (XVII в.), под западным влиянием было введено индивидуальное отпущение грехов юридического типа. В православной практике в целом исповедь рассматривается скорее как форма духовного исцеления, а не как суд. Сравнительное отсутствие легализма отражает восточный святоотеческий подход ко греху — как к внутренней страсти и порабощению. Внешние же греховные поступки — которые одни лишь и могут быть судимы по закону — суть лишь внешние проявления внутреннего недуга человека.

Елеопомазание. Помазание немощных елеем — это форма исцеления через молитву. В Греческой церкви оно совершается ежегодно, вечером Великой среды в храме для всей общины.

Брак. Брак совершается через обряд венчания, проводимый с большой торжественностью и символизирующий вечное единство, таинственно «переносящее» в Царство Божье. Православное богословие брака больше подчеркивает его таинственную вечность, нежели законную нерасторжимость. Поэтому второй брак, как в случае вдовства, так и в случае развода, совершается уже через менее торжественный чин покаянного характера, а мужчина, состоявший в браке более одного раза, не может быть допущен к принятию священного сана. Повторный брак после развода допускается на том основании, что таинство брака изначально не было воспринято сознательно и ответственно и поэтому не было действенным; повторный брак — это еще одна возможность.

Архитектура и иконография

Со времен Константина I восточное христианство выработало разнообразные формы церковной архитектуры. Важнейшая из них была создана, когда император Юстиниан I завершил строительство «великой церкви» Святой Софии в Константинополе в VI в. Архитектурная идея этого храма заключалась в огромном круглом куполе, водруженном на классической раннехристианской базилике. Купол должен был символизировать нисхождение Небес на землю, т. е. главный смысл евхаристического служения.

Преграда, или иконостас, отделяющий алтарь от нефа храма в современной Православной Церкви, имеет довольно позднее происхождение. После победы православия над иконоборчеством (уничтожением образов) в 843 г. новый акцент был сделан на «являющей» роли образов. Воплощение означает, что Бог стал человеком, т. е. целиком видимым, и значит — изобразимым в Его человеческой природе. Образы Христа или святых, которые явили в своей жизни новую человечность, преображенную благодатью Божьей, были размещены везде так, чтобы их могло видеть все церковное собрание. Таким образом, предлагалось сопоставление видимого явления Бога через живописное изображение Христа как человека и Его более совершенное, но сакраментальное и невидимое присутствие в Евхаристии. Иконостас вместе с теми моментами в богослужении, когда завеса перед алтарем то открывается, то закрывается, подчеркивал таинственный и «эсхатологический» (исполнение истории) характер евхаристического служения. Совокупно они свидетельствовали, что это таинство не есть секрет и что через евхаристическое богослужение христианин вводится в самую реальность божественной жизни и грядущего Царства, которая была явлена, когда Бог стал человеком.

Долгие иконоборческие споры (725–843), в течение которых было полностью разработано православное богословие икон, касались прежде всего проблемы воплощения; они были прямым продолжением христологических споров V, VI и VII вв. Образ Христа, воплощенного Бога, стал для восточного христианства зримым исповеданием веры: Бог был подлинно видим в человечности Иисуса из Назарета, а святые — образы которых окружают образ Христа — свидетельствуют, что преображенная, «обоженная» природа Христа достижима для тех, кто верует в Него.

Удаляясь от трехмерных изображений или статуй, которые были реминисценцией языческого идолослужения, христианский Восток выработал богатую иконографическую традицию. Переносные иконы — часто написанные на дереве, но также выполненные в технике мозаики или эмали — всегда держат в домах и общественных местах. Среди иконописцев, которые никогда не подписывают своих работ, были гениальные художники. Имен большинства мы не знаем, но традиция и письменные источники открывают нам имена некоторых из них, например имя знаменитого русского иконописца XIV–XV вв. Андрея Рублева.

VI. Церковь и мир

Раскол между греческой и латинской церквами хронологически совпал с волной христианской миссионерской активности в Северной и Восточной Европе. В итоге обе стороны способствовали распространению христианства, но методы использовали разные. Запад навязывал новообращенным латинское богослужение и таким образом сделал латынь единственным проводником христианской цивилизации и главным инструментом церковного единства. Восток же, как было уже отмечено выше, с самого начала пошел по пути перевода как Писания, так и богослужения на разговорные языки новообращенных народов. Христианство таким образом интегрировалось в местные культуры славянских народов, и вселенская Православная Церковь стала развиваться скорее как содружество национальных церквей, нежели как централизованное тело.

Миссии: древние и современные

Христианский Восток, несмотря на интегрирующую силу христианского эллинизма, всегда был культурно плюралистичен; начиная с первых веков христианства, сирийцы, армяне, грузины, копты, эфиопы и другие этнические группы использовали свои собственные языки в богослужении и создали свои собственные богослужебные традиции. Даже во времена греческой миссии среди славян, когда Византийская церковь была почти целиком греческой, идея богослужения на местном языке была все еще жива, что видно по деятельности свв. Кирилла и Мефодия и использования ими славянского языка в IX в.

Турецкое завоевание Ближнего Востока и Балкан (XV в.) прервало миссионерское распространение Православной Церкви. На протяжении Средних веков ислам и христианство противостояли друг другу только военной силой, и победа ислама означала, что христиане могут выживать лишь на территориях, окруженных владениями турок, и законом им был запрещен прозелитизм среди мусульман.

Одна лишь Русская церковь была в состоянии продолжать традиции свв. Кирилла и Мефодия, и она делала это почти без перерыва вплоть до сегодняшнего дня. В XIV столетии св. Стефан Пермский перевел Писание и богослужение на язык финского племени, живущего на русском Севере, и стал первым епископом зырян. Экспансия Российской империи в Азии сопровождалась усилиями по ее евангелизации — иногда в противовес официальной политике русификации, практикуемой правительством Санкт-Петербурга, следуя кирилло-мефодиевским образцам. Этот метод перевода применялся в миссии среди татар на Волге в XVI в. и среди различных народов Сибири на протяжении XVIII и XIX вв. В 1714 г. была основана миссия в Китае. В 1794 г. монахи Валаамского монастыря достигли Аляски; их духовный лидер, монах Герман, был канонизирован Православной Церковью в 1970 г.

Миссия на Аляске осуществлялась под руководством скромного священника, посланного в Америку из Восточной Сибири, Иоанна Вениаминова. В течение своей долгой жизни в Америке, сначала как священник, а потом как епископ (1824–1868), он трудился над переводом Евангелия и богослужения на языки алеутов, индейцев и эскимосов Аляски.

В Японии местная Православная Церковь была основана недавно канонизированным архиепископом Николаем Касаткиным († 1913). Полностью национальный характер этой церкви сделал ее способной пережить политические испытания Русско-Японской войны (1904–1905), русской революции и Второй Мировой войны. Новая Православная Церковь Японии получила полную автономию от Русской церкви в 1970 г.

Миссионерские традиции сохранились и в Греции. Различные греческие организации посвятили себя продолжению миссионерской работы в Восточной Африке, где значительные группы местного населения недавно приняли православие.

Православие и другие христиане

Со времен неудачи Флорентийского собора (1439) никаких официальных попыток восстановить единство между Православной Церковью и римским католицизмом не предпринималось. В 1484 г. православный собор определил, что римо-католики, если они хотят присоединиться к Православной Церкви, должны быть принимаемы через миропомазание (или конфирмацию). Однако в XVII в. отношения ухудшились настолько, что Вселенский патриарх Константинополя объявил все римо-католические и протестантские таинства (включая крещение) недействительными. Подобный же подход преобладал и в России вплоть до XVIII в., когда большое количество католиков восточного обряда («униатов») были приняты обратно в лоно Православной Церкви через простое исповедание веры, и эта практика стала применяться также и по отношению к римо-католикам.

После Реформации XVI в. состоялась продолжительная переписка между группой протестантов из Тюбингена (немецких лютеран), возглавляемой Ф. Меланктоном, и Вселенским патриархом Иеремией II. Она не дала никаких конкретных результатов, поскольку Восток рассматривал протестантов лишь как отдельную ветвь в целом ошибающейся римской церкви.

Различные попытки воссоединения с англиканской общиной, в особенности начиная с XIX в., были более плодотворными. Несколько отдельных объединений верующих и богословов способствовали взаимопониманию между восточным православием и «англо-католической» ветвью англиканства. Однако православные удержались от каких-либо конкретных шагов по пути к воссоединению, пока не будет получено удовлетворительное изложение англиканской веры в целом.

В современное экуменическое движение православные включились с самого его возникновения. Представители восточного православия принимали участие в различных конференциях движений «Жизнь и деятельность» (практических) и «Вера и церковное устройство» (богословских) с начала этого века. Одна за другой различные независимые православные церкви вступили во Всемирный Совет Церквей, созданный в 1948 г. Нередко, особенно вначале, православные делегаты были вынуждены выступать с отдельными заявлениями, которые прояснили бы протестантскому большинству Совета, что, на православный взгляд, христианское единство достижимо лишь при условии полного согласия в первоначальной апостольской вере, от которой Православная Церковь никогда не отступала. Этот подход православных может быть понят только в том случае, если станет достаточно ясным, что истина — которую Восточная Православная Церковь претендует сохранять — утверждается Святым Духом в церкви как в едином целом, а не по праву отдельных людей или групп лиц и что единство христиан, которое является целью экуменического движения, зиждется не на культур-ном, интеллектуальном или обрядовом единстве, но на мистическом братстве в полноте истины, как оно выражено в евхаристическом общении.

Экуменическое движение, в особенности после Второго Ватиканского собора, сегодня гораздо шире формального членства во Всемирном Совете Церквей. Принцип соборности и согласие пап появляться публично вместе с восточными патриархами на равных с ними — как это было при недавних встречах папы Павла VI и патриарха Афинагора — это уже значительный сдвиг в сторону взаимопонимания между православием и католичеством.

Однако тенденция, поддерживаемая теми западными христианами, которые, по-видимому, отождествляют христианство с различной политической или социальной деятельностью, только углубила то традиционное непонимание, которое и в прошлом было одной из главных причин разрыва между Востоком и Западом.

Церковь, государство и общество

На Западе, после падения Римской империи, церковь взяла на себя функцию объединения общества, которую ни одно лицо или институция не были способны выполнить. Неизбежно папы были формально облечены светской властью в христианском мире. На Востоке же империя просуществовала вплоть до 1453 г., а в России до 1917 г.; таким образом, церковь была вынуждена осуществлять свои социальные функции в политических рамках христианской империи.

Этот исторический контраст сопровождался богословской поляризацией: восточные отцы понимали отношения Бога и человека в терминах личного опыта и причастия, достигающего полноты в обожении; тогда как западное богословие видело человека автономным в секулярной сфере, хотя и под контролем церкви, которая понималась как викарное представительство Бога.

На византийскую и восточную модель церковногосударственных отношений часто наклеивали ярлык «цезарепапизма», поскольку церковная иерархия была чаще всего лишена легальной возможности противостоять имперской власти. Но этот ярлык некорректен в двух аспектах: во-первых, в предпосылке, что за императором была признана власть определять содержание веры, сравнимая с папской властью, и во-вторых, в недооценке власти церкви (как объединяющей, преображающей и обоживающей власти), которая эффективна и без законных гарантий или статуса. Византийским идеалом церковно-государственных отношений была «симфония» между гражданскими и церковными функциями христианского общества. Злоупотребления имперской властью были частыми, но можно привести бесчисленные примеры народного сопротивления тем декретам императора, в которых видели угрозу вере. Ни могущественные императоры VII в., пытавшиеся навязать монофизитство, ни более слабые Палеологи (XIII–XV вв.), стремившиеся к воссоединению с Римом, не были в состоянии преодолеть совместное сопротивление православного клира и мирян.

Византийская концепция церковно-государственных отношений не была, однако, лишена больших недостатков. Она часто вела к фактическому отождествлению интересов церкви с интересами государства. Зародившаяся в те времена, когда и церковь, и государство были наднациональными и в принципе вселенскими, она постепенно превратилась в систему, которая дала священную санкцию *национальным* государствам. Современный церковный национализм, затрудняющий сегодня отношения между православными церквями, — это следствие средневекового альянса между церковью и государством.

Только после турецкого завоевания Балкан на Ближнем Востоке возникла гражданская власть, непосредственно осуществляемая православной церковной иерархией. Этой властью ее наделили новые исламские владыки, которые предпочли править своими христианскими подданными как отдельным сообществом, или *миллетом*, управляемым его собственными религиозными лидерами. Вследствие этого султан назначил патриарха Константинопольского главой (*миллет-баши*) всего христианского населения Османской империи. Воспринимаемый некоторыми христианами, прежде всего греками, как наследник византийского императора, а остальными, особенно славянами на Балканах и румынами, как агент ненавистных турок, патриарх пользовался этой властью вплоть до секуляризации Турецкой республики Кемалем Ататюрком в 1921 г. Однако к этому времени он потерял большую часть своей юрисдикционной власти, вследствие того, что в Греции, Сербии, Болгарии и Румынии были созданы автокефальные церкви.

Система *миллета*, однако, сохранилась в других регионах Ближнего Востока. На Кипре, например, церковь взяла на себя ведущую роль в национальном освобождении, и ее престиж сделал архиепископа Макария естественным лидером молодой республики.

Однако следует отметить, что система *миллета* и вытекающие из нее политическая ответственность и

активность церкви возникли только в период османского владычества и не находятся в русле духовной традиции христианского Востока как такового. Русская церковь — наиболее свежий пример религиозного выживания без практической включенности в общественную или политическую жизнь.

Православный подход к социальной ответственности в мире составляет особый вклад в современное экуменическое движение. Но он может быть значим только в своем органическом контексте — в контексте понимания христианской веры как личного духовного опыта общения с Богом, опыта, который есть самодовлеющее познание Бога и который, как таковой, может привести к аутентичному христианскому свидетельству в секулярном мире.

Практическая форма этого свидетельства претерпела значительные изменения в течение истории, и Православная Церковь причисляла к лику святых как отшельников, так и политиков, как монахов–исихастов, так и императоров. По словам о. Сергия Булгакова, современного православного богослова, Православная Церковь принимает «релятивизм задач и средств, вообще методов при единстве и абсолютности цели», которая есть Царство Божье, которое все еще *грядет*, но также уже и *присутствует* в тайне Церкви.

Кодификация и систематизация практических средств в области личной или общественной этики чужда православию, которое скорее полагается на свободную человеческую совесть; каждый христианин в своих поступках стоит пред лицом суда Нового Завета и великих примеров святых.

Православная Церковь сегодня

Современная Православная Церковь сталкивается с большими проблемами структурного, интеллектуального и духовного характера. На мировом уровне ее внутренняя организация, будучи очень децентрализованной, по-прежнему формируется традициями, восходящими к Византийской империи. Древние патриархаты Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима, занимающие первые четыре места среди автокефальных церквей в силу того, что в прошлом они являлись крупнейшими центрами империи, сегодня, вместе взятые, представляют не более 1 000 000 верующих; и если патриарх Антиохийский по-прежнему руководит внушительной общиной арабских христиан в Сирии и Ливане, то три его собрата зависят от кадровой и материальной поддержки Греции.

Жестокие гонения, которым подверглась Русская церковь после коммунистической революции, и серьезные ограничения, наложенные на религиозную деятельность социалистическими режимами на Балканах, составляют еще одну серьезную проверку способности православия выжить в современном мире. Русская церковь, значительно сократившаяся количественно и лишенная возможности образовательного, миссионерского и интеллектуального развития, успешно проходит эту проверку вплоть до сегодняшнего дня: то, что такие литераторы и мыслители, как Борис Пастернак и Александр Солженицын, открыто исповедовали себя христианами и миллионы верующих переполняют немногие все еще действующие храмы, дают православию большую надежду на будущее.

Простое выживание, однако, недостаточно для значительного интеллектуального развития, которое требует системы образования и научной традиции. История в этом отношении не благоприятствовала Восточному православию. Турецкое завоевание 1453 г. грубо оборвало возможную встречу традиции греческих отцов и великого западного Возрождения, к которому византийские богословы были, как представляется, готовы. Схожим образом русская революция 1917 г. положила конец выдающемуся научному и духовному подъему православной России, главные христианские интеллектуалы которой были репрессированы или эмигрировали на Запад.

Несмотря на эти события, нет недостатка в признаках возрождения и в перспективах потенциального развития. Их можно видеть не только в замечательной способности к выживанию во враждебных условиях, которую Православная Церковь в последнее время продемонстрировала, но также в усилиях упрочить единство между автокефальными церквями (пять всеправославных совещаний собирались недавно: на Родосе — 1961, 1963, 1964, в Белграде и Женеве) и в распространении православия в западных странах, особенно в Америке. По-прежнему представляется, что это новое присутствие окажется позитивным в условиях современного кризиса западного христианства.

ВОСТОЧНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ. ИСТОРИЯ

Восточное православие, прослеживающее свои истоки от самого начала христианства, — одна из трех главных сил в христианстве, наряду с католичеством и протестантизмом. Со времени раскола 1054 г. Восточное православие, сконцентрированное главным образом на Балканах, Ближнем Востоке и в России, подвергалось жесткому давлению со стороны различных этнических, политических, социальных и антирелигиозных сил. Несмотря на такое давление, которого не испытали церкви Запада, Восточное православие не только выжило, но и по временам расцветало.

На протяжении Средних веков и вплоть до Нового времени христианская Церковь на Ближнем Востоке, на Балканах и в Восточной Европе в своем историческом развитии продолжала сохранять отличие как от мира латинского Запада, так и от древних монофизитских (подчеркивающих божественную природу Христа) и несторианских (подчеркивающих человеческую природу Христа) церквей Востока, не принявших решений Халкидонского собора 451 г. Держась веры семи Вселенских соборов (325–787), она всегда определяла себя как «Православную» Церковь — в отличие от западного римского католицизма и восточных нехалкидонских церквей. После XVI в. русские миссии действовали в северной и восточной Азии и, в конце концов, достигли Американского континента. В XX в. множество православных общин появилось по всему западному миру и, совсем недавно, в Африке.

Схизма 1054 г., разделившая Восток и Запад, столкновение с крестоносцами, имевшее трагические последствия (в том числе разграбление Константинополя в 1204 г.), завоевание монголами России (XIII в.) и турецкая оккупация всего Ближнего Востока (XV–XX вв.) способствовали отчуждению между Востоком и Западом, зародившемуся уже в первые века христианства. С выходом на историческую арену России в XVI в. и с обретением независимости балканскими народами в XIX в. Восток и Запад встретились снова, но их исторический опыт и религиозные верования оказались различными. Восточное православие, отвергнув средневековое римское папство, не испытало и Реформации, столкнувшись с секуляризмом Нового времени лишь недавно. Хотя его структура и организация развивались в жестких рамках византийской, османской и русской имперских систем, в вопросах веры оно продолжало держаться убеждения, что хранителем истины является все тело Церкви («народ Божий»), которое отлично от какой-либо особой институции, подобной папству. В то же время уверенность в важности традиции, богослужения, сакраментальной жизни и мистического переживания Бога ясно отличают религиозные установки православия от главных постулатов протестантизма (например, от учения об оправдании благодатью по вере).

Церковь в Византийской империи

Византийское христианство около 1000 г. На заре второго тысячелетия христианской истории церковь Константинополя, столицы Восточной Римской (или Византийской) империи, была на пике мирового влияния и власти. Ни Рим, превратившийся в провинциальный город, с его церковью, ставшей орудием политической игры, ни Европа под властью династий Каролингов и Оттонов не могли реально соперничать с Византией как центром христианской цивилизации. Византийские императоры Македонской династии расширили границы империи от Месопотамии до Неаполя (в Италии) и от Дуная (в центральной Европе) до Палестины. Константинопольская церковь не только воспользовалась возможностью расширить свое влияние, но через миссионеров проникла далеко за пределы империи — в Россию и на Кавказ.

Отношения между церковью и государством. Идеология, утвердившаяся со времен Константина (IV в.) и Юстиниана (VI в.), в соответствии с которой было возможно одно—единственное вселенское христианское общество — *ойкумена* (οἰκουμένη), совместно управляемая императором и церковью — продолжала оставаться идеологией византийских императоров. Авторитет патриарха Константинопольского основывался на том, что он был епископом «нового Рима», города, где находились император и сенат (28—е правило Халкидонского собора, 451 г.). Он носил титул «Вселенского патриарха», указывавший на его политическую роль в империи. Формально он занимал второе место — после епископа Рима — в иерархии пяти первенствующих епископов, включавшей также патриархов Александрии, Антиохии и Иерусалима. Однако после завоевания арабами Ближнего Востока в VII в. три последних оказались практически лишены всей своей власти, и только вновь возникающие славянские церкви пытались время от времени бросать вызов Константинополю как единственному центру восточнохристианского мира.

Отношения между церковью и государством в Византии часто описываются термином «цезарепапизм», означающим, что император действовал как глава церкви. Официальные документы, однако, описывают отношения императора и патриарха как диархию (двоевластие) и сравнивают их функции с функциями души и тела в едином организме. На практике император имел власть над большей частью церковной администрации, хотя сильные патриархи могли иногда играть решающую роль в политике: патриархи Николай Мистик (901–907, 912–925) и Полиевкт (956–970) отлучали императоров за неканонические действия. В области веры и учения императоры не могли диктовать свою волю, если это противоречило совести церкви; этот факт, который стал особенно явным в период позднего Средневековья во время многочисленных попыток заключить унию с Римом, показывает, что ярлык цезарепапизма не безоговорочно применим к Византии.

Церковь Премудрости Божьей, или Святая София, выстроенная Юстинианом в VI в., стала центром религиозной жизни восточного православного мира. Она несомненно была самым большим и роскошным религиозным сооружением во всех христианских землях. Согласно «Начальной русской летописи», послы киевского князя Владимира, посетившие этот храм в 987 г., докладывали: «И не знали — на небе или на земле мы, ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой...» Святая София, или, как ее еще называли, «великая церковь», дала образец богослужения, принятый всем христианским миром. Это заимствование было стихийным и основывалось на нравственном и культурном авторитете столицы империи: Православная Церковь и сегодня использует византийский богослужебный чин IX в.

Монашеские и миссионерские движения. Как в столице, так и в других центрах империи монашеское движение продолжало развиваться в том виде, в каком оно сложилось в течение первых веков христианства. Община константинопольского Студийского монастыря насчитывала более тысячи монахов, посвятивших себя молитве, послушанию и аскезе. Они часто противостояли как правительству, так и

церковному официозу, защищая фундаментальные принципы христианства от политических компромиссов. Студийский устав (руководство монашеской жизни) был воспринят дочерними монастырями, прежде всего знаменитым Киево-Печерским монастырем. В 963 г. император Никифор II Фока предложил свое покровительство прп. Афанасию Афонскому, чья Лавра (большой монастырь) до сих пор является центром монашеской республики Святой Горы Афон (под протекторатом Греции). Писания прп. Симеона Нового Богослова (949–1022), настоятеля монастыря св. Маманта в Константинополе, — наиболее замечательный пример восточнохристианской мистики — оказали решающее влияние на позднейшее развитие православной духовности.

Исторически наиболее значимой стала миссионерская экспансия византийского христианства в страны Восточной Европы. В IX в. Болгария стала православной страной и при царе Симеоне (893–927) основала свой собственный автокефальный (административно независимый) патриархат в Преславе. При царе Самуиле (976–1014) другой автокефальный болгарский центр появился в Охриде. Таким образом, славяноязычная дочерняя церковь Византии стала доминирующей на Балканском полуострове. И хотя после завоеваний византийского императора Василия II (976–1025) эта территория утратила свою политическую и церковную независимость, семя славянского православия уже надежно укоренилось на этой земле. В 988 г. киевский князь Владимир принял византийское православие и взял в жены сестру того же самого императора Василия. После этого Русь стала церковной провинцией Византийской церкви, возглавляемой греческим или, реже, русским митрополитом, назначаемым из Константинополя. Этот зависимый статус не подвергался сомнению со стороны русских вплоть до 1448 г. В течение этого периода Русь восприняла и развила духовное, художественное и гражданское наследие византийской цивилизации, полученное ею через болгарских переводчиков.

Отношения с Западом. Отношения с латинским Западом тем временем становились все более двойственными. С одной стороны, византийцы рассматривали западный мир в целом как часть римской *ойкумены*, главой которой был византийский император и в которой римский епископ пользовался первенством чести. С другой стороны, франкские и германские императоры в Европе бросали вызов этой номинальной схеме, а внутренний упадок римского папства был таков, что могущественный византийский патриарх редко брал на себя труд поддерживать какие-либо сношения с ним. Со времен патриарха Фотия (858–867, 877–886) византийцы стали официально осуждать *Filioque*, вставку в Символ веры, в которой утверждалось, что Дух исходит от Отца и от Сына, как незаконное и еретическое добавление к Никейскому Символу. В 879–880 гг. Фотий и папа Иоанн VIII, казалось бы, разрешили этот спор к удовлетворению Фотия, однако в 1014 г. *Filioque* было принято в Риме, и общение снова было прервано.

Инцидент 1054 г., который неверно считают датой раскола (в действительности он развивался в течение определенного времени), был, в сущности, неудачной попыткой восстановить отношения, разорванные из-за политического соперничества между византийцами и германцами в Италии, а также из-за дисциплинарных изменений (в частности, безбрачия клира), навязываемых реформаторским движением, инициированным монахами аббатства Ключни (Франция). Действия, предпринятые императором Константином Мономахом (1042–1055) для примирения сторон, оказались не в состоянии преодолеть как агрессивные и невежественные притязания франкского клира, который теперь заправлял делами в Римской церкви, так и непреклонность византийского патриарха Михаила Керулария (1043–1058). Когда папские легаты прибыли в Константинополь в 1054 г., они не нашли общего языка с патриархом. Стороны обменялись встречными обвинениями в вопросах вероучения и обряда и, в конце концов, провозгласили друг другу отлучающие анафемы, что и спровоцировало то, что впоследствии было названо схизмой.

Вторжения с Востока и Запада. Крестовые походы. После битвы при Манцикерте (1071) в восточной Малой Азии Византия уступила туркам большую часть Анатолии и перестала быть мировой державой.

Крестовые походы Запада, предпринятые отчасти по просьбе самих византийцев, спровоцировали новые беды, приведя к основанию латинских княжеств на бывших территориях империи и замене восточных епископов латинской иерархией. Кульминационным моментом стало, безусловно, разграбление самого Константинополя в 1204 г., воцарение латинского императора на Босфоре и интронизация латинского патриарха в Святой Софии. В то же время балканские страны Болгария и Сербия при поддержке Запада добились национального освобождения, монголы разграбили Киев (1240), и Русь стала частью монгольской империи Чингисхана.

Византийское наследие сохранилось в цепи этих трагедий главным образом благодаря тому, что Православная Церковь показала поразительную внутреннюю стойкость и замечательную административную гибкость.

До крестовых походов, несмотря даже на такие инциденты, как взаимный обмен анафемами между Михаилом Керуларием и папскими легатами в 1054 г., византийские христиане не рассматривали разрыв отношений с Западом как окончательный раскол. Преобладающее мнение по этому вопросу было таково: разрывом общения с Римом мы обязаны временному захвату почтенного Римского престола невежественными и необразованными германскими «варварами», и со временем прежнее единство христианского мира под властью одного законного императора — Константинопольского — и пяти патриархатов будет восстановлено. Эта утопическая схема окончательно показала свою несостоятельность в тот момент, когда крестоносцы заменили греческих патриархов Антиохии и Иерусалима латинскими прелатами после захвата этих древних городов (1098–1099). Вместо восстановления христианского единства ради общей борьбы с исламом крестовые походы показали, насколько в действительности далеки были друг от друга латиняне и греки. Когда, в конце концов, после бесстыдного захвата города в 1204 г. венецианец Фома Морозини был поставлен патриархом Константинопольским и утвержден в качестве такового папой Иннокентием III, греки осознали всю серьезность папских притязаний на господство во Вселенской церкви: богословские споры и народное возмущение соединились, окончательно оторвав две церкви друг от друга.

После захвата города православный патриарх Иоанн Каматир бежал в Болгарию, где и умер в 1206 г. Его преемник Михаил Авториан был избран в Никее (1208), где его поддержала восстановленная там греческая империя. Этот патриарх, хотя и жил в изгнании, был признан законным во всем православном мире. Под его властью оставалась необъятная русская митрополия. От него, а не от его латинского конкурента, Болгарская церковь вновь получила свои права на церковную независимость вместе с восстановлением патриаршества в Тырново (1235). Именно с византийским правительством в Никее православные сербы также вели переговоры о создании собственной национальной церкви; их духовный вождь свт. Савва был поставлен автокефальным (независимым) архиепископом Сербии в 1219 г.

Монгольское нашествие. Вторжение монголов на Русь стало бедствием для будущего русской цивилизации, но церковь выжила и как единственная объединяющая общественная институция, и как главная носительница византийского наследия. «Митрополит Киевский и всея Руси», назначаемый из Никеи или из Константинополя, был главной политической силой, признанной монгольскими ханами. Освобожденный от дани, которую платили монголам местные князья, и подотчетный лишь высшей по отношению к нему церковной власти (Вселенскому патриарху), глава Русской церкви — хотя и вынужденный оставить свою кафедру в опустошенном монголами Киеве — завоевал беспрецедентный нравственный авторитет. Он сохранял каноническую власть над огромными территориями от Карпатских гор до Волги, над вновь образованной епископской кафедрой в Сарае (близ Каспийского моря), столице монголов, и над западными княжествами бывшей Киевской Руси — даже после того, как те добились независимости (например, Галиция) или оказались под политическим контролем Литвы и Польши.

Попытки восстановления церковного единства и богословское возрождение. В 1261 г. никейский император Михаил Палеолог освободил Константинополь из-под власти латинян, и православный патриарх вновь занял свою кафедру в Святой Софии. С 1261 по 1453 г. династия Палеологов правила империей, осаждаемой со всех сторон, раздираемой гражданскими войнами и постепенно сужающейся до границ собственно столицы. Церковь, однако, сохранила многое от своего прежнего авторитета, осуществляя юрисдикцию над неизмеримо большей территорией, включающей Русь, далекий Кавказ, часть Балкан и обширные регионы, захваченные турками. Несколько патриархов этого позднего периода — например, Арсений Авториан (1255–1259, 1261–1265), Афанасий I (1289–1293, 1303–1310), Иоанн Калека (1334–1347) и Филофей Коккин (1353–1354, 1364–1376) — проявили большую независимость от имперской власти, хотя и оставались верны идее византийской *ойкумены*.

Лишенный военной поддержки могущественной империи, патриарх Константинопольский был, конечно, неспособен удержать свою юрисдикцию над церквями Болгарии и Сербии, которые добились независимости в годы латинской оккупации. В 1346 г. Сербская церковь даже провозгласила себя патриархатом; в 1375 г., после недолгого протеста, Константинополь согласился его признать. На Руси византийская церковная дипломатия была вовлечена в тяжелый гражданский раздор: между великими князьями Москвы и Литвы, каждый из которых стремился стать во главе освобожденного от монгольского ига Русского государства, началось ожесточенное противостояние. Резиденция «митрополита Киевского и всея Руси» к этому времени находилась в Москве, и подчас, как это было с митрополитом Алексием (1354–1378), он играл решающую роль в работе московского правительства. Церковная поддержка Москвы стала определяющей в конечной победе москвичей и имела отчетливое влияние на последующую русскую историю. Недовольные западнорусские княжества (которые позже образовали Украину) могли лишь добиться — при сильной поддержке их польских и литовских повелителей — временного назначения самостоятельных митрополитов в Галиции и Белоруссии. Впоследствии, в самом конце XIV в., митрополиту, находившемуся в Москве, снова удалось достичь централизации церковной власти в России.

Отношения с Западной церковью. Одной из главных причин, стоящих за этой мощной борьбой в северной части византийского мира, была проблема взаимоотношений с Западной церковью. Для большинства церковных людей в Византии молодое Московское княжество представлялось более надежным оплотом православия, нежели западно-ориентированные князья, подчинявшиеся католической Польше и Литве. Однако в самой Византии существовала влиятельная политическая партия, предпочитавшая союз с Западом, — в надежде, что будет предпринят новый крестовый поход против турецкой угрозы. Церковное единство было фактически самой острой проблемой на протяжении всего царствования Палеологов.

Императору Михаилу Палеологу (1259–1282) пришлось столкнуться с агрессивными притязаниями Карла Анжуйского, короля норманнского Сицилийского королевства, мечтавшего о восстановлении в Константинополе латинской империи. Дабы получить необходимую поддержку папства против Карла, Михаил послал пролатинское исповедание веры папе Григорию X, и его посланники заключили унию с Римом на Лионском соборе (1274). Эта капитуляция перед Западом, инициированная императором, почти не получила одобрения со стороны церкви. Михаилу удалось поставить над Константинопольской церковью Восточного католического патриарха Иоанна Векка, но после смерти императора православный собор осудил унию (1285).

На протяжении XIV в. византийскими императорами был предпринят ряд других попыток заключить унию. Официальные переговоры проходили в 1333, 1339, 1347 и 1355 гг. В 1369 г. в Риме император Иоанн V Палеолог лично перешел в римскую веру. Все эти попытки исходили от правительства, но не от церкви по очевидной политической причине — в надежде на западную помощь против турок. Но попытки эти не дали результатов ни в церковном, ни в политическом отношении. Большинство церковных людей в

Византии не были против объединения с Римом, но считали, что оно может быть достигнуто лишь на официальном вселенском соборе, где Восток и Запад встретились бы на равных основаниях, как это бывало в первые века церковной истории. Проект такого собора настойчиво отстаивал Иоанн Кантакузин, который после короткого царствования (1347–1354) постригся в монахи, но продолжал оказывать огромное влияние на церковные и политические дела. Идея вселенского собора первоначально была отвергнута папами, но возродилась в XV в., когда на Западе, на соборах в Констанце и Базеле, ненадолго восторжествовали концилиаристские идеи (отстаивавшие преимущество власти соборов перед папской властью). Опасаясь того, что греки объединятся не с Римом, а с концилиаристами, папа Евгений IV созвал вселенский собор в Ферраре, который позже переместился во Флоренцию.

Сессии Ферраро–Флорентийского собора (1438–1445) длились месяцами и сопровождались долгими богословскими дебатами. Восточную церковь представляли император Иоанн VIII Палеолог, патриарх Иосиф II и множество епископов и богословов. В конце концов, они приняли большинство требований Рима: признали вставку *Filioque*, чистилище (промежуточное пребывание душ между смертью и раем для очищения) и примат Рима. Политическое отчаяние и страх новой встречи с турками без поддержки Запада стали решающими факторами, заставившими восточную делегацию подписать декрет об унии (6 июля 1439 г.). Единственным, кто отказался поставить свою подпись, был свт. Марк Евгеник, митрополит Эфесский. Но по возвращении в Константинополь большинство делегатов также отрицали свое согласие с решениями собора, и никаких существенных изменений во взаимоотношениях церквей не произошло.

Торжественное провозглашение унии в Святой Софии было отложено и состоялось лишь 12 декабря 1452 г.; однако уже 29 мая 1453 г. Константинополь пал под натиском турок. Султан Мехмед II превратил Святую Софию в мечеть, а немногие сторонники унии бежали в Италию.

Богословское и монашеское возрождение. Парадоксально, но бедственная история Византии при Палеологах совпала с поразительным интеллектуальным, духовным и художественным возрождением, оказавшим сильнейшее влияние на весь восточнохристианский мир. Это возрождение проходило не без жестоких противостояний и разделений. В 1337 г. Варлаам Калабрийский, один из представителей византийского гуманизма, выступил против духовной практики монахов–исихастов (от греч. *ἡσυχία*, безмолвие), утверждавших, что христианская аскеза и духовность могут способствовать видению «нетварного света» Божьего. Позиция Варлаама была подхвачена некоторыми другими богословами, в том числе Акиндином и Никифором Григорой. После широких дебатов церковь поддержала главного глашатая монашества свт. Григория Паламу (1296–1359), показавшего себя одним из крупнейших богословов средневековой Византии. Соборы 1341, 1347 и 1351 гг. одобрили богословие Паламы, а после 1347 г. патриарший престол последовательно занимали его ученики. Иоанн Кантакузин как император, председательствовавший на соборе 1351 г., полностью поддержал исихастов. Его близкий друг св. Николай Кавасила в своих духовных сочинениях о Божественной литургии и таинствах показал универсальное значение паламитского богословия для христианства. Влияние религиозных ревнителей, восторжествовавших в Константинополе, пережило саму империю и способствовало сохранению православной духовности под турецким владычеством. Оно также распространилось в славянских странах, особенно в Болгарии и России. Монашеское возрождение в Северной Руси во второй половине XIV в., связанное с именем прп. Сергия Радонежского, как и параллельное возрождение иконописи (например, работы знаменитого иконописца прп. Андрея Рублева), не было бы возможно без устойчивых контактов с Горой Афон, центром исихазма, и с духовной и интеллектуальной жизнью Византии.

Наряду с исихастским возрождением, среди некоторых византийских церковных деятелей существовала и значительная «открытость к Западу». Например, братья Прохор и Димитрий Кидонисы при поддержке Кантакузина систематически переводили труды латинских богословов на греческий язык. Главные труды Августина, Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского впервые стали доступны для

Востока. Большинство пролатински настроенных греческих богословов впоследствии поддержали императорскую политику унии, но некоторые из них — как, например, Геннадий Схоларий, первый патриарх при турецком владычестве — сочетали любовь к западной мысли со всецелой преданностью Православной Церкви.

Православие при Османской империи (1453–1821)

Христианское гетто. Согласно исламу, христиане, как и иудеи, считались «людьми Книги», т. е. их религия в глазах мусульман была не ложной в целом, но неполной. Соответственно, христиане, при условии подчинения владычеству халифата и исламской политической администрации и уплаты соответствующего налога, заслуживали уважения и свободы культа. Однако любая христианская миссия или прозелитизм среди мусульман считались государственным преступлением. Фактически жизнь христиан официально была сведена к существованию в условиях гетто: они стали *Rum millet*, или «римским народом», покоренным исламом, но пользующимся определенной внутренней автономией.

В январе 1454 г. султан разрешил выборы нового патриарха, которому предстояло стать *миллет-баши*, т. е. главой всего христианского *миллета*, или, по-гречески, «этнархом», с правом управлять, собирать налоги и осуществлять правосудие по отношению ко всем христианам турецкой империи. Таким образом, патриарх Константинопольский обнаружил, что при новой власти его официальные прерогативы и юрисдикция расширились — как географически, так и по существу: с одной стороны, благодаря дарованным ему султаном привилегиям теперь он мог практически игнорировать своих собратьев, других православных патриархов; с другой — его власть перестала быть только чисто канонической и духовной, но превратилась и в политическую. Ибо для покоренных греков он стал не только преемником византийских патриархов, но и наследником императоров. Для турок же он был официальным и жестко контролируемым управителем *Рум миллета*. Чтобы подчеркнуть свои новые права, патриарх присвоил себе подобающие императору знаки достоинства: митру в форме имперской короны, длинные волосы, орлецы как символ власти и другие императорские атрибуты.

Новая система имела множество значимых последствий. Самое важное, она позволила церкви выжить как институту; действительно, авторитет церкви реально возрос, поскольку для христиан церковь теперь стала единственным источником образования и лишь она предоставляла возможность социального продвижения. Сверх того, вследствие законодательного запрета на миссию членство в церкви теперь стало практически отождествляться с этническим происхождением. И наконец, с того момента, как весь христианский *миллет* стал управляться патриархом Константинопольским и его греческим штатом, фанариоты, греческая аристократия Фанара (ныне Фенера, района Стамбула, где располагалась и до сих пор располагается патриархия) получили гарантированную монополию в вопросе избрания епископов. Таким образом, греческие архиереи постепенно заняли все иерархические позиции. Древние патриархаты Ближнего Востока практически перешли под власть Фанара. Сербскую и Болгарскую церкви ожидала та же судьба: последние остатки их автономии были официально упразднены в 1766 и 1767 гг. фанариотским патриархом Самуилом Ханджерли. По мере того, как турецкий режим становился все более деспотичным, а налоги более тяжелыми, власть греков, осуществлявшаяся при поддержке ненавистных турок, вызывала все больше и больше возмущения у балканских славян и румын, и это стало началом развития современного национализма.

Необходимо, однако, отдать должное фанариотам за их вполне искреннюю приверженность делу науки и образования, которое только они и могли поддержать внутри угнетенного христианского гетто. Полученные от Порты (турецкого правительства) привилегии в области строительства школ и распространения греческой учености в румынских княжествах Молдавии и Валахии, вверенных их управлению, в конечном счете сыграли существенную роль в возрождении Греции.

Отношения с Западом. Флорентийская уния утратила всякую силу с того самого момента, как турки захватили Константинополь (1453), а в 1484 г. она была официально осуждена собором епископов. Ни султан, ни большинство православных греков не были расположены развивать политические отношения с

западным христианским миром. Византийское культурное возрождение эпохи Палеологов первым испытало на себе неблагоприятное воздействие оккупации. Интеллектуальный диалог с Западом стал невозможен. В бывшем византийском мире православная вера сохранялась единственно благодаря богослужению и традиционной монастырской духовности. Некоторые самоучки достигали замечательных результатов в развитии православной традиции посредством писательской и издательской деятельности, но то были лишь редкие исключения. Самым выдающимся из них был, вероятно, прп. Никодим Святогорец (1748–1809), опубликовавший знаменитое «Добротолюбие», антологию святоотеческих духовных текстов, а также переводивший на новогреческий язык и адаптировавший западную духовную литературу (например, труды Игнатия Лойолы, основателя ордена иезуитов).

Единственным путем для православных греков, славян или румын получить образование выше начального уровня была учеба на Западе. Некоторые из них получили такую возможность, но в результате оказались оторванными от собственной богословской и духовной традиции.

Несмотря на большое невежество и предубеждение в отношении Восточной церкви, Запад сохранял к ней стабильный интерес. Временами этот интерес был подлинным и уважительным; в других случаях в нем преобладали политические и прозелитические побуждения. Так, в 1573–1581 гг. лютеранские ученые из Тюбингена (Германия), в число которых входил Филипп Меланхтон, начали длительную переписку с Востоком. Значимая лишь как историческое событие, эта переписка, содержащая «Ответы» патриарха Иеремии II (1572–1595), показывает, насколько низким было в то время взаимопонимание между деятелями Реформации и традиционным восточным христианством.

Отношение Востока к Западу, особенно после XVII в., часто портилось из-за невероятной коррупции в турецком правительстве, постоянно поощрявшем дипломатические интриги. Выдающимся примером подобных манипуляций был *харадж*, большой налог, взимавшийся Портой при каждом новом выборе патриарха. Западные дипломаты часто изъявляли готовность предоставить требуемую сумму, дабы обеспечить выборы нужного кандидата. Например, французские и австрийские послы поддерживали кандидатов, благоприятствовавших проникновению католического влияния, тогда как британские и голландские посланники поддерживали патриархов, открытых протестантским идеям. Так, одаренный и полу-чивший образование на Западе патриарх Кирилл Лукарис в период с 1620 по 1638 г. был избран и смещен пять раз! Его бурное правление было отмечено публикацией в Женеве «Исповедания веры» (1629), оказавшегося, к огромному изумлению современников, чисто кальвинистским (т. е. содержащим реформатские протестантские взгляды). Все закончилось трагедией: Кирилл был задушен турецкими солдатами по подстрекательству профранцузской и проавстрийской партий. Вскоре после этого шесть православных соборов последовательно осудили его «Исповедание»: Константинопольский (1638), Киевский (1640), Ясский (1642), Константинопольский (1672), Иерусалимский (1672) и Константинопольский (1691). Чтобы опровергнуть его положения, Киевский митрополит Петр Могила опубликовал собственное «Православное исповедание веры» (1640), за которым в 1672 г. последовало «Исповедание» патриарха Иерусалимского Досифея Нотары. Оба они, особенно Петр Могила, находились под сильным латинским влиянием.

Эти события в XVIII в. вызвали сильную антизападную реакцию. В 1755 г. константинопольский Синод объявил, что все таинства западных христиан — как латинян, так и протестантов — недействительны и те должны приниматься в Православную Церковь только через повторное крещение. Эта норма Греческой церкви вышла из употребления лишь в XX столетии.

Русская Церковь (1448–1800)

«Третий Рим». *Создание Московского патриархата.* На Флорентийском соборе греческий «митрополит Киевский и всея Руси» Исидор был одним из главных архитекторов унии. Подписав декрет об унии, он возвратился в Москву в 1441 г. римским кардиналом, но был отвергнут как церковью, так и государством и взят под стражу; затем ему позволили бежать в Литву. В 1448 г., после больших колебаний, Русь получила нового предстоятеля, Иону, избранного местными архиереями. Церковь стала «автокефальной», т. е. административно независимой, подвластной «митрополиту всея Руси», находившемуся в Москве. Однако на территориях, контролируемых Польшей, Рим в 1458 г. поставил другого «митрополита Киевского и всея Руси». Таким образом, тенденции отделения от Москвы, существовавшие на Украине со времен монгольского нашествия и поддерживаемые польскими королями, получили официальную санкцию. Однако в 1470 г. этот митрополит расторг унию с латинянами и снова вступил — номинально — под юрисдикцию Константинополя, к тому времени находившегося уже под властью турок.

После этого судьба двух церквей «всея Руси» была весьма различной. Киевская митрополия развивалась под патронажем католической Польши. Под сильным давлением со стороны польских королей большинство ее епископов, вопреки воле большинства паствы, со временем заключило унию с Римом в Брест–Литовске (1596). Однако в 1620 г. православная иерархия была восстановлена, и румынский дворянин Петр Могила был избран митрополитом Киевским (1632). Он создал первую православную богословскую школу Нового времени, знаменитую Киево–Могилянскую академию. Устроенная по образцу латинских семинарий Польши, где преподавание велось на латинском языке, эта школа оставалась центром богословского образования практически для всего высшего русского клира на протяжении XVII–XVIII вв. В 1686 г. Украина была окончательно воссоединена с Московией, и Киевская митрополия, с одобрения Константинополя, отошла к Московскому патриархату.

Московская Русь между тем стала осознавать себя последним оплотом истинного православия. В 1472 г. великий князь Иван III (1462–1505) женился на Софии Палеолог, племяннице последнего византийского императора. Московский государь стал перенимать все больше и больше элементов имперского церемониала и сделал двуглавого орла эмблемой своего государства. В 1510 г. псковский монах Филофей написал Василию III, обращаясь к нему как к «царю» (или императору): «Два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать». Это означало, что первый Рим впал в ересь, второй — Византия — оказался под властью турок, третьим же стала Москва. Иван IV Грозный 16 января 1547 г. был помазан на царство уже по византийскому императорскому чину митрополитом Московским Макарием. В 1551 г. в Москве он торжественно председательствовал на Стоглаве, большом соборе русских архиереев, где были разрешены различные дисциплинарные и богослужебные вопросы и прославлены многие русские святые. Всем этим очевидным усилиям соответствовать титулу «третьего Рима» недоставало единственной окончательной санкции: глава Русской Церкви не имел титула «патриарх». «Цари» Болгарии и Сербии в прошлом, не колеблясь, наделяли этим титулом своих первоиерархов, однако русские хотели неопровержимой подлинности и ждали удобного случая, который и представился в 1589 г., когда Константинопольский патриарх Иеремия II приехал в Москву в поисках финансовой поддержки. Не имея возможности сопротивляться давлению принимающей стороны, он поставил митрополита Иова «патриархом Московским и всея Руси». Утвержденный впоследствии другими восточными патриархами, новый патриархат занял пятое место в порядке старшинства чести восточных престолов, после патриархов Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима.

Отношения между патриархом и царем. После XVI в. русские цари всегда ощущали себя

преемниками византийских императоров, считая своим долгом политически защищать и финансово поддерживать православие на Балканах и Ближнем Востоке. Патриарх Московский, однако, никогда не претендовал на первое место среди патриархов. В Московском государстве верно хранили многие традиции средневековой Византии. Процветающее монашество распространило практику христианской аскезы в северных лесах, которые были и колонизированы, и христианизированы монахами. Духовным отцом этого монашеского возрождения стал прп. Сергей Радонежский (1314–1392). Его современник свт. Стефан Пермский, миссионер среди зырянских племен, продолжал традиции свв. Кирилла и Мефодия, «апостолов славян» IX столетия, переводя Писание и богослужение на местные языки. Его примеру последовало множество других миссионеров, распространивших православное христианство по всей Азии и даже обосновавшихся на острове Кадьяк у берегов Аляски (1794). Развитие церковной архитектуры, иконописи и письменности также упрочило авторитет «третьего Рима».

Московская держава, однако, сильно отличалась от Византии и своим политическим устройством, и культурным самосознанием. Византийская «симфония» (гармонические взаимоотношения) между императором и патриархом никогда реально не привилась в России. Секулярные цели Московского государства и воля монарха всегда преобладали над каноническими и религиозными соображениями, которые еще сдерживали средневековых императоров Византии. На московскую политическую идеологию всегда больше влияли начала западноевропейского секуляризма и азиатского деспотизма, нежели римского или византийского права. Если сильные византийские патриархи Константинополя были в целом способны противостоять открытому насилию над вероучением или каноническим правом со стороны императоров, то их русские преемники оказались здесь довольно слабы; единственное исключение — свт. Филипп, митрополит Московский (1566–1568), который отважился осудить злоупотребления Ивана IV, за что был смещен и замучен.

Кризис идеологии «третьего Рима» пришелся на середину XVII столетия. Могущественный патриарх Никон (1652–1658) решил восстановить власть и авторитет церкви, объявив патриаршее служение высшим по отношению к царскому. Он склонил царя Алексея Романова принести покаяние за преступление его предшественника против свт. Филиппа и присягнуть на верность церкви. Одновременно с этим Никон попытался разрешить старую проблему русской церковной жизни — проблему богослужебных книг. Переведенные с греческого, эти книги на протяжении веков подверглись множеству искажений и содержали бесчисленные ошибки. Кроме того, разница в историческом развитии России и Ближнего Востока привела к различиям и в литургической практике русских и греков. Никон вознамерился привести всю русскую практику в точное соответствие с греческими образцами. Его литургическая реформа привела к главнейшему расколу в Русской Церкви. Народные массы всерьез уверовали, что Москва — последний оплот православия. И недоумевали: почему Россия должна перенимать практику греков, которые во Флоренции предали православие и были за то справедливо наказаны Богом, оказавшись пленниками неверных турок? Реформистские указы патриарха были отвергнуты миллионами представителей низшего клира и мирян, ушедших в раскол, или схизму «староверов». В конце концов, из-за своего противостояния царю Никон был низложен, но его богослужебные реформы были утверждены большим церковным собором, проходившим в присутствии двух восточных патриархов (1666–1667).

Реформы Петра Великого (1682–1725). Сын царя Алексея Петр Великий изменил историческую судьбу России, радикально отвернувшись от византийского наследия и реформировав государство по образцу протестантской Европы. Уязвленный временным подчинением своего отца патриарху Никону, Петр после смерти патриарха Адриана в 1700 г. воспрепятствовал выборам нового патриарха. После долгого вдовствования престола он и вовсе упразднил патриаршество (1721) и преобразовал центральное церковное управление в государственный департамент, получивший наименование «Святейшего Правительствующего Синода». Высший имперский чиновник *овер-прокурор* должен был присутствовать на

всех его заседаниях и фактически выступать управителем церковных дел. Петр также выпустил пространный «Духовный регламент», служивший уставом всей религиозной деятельности в России. В ослабленной расколом церкви не нашлось человека, который смог бы защитить ее права, и она пассивно приняла эти реформы.

Действия Петра ознаменовали вступление Русской Церкви в новый период ее истории, длившийся вплоть до 1917 г. Не все прямые последствия царских реформ были негативными. Поскольку церковными советниками Петра были украинские архиереи, выпускники Киевской академии, в России была введена западная система богословского образования; самым знаменитым среди этих архиереев был друг Петра Феофан Прокопович, архиепископ Псковский. На протяжении всего XVIII в. Русская Церковь продолжала свою миссионерскую работу в Азии, а также обогатилась рядом духовных писателей и святых, в числе которых свт. Митрофан Воронежский († 1703) и свт. Тихон Задонский († 1783) — почитатель немецкого лютеранина Иоганна Арндта и германского пиетизма; многими выдающимися святителями и учеными, такими как митрополит Московский Платон (Левшин, † 1803). Однако все попытки оспорить власть царя над церковью заканчивались неудачей. Так, Ростовский митрополит Арсений (Мацеевич), воспротивившийся секуляризации церковного имущества императрицей Екатериной II, был лишен сана и умер в заключении (1772). Возобладавшая в России атмосфера секуляристского бюрократизма не благоприятствовала возрождению монашества, однако оно все же состоялось благодаря усилиям молодого киевского ученого Паисия Величковского (1722–1794), ставшего настоятелем Нямецкого монастыря в Румынии. Его славянское издание «Добротолюбия» способствовало возрождению традиций исихазма в России XIX в.

Православные церкви в XIX в.

Автокефалии на Балканах. Идеи Французской революции, национально-освободительные движения и неувядающая память о христианских империях прошлого привели к постепенному распаду турецкого владычества на Балканах. В соответствии с примерами, появившимися уже во времена позднего Средневековья, рождению национальных государств сопутствовало образование независимых, «автокефальных» православных церквей. Таким образом, крушение османского правления сопровождалось стремительным сокращением фактической власти патриарха Константинопольского. Парадоксально, но греки, для которых — больше чем для кого-либо — с патриархатом была связана надежда на будущее, стали первыми, кто создал независимую церковь в своем новом государстве.

В Греции. В 1821 г. Герман, митрополит Старых Патр в Греции, открыто провозгласил начало восстания против турок. Патриархат, будучи официальным органом управления христианами под турецким владычеством, издал указы, осуждавшие и даже анафематствовавшие восставших. Но эти указы никого не могли обмануть и менее всех — турецкое правительство, которое в самый день Пасхи 1821 г. в назидание всем повесило Вселенского (Константинопольского) патриарха Григория V на главных воротах патриаршей резиденции. Было казнено множество греческих клириков в провинциях. После этой трагедии официальная лояльность патриархата, естественно, удвоилась. Ввиду невозможности как иметь сношения с патриархатом, так и признать его отлучения, епископы освобожденной Греции собрались в г. Навплие и объявили себя синодом автокефальной церкви (1833). Принятая в Греции система церковного управления была организована по российскому образцу: коллективный правящий орган, Священный Синод, должен был управлять церковью под жестким контролем государства. В 1850 г. патриархат был вынужден признать свершившийся к тому времени факт, издав хартию об автокефалии (*томос*) новой Церкви Греции.

В Сербии. Обретение Сербией независимости привело в 1832 г. к официальному признанию сербской церковной автономии. В 1879 г. Сербская Церковь была признана Константинополем как автокефальная под председательством митрополита Белградского. Эта церковь, однако, охватывала только территории т. н. Старой Сербии. Небольшое государство Черногория, всегда сохранявшее независимость от турок, имело собственного митрополита в Цетинье. Этот архиерей, который был еще и государственным, и военным лидером нации, был поставляем либо в Австрии, либо, как в случае со знаменитым епископом-поэтом Петром II Негошем, в Санкт-Петербурге (1833).

В Австро-Венгерской империи на протяжении второй половины XIX в. существовали одновременно две автокефальные церкви, в чьей юрисдикции находились румыны, сербы и остальные славяне. Это был патриархат в Сремских Карловцах, основанный в 1848 г. и управлявший всеми православными в Королевстве Венгрии, и митрополия в Черновичах (ныне Черновцы) в Буковине, которая после 1873 г. также управляла двумя сербскими епархиями (Зарской и Которской) в Далмации. Сербские епархии в аннексированных Австрией в 1878 г. Боснии и Герцеговине оставались автономными, но никогда не были полностью независимы от Константинополя.

В Румынии. Образование независимой Румынии после столетий иноземного контроля со стороны болгар, турок, греков-фанариотов и, в более позднее время, русских привело в 1865 г. к самопровозглашению автокефальной Румынской церкви, даже вопреки жесткому противодействию Фанара. Как и в Греции, новая церковь находилась под строгим контролем прозападного правительства князя Александру Кузы. В конце концов, как и в случае Греции, Константинополь признал румынскую автокефалию под председательством митрополита Бухарестского (1885). Румыны Трансильвании, все еще входившей в состав Австро-Венгрии, оставались под властью автокефального митрополита Сибиуского, а остальные — в церкви Черновичей.

В Болгарии. Восстановление Болгарской церкви также было неизбежным, но произошло не без трагедии и даже раскола. Так получилось главным образом потому, что вопрос о восстановлении автокефальной церкви был поднят в то время, когда болгары и греки жили бок о бок в Македонии, Фракии и в самом Константинополе все еще в рамках Османской империи. После турецкого завоевания, и в особенности в XVII и XVIII столетиях, болгары управляли греческие архиереи, часто препятствовавшие совершению богослужения на славянском языке. В XIX в. болгары, восстав против этой политики насильственной эллинизации, стали претендовать не только на поставление местного духовенства из своей среды, но и на равное представительство в высших эшелонах власти христианского *миллета*, т. е. в службах патриархата. Эти требования натолкнулись на жесткое сопротивление греков. В качестве альтернативы фирманом (декретом) султана в 1870 г. была создана национальная Болгарская церковь. Новая церковь должна была управляться собственным болгарским экзархом, который имел резиденцию в Константинополе и управлял всеми болгарскими, которые его признавали. Новая ситуация была неканоничной, так как допускала присутствие двух самостоятельных церковных структур на одной территории. Вселенский патриарх Анфим VI созвал по этому вопросу собор в Константинополе, на котором также присутствовали греческие патриархи Александрии и Иерусалима (1872). Собор осудил филетизм — национальный или этнический принцип церковной организации — и отлучил болгар, которые, без сомнения, не были единственными виновными в филетизме. Раскол длился вплоть до 1945 г., когда примирение сопровождалось полным признанием болгарской церковной автокефалии внутри границ Болгарского государства.

После освобождения от турецкого ига балканские церкви свободно развивали как собственную национальную идентичность, так и свою религиозную жизнь. Богословские факультеты, созданные, как правило, по немецкому образцу, появились в Афинах, Белграде (в Югославии), Софии (в Болгарии) и Бухаресте (в Румынии). Румынская церковь ввела у себя полный круг богослужений на румынском языке. Но эти положительные тенденции часто омрачались националистическим соперничеством. Осуждая филетизм, Константинопольский собор (1872) фактически обозначил главную проблему современного православия.

Церковь в имперской России. «Духовный регламент» Петра Великого оставался в силе вплоть до самого конца существования Российской империи (1917). Подчинение церкви государству порождало устойчивое недовольство в русской церковной среде, однако что-либо сделать было невозможно, оставалось лишь строить планы будущих церковных реформ. Эта возможность не была упущена, и в начале XX в. назревшие преобразования стали стремительно совершаться. Если сам Петр и его первые преемники предпочитали вести церковные дела лично и без посредников, то цари XIX в. передали большую часть власти обер-прокурорам, которые вошли в правительство на правах министров и фактически встали во главе церковного управления. Одним из главных недостатков государственного устройства было жесткое и законодательно закрепленное сословное разделение российского общества. Духовенство было одним из таких сословий со своей собственной системой образования, и выходцам из этого сословия почти невозможно было избрать иную карьеру.

Несмотря на все эти очевидные недостатки, церковь сохраняла свое самосознание, а такие выдающиеся представители епископата как Филарет Московский (1782–1867) способствовали развитию образования, богословских исследований, библейских переводов и миссионерской работы. В каждой из 67 епархий Русской Церкви были созданы семинарии для подготовки священников и учителей. Кроме того, четыре Духовные академии, или высшие школы, были основаны в главных городах империи: Москве (1769), Санкт-Петербурге (1809), Киеве (1819), Казани (1842). В целом они предоставляли возможность блестящего богословского образования как для русских, так и для иностранцев. Однако жесткая сословная система и строго профессиональный характер этих школ были значительным препятствием для их

серьезного влияния на общество в целом. Голос церкви достигал образованных слоев общества скорее благодаря монастырям и их духовности. Более авторитетное, нежели суровая дисциплина больших монастырских общин, пророческое служение *старцев*, ставших живым примером норм христианской жизни, советчиками и духовниками, привлекало как множество простого народа, так и интеллигенцию. Одним из них был прп. Серафим Саровский (1759-1833), живший в соответствии с правилами древней исихастской традиции, возрожденной в русских лесах. Старцев Оптиной пустыни — прпп. Леонида (1768–1841), Макария (1788–1860) и Амвросия (1812–1891) — посещали не только тысячи простых верующих, но и такие писатели как Николай Гоголь, Лев Толстой и Федор Достоевский. Именно старцы вдохновили Достоевского на создание образов монахов — например, Зосимы в «Братьях Карамазовых». В среде сложившейся группы православных интеллектуалов–мирян стало зарождаться живое, хотя и менее научное, нежели в академиях, богословие. В конце XIX в. огромное влияние богословов-мирян, например, Алексея Хомякова (1804–1860), входившего в кружок славянофилов до того, как этот кружок приобрел политическую окраску, способствовало обращению в православие таких видных марксистов, как Сергей Булгаков (1871–1944) и Николай Бердяев (1874–1948).

В то же время при поддержке Казанской Духовной академии продолжалась миссионерская деятельность преимущественно среди мусульман. К 1903 г. в Казанской губернии богослужение совершалось более чем на двадцати языках. Координировала эти усилия Православная Духовная миссия. Архиепископ Николай Касаткин (1836–1913), прославленный в лике святых в 1970 г., основал местную церковь в Японии. Женатый священник Иоанн Вениаминов в 1824 г. был послан на Аляску продолжать дело первой миссии. Начатая им работа среди алеутов, эскимосов и индейцев-тлинкитов продолжается и по сей день. Под именем Иннокентия Вениаминов стал первым православным епископом на американской земле (1840).

Несопоставимо большая и богатая по сравнению со своими церквами–сестрами на Балканах и Ближнем Востоке, Русская Церковь насчитывала к 1914 г. более чем 50 000 священников, 21 330 монахов и 73 299 монахинь. Она содержала тысячи школ и миссий. Она сотрудничала с русским правительством в процессе усиления русского влияния на Ближнем Востоке. Так, при поддержке русских, в 1899 г. на патриарший престол в Антиохии был впервые избран не грек, а араб (Мелетий Думани). В итоге последовательных разделов Польши и воссоединения с Россией украинских и белорусских территорий, многие католики восточного обряда, потомки тех, что вступили в общение с Римом в Брест–Литовске (1596), вернулись в православие.

После событий 1905 г. царь Николай II одобрил созыв Предсоборного совещания, на которое была возложена задача подготовки всероссийского церковного собора. Открыто обсуждавшейся целью планируемого собора было восстановление независимости церкви, утраченной при Петре Великом, и, в конечном счете, восстановление патриаршества. Однако состояться этому собору было суждено лишь после падения империи.

Православная Церковь после Первой Мировой войны

Практически полное исчезновение христианства в Малой Азии, перегруппировка православных церквей на Балканах, трагедия русской революции и православное рассеяние на Западе радикально изменили структуру православного мира в целом.

Русская революция и советский период. Русская Церковь в меньшей степени, чем принято считать, была не готова к встрече с хаосом революции. Проекты назревших реформ разрабатывались начиная с 1905 г., а большинство духовенства не чувствовало особой приверженности к павшему режиму, на протяжении нескольких столетий лишавшего церковь свободы. В августе 1917 г., когда у власти находилось Временное правительство, Собор, представлявший всю Церковь, начал свою работу в Москве; в нем участвовало 265 делегатов от духовенства и 299 — от мирян. Демократичный состав и программа Собора стали плодом работы Предсоборного совещания. Собор принял новый устав церкви, предполагавший восстановление патриаршества, выборность епископов епархией и представительство мирян на всех уровнях церковного управления. Однако Тихон, митрополит Московский, был избран патриархом уже в самый разгар новых революционных беспорядков (31 октября 1917 г. — через шесть дней после захвата власти большевиками).

Кровавые события, в которые была ввергнута страна, не позволили осуществить все эти реформы, однако в нескольких епархиях новые епископы были избраны уже при участии народа.

Руководствуясь марксистской идеологией, большевистское правительство видело во всех религиях «опиум для народа». 20 января 1918 г. оно выпустило декрет, лишавший церковь всех ее законных прав, включая право собственности. Требования этого декрета было трудно провести в жизнь немедленно, и в течение еще нескольких лет церковь оставалась мощной общественной силой. Патриарх ответил на декрет отлучением «явных или тайных врагов Христа», не называя при этом конкретно власти. Он также сделал публичные заявления по поводу тех политических вопросов, которые считал нравственно значимыми: в марте 1918 г. он осудил Брест-Литовский договор об унижительном мире между Россией и ее главными противниками, а в октябре направил Ленину «Обращение», призывая его объявить амнистию. Тихон, однако, был осторожен, стремясь не выглядеть контрреволюционером, и в сентябре 1919 г. призвал верующих воздержаться от поддержки белых (антикоммунистов) и подчиняться тем декретам Советской власти, которые не противоречат их христианской совести.

Независимость церкви была сильно ущемлена после 1922 г. В феврале этого года правительство выпустило декрет об изъятии церковных ценностей. Патриарх был вынужден согласиться с этой мерой — при условии, что получит возможность удостовериться в том, что все конфискованное церковное имущество, как гласило заявление властей, будет действительно передано для помощи голодающему населению Поволжья. Власть не только отказалась давать какие-либо гарантии, но и поддержала ту группу из духовенства, которая была готова сотрудничать с ней и сместить патриарха. Пока патриарх Тихон находился под домашним арестом, эта группа захватила его канцелярию и вскоре потребовала лояльности от значительной части епископов и клира. Эти события, расстроившие внутреннее единство и устойчивость церкви, получили известность как «обновленческий» раскол или «живая» церковь. Множество сохранивших верность патриарху архиереев и клириков, среди которых был молодой и прогрессивный Петроградский митрополит Вениамин, были осуждены и казнены. «Обновленческая» церковь вскоре нарушила общеправославную каноническую дисциплину, возводя женатых священников в епископский сан и позволяя повторно вступать в брак вдовым священникам.

После своего освобождения Тихон осудил раскольников, и множество клириков вернулось в послушание патриарху. Кроме того, патриарх опубликовал декларацию, где заявлял, что он «не враг Советского правительства» и прекратил всякое сопротивление властям, устанавливая то положение, которое сохраняется до сих пор. Переход Тихона к подчинению власти не сразу дал плоды. Все названные им заранее преемники были (после его смерти в 1925 г.) арестованы. В 1927 г. «заместитель местоблюстителя» патриаршего престола митрополит Сергей заявил о лояльности Советской власти. Тем не менее во время правления И. Сталина в конце 20-х и в 30-е гг. XX в. церковь подверглась кровавым гонениям, обернувшимся тысячами жертв. К 1939 г. лишь три или четыре православных епископа и около ста храмов могли действовать официально: церковь была практически уничтожена.

Однако в годы Второй Мировой войны в сталинской политике по отношению к церкви произошла разительная перемена. Сергей был избран патриархом (1943), и «обновленческий» раскол сошел на нет. При преемнике Сергея патриархе Алексии (1945-1970) церковь смогла открыть 25 000 храмов, число же священников в ней достигло 33 000. Правда, во время новой антирелигиозной кампании, развернутой главой правительства Н. Хрущевым в 1959–1964 гг., число действующих храмов снова сократилось менее чем до 10 000.

После кончины Алексия и избрания новым патриархом Пимена (1971) будущее церкви остается по-прежнему неопределенным. Несмотря на более чем пятидесятилетнюю антирелигиозную пропаганду, церковь до сих пор пользуется поддержкой миллионов людей, хотя ее лидеры вынуждены, в целях выживания, демонстрировать полную поддержку властям.

Балканы и Восточная Европа. Принесла гибель турецкой, австрийской и российской империям, Первая Мировая война привела к значительным переменам в структуре Православной Церкви. На западных границах Советского Союза в новообразованных республиках Финляндии, Эстонии, Латвии и Литве православное меньшинство объявило себя автономными церквами. Первые три ушли под юрисдикцию Константинополя, а Литовская епархия номинально осталась под властью Москвы. В Польше, где теперь жило несколько миллионов белорусов и украинцев, Вселенский патриарх, несмотря на протест патриарха Тихона, учредил автокефальную церковь (1924). После Второй Мировой войны эстонская, латвийская и литовская автокефалии были упразднены, а Православная Церковь Польши вернулась под юрисдикцию Москвы и позже вновь была объявлена автокефальной (1948).

Еще более значительные преобразования имели место на Балканах. Пять групп сербских епархий (Черногория, патриархат в Карловцах, Далмация, Босния–Герцеговина, Старая Сербия) были объединены в 1920–1922 гг. под властью единого Сербского патриарха с резиденцией в Белграде, столице новой Югославии. Схожим образом в 1925 г. румынские епархии Молдавии–Валахии, Трансильвании, Буковины и Бессарабии сформировали новый патриархат Румынии. Наконец, в 1937 г., после некоторого напряжения и кратковременного раскола Константинопольский патриархат признал автокефалию церкви Албании.

После Второй Мировой войны в балканских странах были установлены коммунистические режимы. Однако попыток полного уничтожения церквей, подобных гонениям в России 1920-х и 1930-х гг., не было. И в Югославии, и в Болгарии закон отделил церковь от государства. В Румынии же, как это ни парадоксально, Православная Церковь оставалась законно связанной с коммунистической властью. Сербская церковь, достойно проявившая себя в борьбе с немецкими фашистами, сумела сохранить больше независимости от властей, нежели ее сестринские церкви в Болгарии и Румынии. В целом, однако, все балканские церкви предпочли позицию лояльности новому режиму, следуя примеру Московского патриархата. Этой ценой они смогли сохранить небольшое количество богословских школ, изданий и возможность открыто совершать богослужения. То же относится и к православному меньшинству в Чехословакии, которое в 1951 г. Московский патриархат объединил в автокефальную церковь. Лишь в

Албании коммунистическая власть вслед за культурной революцией 1966–1968 гг. объявила о полном уничтожении всех религиозных организаций.

Среди национальных православных церквей только Греческая церковь сохранила обретенный ею в XIX в. статус национальной государственной церкви. В этом качестве она была признана всеми сменявшими друг друга в Греции политическими режимами. Она также смогла развить впечатляющее миссионерство внутри страны. Братство «Зои» («Жизнь»), организованное по образцу западных религиозных орденов, преуспело в создании большой сети церковных школ, в поддержке различных христианских профессиональных организаций и в издании религиозной литературы, хотя ему и не всегда удавалось преодолеть разрыв между консервативной церковью и западно-ориентированной интеллигенцией.

Православная Церковь на Ближнем Востоке. В результате греко-турецкой войны все греческое население Малой Азии было перемещено в Грецию (1922); таким образом, православные, находящиеся под непосредственной юрисдикцией Вселенского Константинопольского патриархата, сократились до жителей Стамбула и его окрестностей. Это население, стремительно убывавшее в последние годы, сегодня сократилось уже до нескольких тысяч человек. Под юрисдикцией сохраняющего первенство чести среди православных церквей Вселенского патриархата остались также несколько епархий «диаспоры» и, с согласия греческого пра-вительства, греческие острова. Выдающаяся личность патриарха Афинагора I (1948–1972) способствовала росту авторитета этого патриархата на всеправославном и вселенском уровне. Он собирал Всеправославные совещания на Родосе, в Белграде и Женеве и координировал подготовку к «Великому собору» Православной Церкви, который был намечен на 1970–е годы.

Вместе со Вселенским патриархатом древние престолы Александрии, Антиохии и Иерусалима, эти остатки византийского имперского прошлого, и сегодня еще обладают множеством возможностей для развития: Александрийский патриархат — как центр рождающихся сейчас африканских общин; Антиохийский — как самое многочисленное сообщество арабов-христиан с епархиями в Сирии, Ливане и Ираке; патриархат Иерусалима — как главный хранитель христианских святынь в этом городе.

Две древние церкви Кипра и Грузии, с их весьма своеобразной историей, продолжают играть важную роль среди православных церквей-сестер. Автокефальная с 431 г., Церковь Кипра пережила не одну оккупацию, а часто и гонения со стороны арабов, крестоносцев, венецианцев, турок и англичан. По примеру всех регионов, где господствовал ислам, местный архиепископ традиционно рассматривался как этнарх исповедующих христианство греков-киприотов. Архиепископ Макарий в 1960 г. стал также и первым президентом независимой Республики Кипр. Церковь Грузии, существующая обособленно на Кавказе, в стране, ставшей в 1801 г. частью Российской империи, — носительница одной из самых древних христианских традиций. Она получила автокефалию от материнской Антиохийской церкви уже в VI в. и создала литературу и художественную культуру на своем собственном языке. Ее глава носит традиционный титул «католикос-патриарх». Когда в 1801 г. русские аннексировали Грузию, они упразднили грузинскую автокефалию, и церковь управлялась русским экзархом вплоть до 1917 г., когда грузины восстановили свою церковную независимость. Перенеся жестокие гонения в 1920–х гг., Грузинская церковь выстояла и вплоть до сегодняшнего дня является независимым патриархатом.

Православие в Соединенных Штатах Америки. Первые православные общины на территории, которая сейчас является континентальными Соединенными Штатами Америки, были основаны на Аляске и Западном побережье, что стало крайней точкой русской миссионерской экспансии в Сибири. Русские монахи поселились на острове Кадьяк в 1794 г. Среди них был прп. Герман († 1837), канонизированный в 1970 г., аскет и защитник аборигенов от безжалостной эксплуатации русскими промышленниками. После продажи Аляски Соединенным Штатам Святейший Синод учредил отдельную епархию «Алеутских

островов и Аляски» (1870).

Когда центр епархии был перенесен в Сан-Франциско, а сама епархия переименована в епархию «Алеутских островов и Северной Америки» (1900), новое церковное управление стало полномочным на всем Северо-Американском континенте. В 1880–х гг. этой епархией были приняты обратно в православие сотни «униатских» приходов, состоявших из иммигрантов из Галиции и Карпатоторсии, особенно многочисленных в северных индустриальных штатах и Канаде. Она также служила нуждам православных иммигрантов из Сербии, Греции, Сирии, Албании и других стан. Однако несколько греческих и румынских общин продолжали приглашать священников непосредственно из своих родных стран без какого-либо официального согласования с епископом Америки. В 1905 г. архиепископ Американский Тихон (будущий патриарх Московский) представил в российский Синод проект создания автономной, или автокефальной, церкви Америки, структура которой должна была отражать этническое многообразие ее членов. Он также предвидел неизбежную американизацию своей паствы и поддерживал перевод богослужения на английский язык.

Осуществление этих проектов было, однако, прервано трагедией, постигшей Русскую Церковь после революции 1917 г. Административная система Русской Церкви рухнула. Нерусские группы иммигрантов искали и добивались установления связей со своими родными церквями за границей. Так, в 1921 г. Вселенским патриархом Мелетием IV Метаксакисом была основана «Греческая архиепископия Северной и Южной Америки». Впоследствии внутри каждой из национальных групп неоднократно случались разделения, и несколько образовавшихся в итоге независимых юрисдикций усугубили каноническую неразбериху.

В 1950–х гг. начался процесс преодоления этой раздробленности. Более тесное сотрудничество между юрисдикциями и более систематическое богословское образование пробудили стремление к единству. В 1960 г. была учреждена Постоянная конференция епископов. В 1970 г. патриарх Московский, вернувшись к проекту архиепископа Тихона 1905 г., официально объявил свою епархию в Америке (которая, начиная с 1931 г., находилась в конфликте с Москвой по вопросу «лояльности» Советам) автокефальной Православной Церковью в Америке, полностью независимой от административных связей за пределами Америки. Однако Вселенский Константинопольский патриархат опротестовал этот шаг, отверг просьбу о предоставлении автономии со стороны греческой архиепископии (наибольшей православной церковной единицы в США) и вновь заявил, что он против использования английского языка в богослужении (1970). Этот последний кризис американского православия затронул само понимание православного присутствия в западном мире, сконцентрированное вокруг утилитарной проблемы сохранения этнических связей прошлого.

Православная диаспора и миссии. Начиная с Первой Мировой войны, миллионы жителей Восточной Европы оказались в рассеянии в регионах, где прежде никогда не существовало православных общин. Русская революция спровоцировала массовую политическую эмиграцию, главным образом в Западную Европу и особенно во Францию. В числе эмигрантов оказались выдающиеся люди церкви, богословы и христианские мыслители, такие как С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и В. В. Зеньковский, которые смогли не только основать в Париже богословскую школу^[33], снискавшую огромный авторитет, но и внести значительный вклад в экуменическое движение. В 1922 г. патриарх Тихон назначил митрополита Евлогия главой эмигрантских приходов с резиденцией в Париже. Власть митрополита была, однако, оспорена группой епископов, которые, отступая с Белой армией, потеряли свои кафедры в России и нашли убежище в Сремских Карловцах в качестве гостей Сербской церкви. Несмотря на несколько попыток примирения, «Карловацкий Синод» заявил о своей непоколебимой приверженности принципу царской монархии и отказался признавать любые действия, предпринимаемые восстановленным Московским патриархатом. Эта группа перенесла свою штаб-квартиру в Нью-Йорк и получила известность как «Русская Православная

Церковь за границей». Она не состоит в каноническом общении с официальными православными патриархатами и церквами. «Украинская Православная Церковь в изгнании» находится в схожей канонической ситуации. Другие эмигрантские группы нашли прибежище под каноническим покровительством Вселенского патриархата.

После Второй Мировой войны весьма значительное число греков эмигрировало в Западную Европу, Австралию, Новую Зеландию и Африку. В Восточной Африке, без особых усилий, эти грекоязычные эмигранты привлекли на свою сторону значительное число чернокожих христиан, нашедших в православном богослужении и таинствах более приемлемую для себя форму христианства, нежели жесткие институты западных церквей. Православие в их глазах выгодно отличалось еще и тем, что никак не было связано с колониальными режимами прошлого. Православные общины с постоянно растущим числом местного клира распространились в Уганде, Кении и Танзании. Менее профессионально организованные, нежели прошлые русские миссии на Аляске и в Японии, эти молодые церкви стали важным этапом в развитии африканского христианства.

Участие в экуменическом движении. В период между двумя мировыми войнами множество православных представителей Вселенского Константинопольского патриархата, Греции, балканских церквей и русской эмиграции приняли участие в экуменическом движении. Однако после Второй Мировой войны церкви тех стран, где к власти пришли коммунисты, не могли вступить в новообразованный Всемирный Совет Церквей (1948): только Константинополь и Греция сделали это. Ситуация резко изменилась после 1961 г., когда Московский патриархат изъявил желание вступить в Совет, а вскоре его примеру последовали и другие автокефальные церкви. И до, и после 1961 г. православные настойчиво заявляли, что их членство не предполагает никакого релятивизма в понимании христианской истины, но они готовы обсуждать со всеми христианами пути восстановления утраченного единства христианского мира, так же как и проблемы совместного христианского действия и свидетельства в современном мире.

Во время понтификата Иоанна XXIII римский католицизм стал активно участвовать в экуменическом движении, и православные — после некоторых колебаний — поддержали эту новую ситуацию. Впечатляющие встречи патриарха Афинагора с папой в Иерусалиме, Стамбуле и Риме в 1960-х гг., символическое снятие древних анафем и другие подобные жесты стали знаками восстановления дружеских отношений между двумя церквами, хотя иногда их ошибочно толковали как окончательное преодоление раскола. С точки зрения православия полное единство может быть восстановлено лишь тогда, когда полнота истины будет засвидетельствована всей Церковью и утверждена общением в таинствах.

Eastern Orthodoxy; Eastern Orthodoxy, History of

Опубл. в: The New Encyclopaedia Britannica. Ed. 15. Vol. 5. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1974. P. 142–152; 152–162.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. С. И. Зайденберга.

СМЫСЛ ПРЕДАНИЯ

Апостольская *керигма* возвестила миру об историческом событии, происшедшем «при Понтийстем Пилате» в определенное время и в определенных условиях. Это уникальное событие было, с одной стороны, исполнением всей истории Ветхого Завета: Иисус Христос есть Тот, о *Котором писали Моисей в законе и пророки* (Ин. 1:45). С другой стороны, оно было единственным источником всеобщего спасения всех последующих поколений. По основному смыслу Нового Завета искупительный акт Христа был совершен однажды и навсегда. Ничто не может быть добавлено к нему, и нет иного пути получить от него спасение, кроме как слушать слово Божие, провозглашенное «свидетелями». Церковь зовется «апостольской», указывая на этих свидетелей, и прилагательное это употребляется даже в Символе веры, чтобы указать, что учение Церкви нисколько не отличается от учения непосредственных учеников Христа.

Эти основные принципы необходимо должны определять наше отношение к Писанию и Преданию.

1. Писание, Предание и Церковь

Всякий, кто знаком с характером византийской литургии или любыми другими традиционными обрядами, западными или восточными, знает, какого открытого и торжественного *почитания Библии* они требуют^[34]. Это почитание — нечто большее, чем торжественное чтение мест Священного Писания, постоянное повторение стихов Псалтири и ежедневное пение гимнов из Ветхого и Нового Завета; здесь совершенно очевидно почитание Писания, в частности Евангелия, как Книги. Этим объясняется кажделение пред нею, прикладывание к ней, шествия, в которых священная книга эта занимает почетное место и представляет Самого Христа, открывающегося в Своем Слове.

Это литургическое почитание Священного Писания имеет единственную цель — внушить верующим, что оно содержит в себе саму Истину Откровения, которой Церковь обладает именно в данной, письменной форме. В этой связи важно отметить, что каково бы ни было значение Предания, как бы ни понималась неизменность Церкви в Истине, ее непогрешимость, христианская Церковь никогда не добавляла к Священному Писанию своих собственных вероучительных определений. Основанное на апостольской *керигме*, оно заключает в себе, наряду с богодухновенными Писаниями евреев, письменное свидетельство только тех, кто своими глазами видел воскресшего Христа и мог записать для Церкви самые слова Учителя, верно истолковывая Его учение. Церкви надлежало только определить «канон», а не составлять богодухновенные Писания, потому что она никогда не верила в некое «продолжающееся откровение», а знала лишь один—единственный исторический акт, совершенный Богом однажды и навсегда во Христе. Авторитет Писаний в том, что они составлены очевидцами Христа. Церковь может только подтвердить их подлинность водительством Духа Святого, обетованного самим Господом Иисусом; она не может создавать их. Подлинность эту следует, разумеется, понимать скорее в широком смысле как относящуюся к содержанию, но не обязательно к форме текстов. Так, Евангелия от Марка и от Луки с самого начала считались входящими в канон, хотя они не были написаны членами круга Двенадцати; содержание же их *керигмы* традиционно приписывалось свидетельству Петра и Павла. Ориген и другие ранние христиане, сомневавшиеся в том, что Павел действительно был автором Послания к Евреям, не имели в виду исключения его из канона, так как не сомневались в том, что авторитет Павла распространяется на это Послание в смысле более широком, чем непосредственное авторство. С другой стороны, никто никогда не предлагал, чтобы в канон было включено что—либо, кроме апостольских писаний; именно по этому общему принципу и не были приняты в канон Писания «Пастырь» Ермы и «Послание Варнавы».

Таким образом, апостольский характер оставался основным критерием в истории формирования канона Священного Писания, потому что это и есть единственный истинный признак христианской *керигмы* как таковой. Вмешательство и суд Церкви касались только *границ* подлинного Откровения. Но для того, чтобы осуществлять свое суждение, она нуждалась в критерии, который был бы внешним по отношению к Писанию, но не независимым от него. Критерий этот — водительство Духа Святого, Которым осуществилось Боговоплощение, Который пребывает и на Самом Христе, и на Теле Его — Церкви. Как община людей, получившая спасение через конкретные исторические события, Церковь не может иметь иного основания, нежели «апостолы и пророки» (ср.: Еф. 2:20), которые свидетельствовали о том, что *видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки их* (1 Ин. 1:1). Спасение же это, которому они свидетели, связано с тем, что Бог живет среди нас и что *Дух наставляет нас на всякую истину* (Ин. 16:13).

Итак, Священное Писание содержит апостольское свидетельство в цельности. Эта целостность, однако, не есть целостность словесная, так же как и подлинность священных текстов — не обязательно

подлинность формальная и словесная. Слово Жизни — это не богословская энциклопедия, которую достаточно открыть на нужном месте, чтобы получить желаемую исчерпывающую информацию. Как показали, например, труды Оскара Кульмана[35] или Иоахима Иеремиаса[36], современная экзегеза все более и более открывает, что основные христианские истины, такие как учение о таинствах, не обсуждавшиеся богодухновенными авторами прямо, считались ими самоочевидными. *Речения* Господа Иисуса о Хлебе Небесном, о виноградной лозе или о «воде скачущей в жизнь вечную» (даже если их сакраментальное истолкование не является единственно возможным), не могут быть вполне поняты без учета того, что христиане в I столетии совершали Крещение и Евхаристию. Это явственно показывает, что хотя Священное Писание и является полным и завершенным само по себе, оно предполагает Предание — не как добавление, а как *среду*, в которой Писание становится понятным и исполненным смысла. Когда еще не было никаких споров о «числе источников» Откровения, свт. Василий Кесарийский в хорошо известном фрагменте своего творения «О Святом Духе» выразил простым, почти наивным языком взаимозависимость и сущностное единство Писания и Предания:

Далее он ссылается на чины христианского посвящения и на Евхаристию.

Поэтому не может быть вопроса о «двух источниках» Откровения. И Откровение в действительности — это не ряд продиктованных человеческому духу формально определяемых истин. Откровение в Иисусе Христе есть новое соотношение между Богом и человеком, установленное раз и навсегда. Это — причастность человека божественной жизни, которая не создается Священным Писанием, но Писание свидетельствует в окончательной и полной форме о делах Божиих, осуществивших эту причастность. Чтобы быть полностью понятным, Священное Писание требует того подлинного братства, что существует в Церкви. Предание — это сакраментально продолжающееся в истории общение святых; в известном смысле оно и есть сама Церковь.

Православие, вне всякого сомнения, верит в абсолютный, органический и непогрешимый характер этой преемственности, видя в ней свойство, присущее самой природе Священного Писания. Если бы эта преемственность была нарушена, Писание потеряло бы свой смысл, а то, что Бог восхотел совершить в Своем Воплощении, фактически потерпело бы крах. Крушения, конечно, происходят в жизни отдельных людей, целых наций и обществ. Но Церковь как дар Божий не может сокрушиться, ибо Господь *представит ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна* (Еф. 5:27). Существование этой Церкви есть совершенно свободный дар Бога, и нерушимость ее ни в коей мере не заслужена теми, кто ее составляет; она — исключительно следствие пребывания в Церкви Бога. Все члены Церкви, всякая христианская община может поддаться и греху, и заблуждению. Но тем самым они отсекают себя от Церкви и должны вновь присоединяться к ней через покаяние.

2. Предание и догмат

Хотя Церковь по существу своему постоянно тождественна сама себе, она живет в истории. Поэтому та божественная Истина, которая в ней живет, постоянно оказывается перед лицом новых вызовов и должна выражаться по-новому. Христианское благовестие должно не только сохраняться неизменным, но и *пониматься* теми, кому Бог его посылает, а также отвечать на вопросы, поставленные новыми поколениями. И здесь Священное Предание исполняет еще одну функцию: оно делает Священное Писание доступным и понятным изменчивому и несовершенному миру. В этом мире рассмотрение проблем в отрыве от Предания, со ссылкой на одно только Писание, может привести к заблуждению и ереси.

История вероучительных споров, начиная с возникновения христианства, показывает, что великие богословы и отцы Церкви были озабочены тем, чтобы сохранить в своем учении не только смысл Священного Писания, но даже словесное его выражение. Это, однако, не мешало им пользоваться терминами, не существующими в Писании, когда того требовала защита истины. В IV столетии Никейский Символ был первоначально тщательно сформулирован так, чтобы в нем употреблялись только термины, заимствованные из Священного Писания. И свт. Афанасию Александрийскому стоило больших трудов включить в него слово *ὁμοούσιος* (единосущный), чтобы выразить на понятном его времени языке ту истину, которая подразумевается в Писании. Этот пример ясно показывает, что Церковь сознает себя обладательницей живой Истины, которую нельзя ограничивать словами, взятыми исключительно из Писания.

Однако та словесная свобода, которую проявили никейские отцы, не была внутренней независимостью от свидетельства Священного Писания. Православная Церковь никогда не провозглашала догматов, которые не были бы непосредственным истолкованием исторических фактов, изложенных в Писании. Возьмем конкретный и релевантный пример: почитание Марии Матери Божией. Для православных почитание Ее основывается по существу на догмате антинесторианского Эфесского собора, который отнюдь не дал никакого «мариологического» определения, а просто осудил приписываемое Несторию учение, согласно которому Христос соединял в Себе два «субъекта»: Сына Марии и Сына Бога. Но во Христе только один «субъект» — Сын Божий, ставший Сыном Марии. Таким образом, Она есть «Богоматерь», *Θεοτόκος* (Богородица). Ясно, что собор был озабочен прежде всего пониманием, несомненно, библейского факта — Боговоплощения. Именно для того, чтобы выразить Воплощение во всей его полноте, мы и признаем Марию «Матерью Бога», а не просто человека, и, следовательно, считаем Ее достойной вполне исключительного почитания. Учение же о непорочном зачатии для православного богослова не только отсутствует в библейском повествовании, но и противоречит библейскому и традиционному учению о первородном грехе. Что же касается вознесения Богоматери и прославления Ее в теле, то предание это хранится в богослужебных книгах и широко представлено в святоотеческой литературе византийского средневековья. Тем не менее провозглашение Пием XII этого догмата вызвало у православных определенное смущение. В существующих преданиях об Успении, расходящихся между собой в частности, они видят религиозные факты, значительно отличающиеся от тех, которые подлежат вероучительным определениям. Хотя в Священном Писании и встречаются описания подобных событий (например, с пророком Илией), отсутствие в Библии какого-либо указания на смерть и прославление Богоматери представляется ясным доказательством того, что эти события не играли решающей роли в деле спасения как такового. Следовательно, Слову Божию не было нужды повествовать о них и гарантировать их подлинность. Если Христос — не один, а два различных субъекта, то меняется смысл всего Евангелия. Но смысл этот остается совершенно неизменным от того, была или не была прославлена Богоматерь в самом Своем теле после смерти... Та сдержанность, которую православные проявили почти единодушно, когда

был провозглашен догмат Успения, вовсе не предполагает *отрицания* телесного прославления Богоматери, действительно засвидетельствованного достаточно древним преданием; оно, несомненно, соответствует божественному замыслу, по которому Бог *сотворил Мне величие* (Лк. 1:49). Но нет такой *богословской* необходимости, оправдывающей включение его в те события, посредством которых осуществлялось спасение человечества.

Эти примеры приводятся здесь не ради полемики по соответствующим проблемам, а как иллюстрация православного подхода к вопросу «вероучительного развития»; смысл последнего — не в каком-то длящемся откровении и не в добавлениях к Священному Писанию, а в разрешении конкретных вопросов, связанных с той единой и вечной Истиной, которая в существе своем остается неизменной как до, так и после определения. Это понимание ясно выражено в постановлениях ранних соборов. Вот как начинается определение Халкидонского собора:

Вероучительные определения обычно формулируются вселенскими соборами, но иногда и соборами поместными или же просто общим *консенсусом* Церкви. Определения эти окончательны и не могут быть изменены, поскольку выражают абсолютную Истину—Христа, пребывающего в Своей Церкви. Как мы уже видели, Предание есть не что иное, как выражение постоянного пребывания Божия в общине Нового Израиля. Пребывание же это — от Бога и не зависит от какого-либо внешнего критерия или признака. Постоянная непрерывность и непогрешимость происходят оттого, что во всяком месте и во всякое время *един Господь, едина вера, едино крещение* (Еф. 4:5). Этого присутствия Божия не могут заменить никакие юридические критерии или условия. Поэтому история Церкви знает много «лже-соборов» (например, в 449 г.), которые обладали признаками вселенскости, но в конце концов отвергались, потому что не пребывали в Истине; были и соборы, которые не собирались в качестве вселенских, но позже обретали вселенский авторитет. Конечно же, признавая нравственный авторитет некоторых поместных церквей, и в особенности первой из них, Православная Церковь не видит ни экклезиологических, ни исторических причин признавать за какой-либо одной епископской кафедрой окончательный критерий Истины.

Это отсутствие в православной экклезиологии четко определенного, точного и постоянного критерия Истины, помимо Самого Бога, Христа и Духа Святого, несомненно, является одним из основных контрастов между Православием и всеми классическими западными экклезиологиями. На Западе после провала соборного движения — в пике постепенно развивавшейся теории папской непогрешимости — возникло протестантское утверждение *sola Scriptura* [только Писание]. С XVI в. вся экклезиологическая проблематика Запада вращается вокруг противопоставления двух *критериев*, двух гарантий вероучительной *безопасности*. В Православии же никогда в действительности не ощущалось нужды в такой гарантии по той простой причине, что живая Истина сама и есть свой собственный критерий. Эта противоположность была справедливо подчеркнута русским богословом А. С. Хомяковым, хотя основана она на понимании Церкви, свойственном уже св. Иринею: «Ибо где церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть Истина»[\[43\]](#).

3. Предание и предания[44]

Нельзя придти к ясному пониманию смысла Предания, позабыв известное осуждение Самим Господом «преданий человеческих». То единое святое Предание, которое утверждает самоидентичность Церкви в течение веков и является органическим и зримым выражением жизни в ней Духа, нельзя смешивать с неизбежным, часто творческим и положительным, иногда погрешительным, но всегда относительным накоплением человеческих традиций в исторической Церкви.

Различение между «Преданием» и «преданиями», несомненно, является одной из главных задач современного экуменического диалога; оно составляет также одну из насущнейших задач православного богословия. Ибо проблема эта, даже помимо экуменических сношений, особенно остро стоит перед Православной Церковью.

Обычно православный верующий понимает свое христианство как некое целое, выражающееся в вероучительных убеждениях, в богослужении и во всякой занимаемой им как христианином позиции. Это понимание сильно отличается от позиции среднего католика, который с гораздо большей готовностью принимает перемены, если они исходят от соответствующей власти. Психологически это коренится в отсутствии абсолютной и постоянной вероучительной власти (об этом говорилось выше) и в положительном чувстве *ответственности* за *целостность* своей веры, которое обычно есть у православного верующего. Он сознательно или неосознанно, но вполне справедливо считает, что все молитвенные действия связаны с верованием и что истинное христианство должно восприниматься как некая целостность верований и занимаемых в жизни позиций. На элементарном уровне, будучи не в состоянии различить основное и второстепенное, он предпочитает сохранить *всё*. Формальный и ритуальный консерватизм восточных христиан, несомненно, сыграл в истории положительную роль. Он помог им сохранить свою веру в темные времена монгольского и турецкого владычества. Однако сам по себе он не является отражением кафоличности Церкви. В настоящее время он стал проблемой, которой должны заняться православные богословы, если они всерьез хотят лицом к лицу встретить не только современный мир и экуменическое движение, но и ряд реформаторских движений внутри самого православного мира. Первоочередная задача православного богословия состоит сегодня в том, чтобы истинно осмыслить и заново открыть роль единого святого Предания Церкви в отличие от псевдоабсолютных и человеческих преданий. Если обратиться к прошлому Церкви, то поражает, как много традиционных авторитетов выступило в поддержку такого пересмотра, особенно в документах, связанных с разделением между Востоком и Западом.

Еще с апостольских времен христиане неизменно понимали свое единство как единство в вере, хотя и было очевидно, что каждая поместная церковь может выражать эту веру на своем собственном языке, посредством своего богослужебного ритуала, а поначалу — даже в своем собственном крещальном символе. Это разнообразие языков и богослужений нисколько не мешало церковному единству как практической реальности. Во II в. сщмч. Иринеи мог говорить о едином апостольском Предании, одинаково хранимом в Риме, Смирне и Эфесе. Когда христологические споры разрушили единство Восточной Церкви, положение начало меняться. Раскол в общих чертах следовал за тогдашними культурными и языковыми границами, и большинство восточных христиан, не принадлежавших к греческой народности (копты, сирийцы, армяне, эфиопы), восприняли монофизитское исповедание веры. Православные халкидонские церкви последовали за Римом и Константинополем, и влияние их практически ограничилось греко-римской зоной империи. В конце концов, и это единство рухнуло при великом расколе между «ветхим» и «новым» Римом, происшедшим опять-таки в соответствии с расовыми и языковыми границами.

Престиж каждого из этих двух центров был в соответствующих областях столь велик, что все неримские и неконстантинопольские традиции постепенно исчезали в долгом процессе эволюции с VI по XII в. Обе стороны начали считать, что обычаи и практика их столиц единственно приемлемы. На Востоке древние египетские, сирийские и палестинские литургии постепенно заменялись в Православной Церкви византийским чином. Уже в XI в. патриарх Михаил Керуларий был твердо убежден, нападая на латинян, что практика, принятая в «богохранимом граде», т. е. Константинополе, является единственной истинно христианской традицией. Для него уже не существовало различия между *самим* Преданием Церкви и местной практикой императорской столицы[45]. Его латинские противники в своем знаменитом постановлении об отлучении Михаила[46], положенном ими на престол Святой Софии 16 июля 1054 г., заняли еще более непримиримую позицию. Конфликт достиг высшей точки, когда после захвата Константинополя крестоносцами в 1204 г. папа Иннокентий III в течение некоторого времени считал возможным существование целостно латинского христианства под своим главенством[47].

К счастью, в лоне Православной Церкви всегда находились выдающиеся свидетели, верные древнему кафолическому Преданию. Процесс богослужебной унификации, согласования с практикой Великой Константинопольской Церкви не помешал переводу византийского чина на языки разных народов, обращавшихся в православие. Именно употребление в богослужении местных языков стало главным элементом успеха византийских миссионеров в Средние века. Это помешало греческой церкви поддаться тому закоснению, которое постигло несторианские и монофизитские церкви Ближнего Востока.

С другой стороны, великие византийские богословы всегда сознавали необходимость различения между Преданием и «преданиями». В самый разгар греко–латинских споров о богослужебных чинах и практике раздавались голоса, восстанавливавшие истинную иерархию ценностей; в наше время стоит вспомнить их имена.

Первым нужно назвать св. патриарха Фотия. Когда папа Николай I осудил его на основании канонических норм, неизвестных на Востоке, Фотий провозгласил принцип сосуществования во вселенской Церкви всех законных местных традиций. Об этом он писал папе Николаю:

Здесь Фотий намекает на постановления Трулльского, или Пято–Шестого, собора, не принятые Римом. Он сознательно избегает навязывания их Западу и устанавливает общий принцип:

В глазах свт. Фотия только вера является критерием для суждения о практике поместных церквей; ничто другое не может противопоставляться их законному разнообразию[49].

Сходной была и позиция Петра, патриарха Антиохийского, переписывавшегося с Михаилом Керуларием. Он советовал Михаилу сводить свою критику латинян к вероучительному вопросу о *Filioque*, считая все остальные спорные пункты «не имеющими значения»[50]. Современный им греческий Охридский архиепископ Феофилакт в своем трактате, посвященном греко–латинской полемике, также считает вопрос об исхождении Святого Духа единственной серьезной проблемой, разделяющей Константинополь и Рим. Отвергнув все обвинения богослужебного и канонического характера, выдвигаемые Керуларием, он возвращается к принципу, высказанному Фотием:

В XIV и XV вв. все контакты между греками и латинянами сами собой предполагали (во всяком случае, в умах византийцев), что воссоединенное христианство сохранит разнообразие местных традиций. Когда св. Николай Кавасила говорит об *этиклезе* Святого Духа в Евхаристии, он упоминает сам латинский чин в качестве аргумента в пользу византийской традиции: для него латинская богослужебная традиция, несомненно, обладает кафолической подлинностью[52].

В новые времена такая позиция стала практически всеобщей. Так, например, в 1895 г. Вселенский патриарх Анфим и его Синод в ответе на энциклику «*Praeclara gratulationis*»[53] папы Льва XIII говорят:

соединение церквей может осуществиться через единство веры, но единство это не означает единообразие в «порядке священного богослужения, гимнов, литургических одежд и в других подобных вещах, которые, даже сохраняя свое разнообразие, не угрожают сущности и единству веры»^[54].

Установить четкое различие между Священным Преданием как таковым и человеческими преданиями, созданными историей, есть, по-видимому, самое существенное в современном богословии, особенно и если оно хочет быть экуменическим. Понять в полноте саму реальность Предания как *живую* и органическую реальность, являющую пребывание Духа Святого в Церкви и тем самым ее *единство*, невозможно без четкого ее отграничения от всего того, что создает нормальное *разнообразие* внутри единой Церкви. Высвобождение Священного Предания из человеческих преданий, стремящихся его монополизировать, есть по существу неперемное условие его сохранения. Ибо если бы оно окаменело в формах какой-либо определенной культуры, оно не только исключило бы других и предало кафоличность Церкви, но и отождествило бы себя с реальностью преходящей и относительной; ему грозило бы тогда исчезновение вместе с последней.

В этом заключается очень важная для современного православия проблема, особенно в связи с его экуменической ответственностью и связями. Было время, когда «христианский Восток» как таковой вызывал энтузиазм в экуменических кругах — как прекрасная, экзотическая и таинственная традиция, привлекательная тем, что она совершенно «иная». Эта фаза ушла в прошлое по мере роста взаимного ознакомления и информации просто потому, что участники экуменического движения приняли православие всерьез. Продолжая ценить возможности всего того, что местные традиции могут привнести в соборную реальность *Единой Святой*, они с надеждой ожидают саму *Единую Церковь*. Основной целью экуменической деятельности и мысли является *объединение всех*. Совершенно очевидная ответственность православных заключается в том, чтобы показать, *где* это объединение может стать реальностью и *как* оно может осуществиться. Утверждение Православной Церкви, что она уже и есть *Единая Святая*, должно подтверждаться эмпирической действительностью ее жизни, так чтобы она в действительности явилась также и *Соборной*. Это как раз и является целью внутренних реформ Римской церкви, которыми она теперь стремится подтвердить свое собственное подобное утверждение.

Однако все усилия принесут плоды, если завершатся *встречей* не только друг с другом, но и с Господом в духе истины. Быть воистину «экуменическим» — значит быть готовым в любой момент к этой встрече, которая состоится в день и час, когда мы ее меньше всего ожидаем.

The Meaning of Tradition

Впервые опубли. в: Scripture and Ecumenism: Protestant, Catholic, Orthodox and Jewish / ed. L.J. Swidler. Pittsburgh, Pa: Duquesne University Press, 1965 (Duquesne Studies. Theological Series, 3). P. 43–58.

Переизд. в: Meyendorff J. Living Tradition. P. 13–26.

Впервые на рус. яз. в: Мейендорф И. Живое Предание. 1997. С. 13–32.

Переизд. в: Мейендорф И. Живое Предание. 2004. С. 15–38.

Публикуется по изданию 1997 г. с необходимыми уточнениями.

Пер. с англ. Л. А. Успенской.

ХРИСТИАНСКОЕ ПРЕДАНИЕ: ПРАВОСЛАВНОЕ ВИДЕНИЕ

У нас на глазах происходит возрождение традиционализмов. Я намеренно употребил слово «традиционализм» во множественном числе, потому что секулярное и плюралистическое общество наших дней с неизбежностью ищет свои «корни» в множественности путей. При этом налицо явный контраст между возрождением традиционализма в секулярном обществе и чрезвычайной путаницей современных представлений о *христианском Предании*. В сущности, мы переживаем пик кризиса христианской идентичности. Действительно, всякая коллективная идентичность не отделима от традиции: быть китайцем, евреем или ирландцем может лишь тот, кто связывает себя с предшествующей историей данных групп. Точно так же и христианином можно быть, лишь соотнося себя, во-первых, с исторической личностью Иисуса Христа и, во-вторых, с христианами былых времен. Но здесь-то и начинается путаница из-за разногласий насчет того, кто был Христос и что Он проповедовал, возникших, в свою очередь, из-за разделений между христианами и из-за характерного для нашей эпохи кризиса институтов, функцией которых были и остаются передача и утверждение христианского Предания. В результате мы видим, что секулярные традиции с готовностью принимаются и встречают повсюду самое уважительное отношение: люди умирают за свои национальные и культурные традиции и, поступая так, чествуются как герои. А те, кто называет себя «традиционными» христианами или хотя бы ссылаются на авторитет Предания, слывят консерваторами, упорно не желающими «приспосабливать» христианство к «требованиям дня». В известном смысле слово «предание» стало одиозным в христианской среде.

Проблема заключается и в том, что в свете христианской веры Предание — далеко не простое понятие. Во всяком случае, оно не исчерпывается лишь почтительным отношением к прошлому. Сама эта сложность — источник многих редуций и упрощений. Сталкиваясь с ней, многие современные христиане смешивают традиционные ценности секулярного и религиозного плана, вследствие чего христианство предстает как внешнее благочестие и оказывается объектом манипуляций со стороны носителей исконно секулярной идеологии справа или слева.

Приступая к рассмотрению данной темы, я попытаюсь для начала определить Предание не как консервацию прошлого, но как предвосхищение и приуготовление *грядущего*. Далее я совершу исторический экскурс во II в. н. э., когда положение Церкви напоминало в некотором смысле теперешнее. Наконец, я рассмотрю современную экуменическую ситуацию, какой она видится в трех основных христианских семействах — католицизме, протестантизме и православии.

1. Предание и эсхатология

В отличие от платонизма и других форм статического философского идеализма, Библия показывает действие Бога в истории. Мир имеет начало и конец, которые определил ему Бог. Равно несовместима Библия и с онтологическим дуализмом: поскольку Бог сотворил мир *самолично*, без посредничества некоего низшего демиурга (как думали гностики), мир этот — и «видимый», и «невидимый» — благ и предназначен к спасению. Однако же Библия утверждает отношение экзистенциального дуализма между «миром сим», который находится в состоянии бунта против своего Творца, и «веком грядущим», когда *будет Бог все во всем* (1 Кор. 15:28).

Вот почему в этом периоде времени между началом и концом человечеству вообще и каждому человеку в отдельности дана возможность подтвердить свою преданность Богу и вступить в борьбу с «князем мира сего» — «тираном» и «узурпатором», который через власть смерти господствует над творением. И Новый Завет учит нас, что люди в определенном смысле могут подготовить, предвосхитить и даже приблизить конец, который, конечно, всецело предопределен Богом, но, по милости Божией, зависит также от того, готов ли к нему человек.

Именно так — эсхатологически — следует относиться и к Преданию, ибо в христианском Откровении *альфа* и *омега* должны совпасть, как совпадают в нем Жизнь и Истина. Без эсхатологии традиционализм, обращенный лишь в прошлое, — не что иное, как археология, древлехранилище, консерватизм, реакция, отрицание истории, эскапизм. Подлинно христианский традиционализм, памятуя о прошлом, утверждает его не потому, что оно прошлое, но потому, что это — единственный способ встретить грядущее и подготовиться к нему. Поэтому богослужение Евхаристии и в самом деле есть *воспоминание* о прошлых деяниях Иисуса, однако оно, богослужение это, совершается также, *доколе Он придет* (1 Кор. 11:26) и зиждется на ожидании Его пришествия. Используемый в Православной Церкви евхаристический канон свт. Иоанна Златоуста особо — сразу после установительных слов — вспоминает «Крест, Гроб, тридневное Воскресение, на небеса Восхождение, одесную седение, второе и славное паки Пришествие»^[55]. Причем вспоминает так, как если бы Пришествие это уже совершилось! Интерьер раннехристианских — а также романских и византийских храмов — всегда сгруппирован *вокруг* эсхатологических образов *Вседержителя* или пустующего царского Престола, уготованного Грядущему. Итак, Евхаристия — не только *воспоминание*, но также *приготовление, ожидание и предвосхищение*.

В более поздние века это эсхатологическое измерение было в значительной степени забыто. В самом деле, многие ли храмы наших дней сохраняют в своем убранстве память о нем? Кто посвящает этому проповедь? Немудрено, что забылся и истинный смысл Предания.

Однако следует сказать, что любая дискуссия, затрагивающая эсхатологическое содержание христианской веры, показывает, сколь разнятся представления о нем. Остановимся на трех вариантах, напрямую связанных с основными разновидностями христианского мировосприятия и соответствующими аспектами христианской этики.

А. Эсхатология апокалиптического типа: Царство Божие на пороге. От истории ждать нечего. Христиане не в состоянии ничего сделать для улучшения человеческой действительности. Даже самая малая общественная ячейка, семья — лишнее бремя, и всякое попечение о ней не имеет оправдания. Церковь свелась к избранному «остатку», который может только непрестанно взывать: *Ей, гряди, Господи Иисусе!* (Откр. 22:20). Общество и культура неспособны к реальной миссии и реальной ответственности, однако иное как раз и нежелательно, ибо хозяин истории — Бог, действующий вне всякого человеческого соработничества, или *синергии* (см.: 1 Кор. 3:9). Новый Иерусалим грядет с небес, *приготовленный* (Откр.

21:2), и мы никак не можем содействовать этому. Понятно, что торжеству апокалиптической эсхатологии особенно благоприятствует жизнь в социуме, враждебном христианам и лишаящем их возможности влиять на окружающий мир. Именно в таком ощущении жили некоторые первохристианские общины, что нашло свое отражение в самом Новом Завете. Подобная ситуация существует и сегодня, например, в коммунистических странах. В таких особенных, крайних ситуациях апокалиптизм, по всей видимости, закономерен. Однако ясно, что апокалиптическая эсхатология, которая не видит для христианства иного *будущего*, кроме *парусии*, по той же причине не интересуется и прошлым, игнорирует всякую традицию, всякую культуру, все достижения и неудачи человечества на пути к Богу. И в качестве *постоянной* интерпретации христианской эсхатологии она, безусловно, отвергается Церковью. Ибо Церковь учит, что Новый Иерусалим, грядущее Царство — не *только* свободный Божий дар, но также печать и предел положительных творческих усилий человека как «соратника» Творцу на всем протяжении истории. Вот почему, когда Римская империя выбрала христианство, Церковь с готовностью приняла выпавшие на ее долю возможности и ответственность, при всех рисках и соблазнах, которыми был чреват такой шаг. С этого момента идея христианского Предания стала неотделима от феномена, называемого нами *христианской культурой*.

Б. Апокалиптической эсхатологии диаметрально противоположно гуманистическое и оптимистическое понимание истории, а именно убеждение, что исторический процесс контролируется человеком и что его можно и должно мыслить в духе рационалистической теории прогресса. Данный подход предполагает, что история наделена смыслом, а стало быть, в ней непременно есть место и для традиции, понимаемой прежде всего как взаимодействие «прогрессивных» и «реакционных» тенденций. Эту оптимистическую веру в прогресс можно определить как «постхристианский» феномен: то значение, которое она придает истории, будет трудно понять в обществе с господством иной — например, буддийской — системы ценностей. Начиная с эпохи Просвещения, эта оптимистическая эсхатология возобладала на Западе, а в XX столетии она достигла — в своей марксистской форме — даже Китая. В «эсхатологии» такого типа — называет она себя христианской или нет — Новый Иерусалим отождествляется с человеческими достижениями в секулярном их понимании. Ее трагедия заключается в исходной утопичности. Она словно не замечает таких глубинных реалий человеческого бытия, как смерть и грех, властно заявляющих о себе как на личностном, так и на социальном уровне и остающихся непреодолимыми на пути общественного прогресса. Она исповедует идею бесконечной цивилизации, осуществление которой не менее ужасно, чем участь бессмертного человека, измученного болезнями и старческой немощью. Принимая, как бесспорную, мысль о подчинении человеческой личности некоей разновидности исторического детерминизма, она разрушает главную надежду христиан: что воскресший Господь освободил людей от повиновения «начальствам и властям» падшего мира, что смерть побеждена и что человек больше не пленник социальной, природной или исторической необходимости.

Понятно, что эсхатология, основанная на оптимистической концепции человеческого прогресса и, по сути, подавляющая человеческую свободу конечного самоопределения, несовместима с идеей христианского Предания.

В. Третий тип эсхатологии зиждется на библейском понятии *пророчества*. И в Ветхом, и в Новом Завете пророк не просто открывает будущее или возвещает неизбежное. Библейское пророчество заключает в себе либо обещание, либо угрозу, но чаще всего — то и другое вместе. Пророчество всегда предлагает человеку выбор между двумя типами личного или общественного поведения. Он *волен* выбирать, но пророк заранее известил его о последствиях выбора. Эта эсхатология получила название *условной*, и она — единственная богословски приемлемая основа для идеи Предания как такового.

В самом деле, то, что мы называем *Священным Преданием*, есть история *истинного выбора*, который под влиянием пророческого слова сделан людьми, отозвавшимися на него в конкретных исторических

обстоятельствах своей эпохи. Таких людей мы называем святыми. Следовать Преданию означает не что иное, как жить в общении со святыми, действовавшими в прошлом, но подготовившими грядущее. Их правильный выбор имел отношение к христианскому учению или христианской жизни. Мы живем в иных исторических обстоятельствах, и наш выбор отличается от того, перед каким стояли они. Но стремление пребывать с ними в общении есть необходимый и решающий компонент самой христианской веры, ибо вера эта соотнесена с историей. Стремление христиан к «общению со святыми» называют иногда «кафоличностью во времени», и вне данного аспекта мало что значит «кафоличность в пространстве», т. е. внешний, географический универсализм Церкви. Не менее существенно и то, что святые прошлого остаются не вполне понятными нам без нашей попытки уразуметь — хотя бы отчасти — подлинное содержание выбора, перед которым они стояли. Знание истории и применение исторических методов исследования крайне важны при различении истины и вымысла, содержания и формы, главного и наслоившегося, Священного Предания и преданий человеческих, осужденных Христом, когда Он обращался к фарисеям.

Таким образом, идея Предания неотделима от эсхатологии — той «условной эсхатологии», что открывается нам в Священном Писании. Это эсхатологическое измерение, никогда не уходившее из христианства, особенно восточного, но неизбежно затемнившееся в период христианизации Римской империи (IV в.), в Средние века и позже, отчетливее всего проступает в христианской письменности II столетия. Именно тогда второму и третьему поколению христиан пришлось искать критерии истинного вероучения, хранителями которого объявили себя их оппоненты — гностики.

2. Предание во II столетии

Основанная на историческом факте Воскресения, христианская вера всецело зависела от очевидцев Иисуса, Который ничего не написал, но оставил лишь *общину* учеников, которых Сам избрал и которым вверил служение — быть Его свидетелями. Во II в. из членов той первоначальной общины в живых не осталось никого. Вместе с тем многие претендовали на звание их последователей и хранителей подлинного учения Христова. Те, кого мы называем гностиками, делились на множество сект с различными традициями, но одной из их общих черт было притязание на особые, эзотерические связи с Иисусом через тайное знание, хранимое избранными духовными руководителями и передаваемое от одного лица другому.

Как могли христиане II столетия верифицировать учения, предъявлявшиеся таким образом? Апостольские писания находились в обращении, но общепризнанный новозаветный канон еще не сложился. Не было формальных оснований принимать учение, содержащееся в Евангелиях от Матфея или Иоанна, и отвергать предлагаемое гностическим «Евангелием от Фомы». Церковь не имела ни определенного учительного органа, ни центральной высшей инстанции, чьи решения обладали бы непререкаемым авторитетом в делах вероучения или религиозной дисциплины. Христианин II в. не мог сказать: «Я верую в это учение, потому что оно содержится в Писании» или «потому что так учит Церковь». Тем не менее как раз в эту эпоху Предание не только проявило себя как живая реальность христианской Церкви, но также приобрело наиболее убедительные, наиболее устойчивые, хотя отчасти и парадоксальные определения.

Особая заслуга в этом принадлежит двум христианам II в. — священномученикам Игнатию Антиохийскому († ок. 110) и Иринею Лионскому († ок. 202). Не предполагая детально описывать их учение, коснусь лишь тех его аспектов, которые и поныне крайне важны для нашего понимания христианского Предания.

У св. Игнатия Антиохийского структура Церкви определена Евхаристией и, следовательно, эсхатологией. Собравшаяся для Евхаристии поместная община содействуется *кафолической Церковью* — не частью или фрагментом ее, но полнотой: «Где Христос Иисус, там и кафолическая Церковь»^[56]. Постоянные увещания «повиноваться епископу» апеллируют не к некой внешней и формальной власти епископата, делегированной ему через некую юридическую процедуру, но основаны на том, что епископ возглавляет Евхаристию и являет во время евхаристической Трапезы Самого Христа и даже Бога Отца. Любопытно, что св. Игнатий совсем не упоминает об «апостольском преемстве» епископов. Место апостолов в его описании Евхаристии занимает *πρεσβυτέρων* — группа или коллегия старейшин, восседающих за богослужением вокруг епископа, подобно ученикам окрест Иисуса на Тайной вечере. Понятно, что Евхаристия видится св. Игнатию в эсхатологических выражениях книги Откровения Иоанна Богослова, где двадцать четыре старца (*πρεσβύτεροι*) при серафимском пении Свят, свят, свят (Откр. 4:4–11) окружают престол Сидящего. Собрание всех в Евхаристии во главе с епископом и пресвитерами — это, по св. Игнатию, источник истинного учения, противоположного учению всех раскольничьих групп. Истина предстает как видение, как непосредственный опыт, обретаемый в поместной евхаристической общине, которая выражает «кафоличность», или полноту Божественного присутствия.

Более универсальные, хотя и сходные в своей основе, принципы видения Церкви открываются в писаниях св. Иринея Лионского, творившего почти столетие спустя, когда гностическая угроза стала общей для всех поместных церквей. Утверждая мысль св. Игнатия о евхаристической кафоличности каждой общины, он пишет:

Но одновременно в его высказываниях проявляется и то, что выше было обозначено мною как идея *кафоличности в пространстве*:

При этом в своей полемике с гностиками св. Ириней опирается и на идею *кафоличности во времени*. Он развивает ее в рассуждении об апостольском преемстве епископата, которое призвано прежде всего опровергнуть притязания гностиков, будто именно они сохранили истинное апостольское учение в сокровенных, таинственных преданиях, передаваемых из уст в уста, от одного человека другому. Церковь же, по словам Ириней, наоборот, содержит Предание открыто, и епископы проповедуют его всем в рамках своего сакраментального евхаристического служения в общине. Отсюда и смысл апостольского преемства составляет не механическая «действительность» рукоположения, но верность в передаче апостольской истины:

В своем утверждении, что Предание содержится *каждой* церковью, Ириней весьма специфичен, и в то же время он разделяет еkkлезиологию Игнатия: каждая поместная евхаристическая община «кафолична» и обладает всей полнотой благодати и Богоприсутствия. Но эта мысль иллюстрируется у него ссылкой на преемство епископата в Римской церкви — «величайшей, древнейшей и всем известной», имевшей тогда «преимущественную важность»^[62] на Западе, где и писал свой труд Ириней. Сразу же вслед за тем он указывает на апостольское преемство епископата Смирнской и Эфесской церквей.

Убежден, что учение свв. Игнатия и Ириней о Предании, в его сакраментальном и эсхатологическом контексте, могут служить основой нашего осмысления христианского Предания. Добавлю, что духовный, интеллектуальный и общественный разброд позднеримской эпохи во многом аналогичен состоянию нынешнего постхристианского мира.

В последующие века представление о Предании нередко сводилось к юридической категории авторитета, подразумевающей послушание, и все чаще ассоциировалось с институтами, образовавшимися не без влияния государственных структур. Сам епископат постепенно, хотя и весьма рано, обособился от своего первоначального значения и функции в поместной евхаристической общине и стал учреждением с административно-властными полномочиями над обширными регионами, включавшими множество поместных евхаристических общин (или «приходов»). Императоры брали на себя инициативу в созыве «вселенских соборов», определения которых получали силу государственного закона. На Западе папство, желая противостоять власти императоров в Церкви, само присвоило политическую власть и шаг за шагом сделалось единственным и непреложным критерием истинного Предания. Все эти более поздние перемены затемнили первоначальную идею Предания, как она понималась и выражалась свв. Игнатием и Иринеем. Но возможно ли ныне просто отбросить историческое прошлое? Разумеется, нет. Ни Игнатий Антиохийский, ни Ириней Лионский не снабдят нас институциональными моделями, которые подошли бы сегодняшней Церкви. Однако без сохранения или нового раскрытия сущностного — эсхатологического и евхаристического — измерения их еkkлезиологии невозможно в наши дни адекватное понятие о христианском Предании. Без этого раскрытия невозможно отличить Священное Предание от чисто исторических, человеческих и потому преходящих форм христианской жизни и христианских верований. Нельзя преодолеть и противоречия между консервативным и либеральным, традиционалистским и прогрессистским. И нельзя постичь Церковь как непресекающееся в веках сакраментальное общение святых.

Конечно, богословский вопрос о том, существует ли вообще Священное Предание как отличное от человеческих и человечески обусловленных преданий, составляет отдельную проблему, которая в разных конфессиональных сообществах решается по-разному.

3. Современная экуменическая ситуация

Ставя вопрос о христианском Предании, мы неизбежно сталкиваемся с фактом разделения христиан. Ведь если что и разделяло католиков, протестантов и православных в истории, то именно Предание. Однако современная ситуация значительно осложнилась под влиянием не только экуменического движения, но и серьезных перемен во всех трех главных семействах христиан.

Современный протестантизм, несмотря на его конфессиональную и культурную плюралистичность, един в том смысле, что вырос из Реформации, а это предполагает не только отказ от средневекового латинского предания с его вероучительным авторитетом, но и от самой идеи *какого бы то ни было* авторитета, кроме Священного Писания. Одним из главных достижений современного экуменического диалога стало признание многими протестантами того, что ни одно сообщество не может существовать без Предания и что реформированное христианство XVI и последующих веков не составляет исключения. Протестанты все более уясняют роль Предания; мало того, налицо и собственно протестантские предания, выражающиеся в «конфессионализме», или «деноминационализме». Принцип *sola Scriptura*, т. е. общее для всех протестантских сообществ признание Писания единственным и окончательным критерием христианской истины, не может (да никогда и не мог в реальной истории) содействовать ни институциональному, ни богословскому единству протестантов. Традиции разделяют их и сегодня. Отсюда весьма двусмысленная ситуация, которую с особой силой выявили многолетние дебаты по этому поводу во Всемирном Совете Церквей. Действительно, здесь имели место прения не только среди различных протестантских групп, но и среди таких поборников идеи Предания, как англикане «Высокой Церкви» и, конечно, православные.

С одной стороны, многие протестантские богословы начинают признавать утопичность христианства без Предания. С другой стороны, протестанты — отчасти по исконному для них предпочтению принципа *sola Scriptura*, отчасти потому, что исторический опыт показал, насколько велик разделяющий потенциал споров о Предании — склоняются к тому, чтобы признать Предание чисто человеческим (и потому неизбежно *относительным*) элементом в христианстве. Считается, что каждый неизбежно следует какой-то традиции, но это оправдано лишь при полнейшей толерантности ко всякой иной традиции. Плюралистическая установка, часто в соединении с определенным релятивизмом в вопросах вероучения, особенно свойственна американскому либеральному протестантизму: разные его «деноминации» рассматриваются как имеющие чисто историческое происхождение и, по мнению Райнхольда Нибура^[63], отражают перипетии социальной и этнической истории американского общества.

Разумеется, внутри протестантизма имеется важный объединяющий фактор, признаваемый всеми, — Библия. Однако современные экзегетические методы обнаружили и в ней «человеческие элементы», а стало быть, релятивизм и плюрализм. Некоторые современные экуменисты вполне довольствуются такой экзегезой новозаветных текстов, которая жестко дифференцирует христианство как «павлово», «иоанново», «лукино», признает их равно законными и оправдывает подобной дифференциацией сосуществование разнообразных христианских традиций в виде отдельных групп или церквей. Но достаточно хотя бы одну сторону библейского учения признать исторически относительной или социально детерминированной, чтобы авторитет Библии в решении кардинальных вопросов современности (например, о роли женщины в Церкви) можно было легко оспорить.

Отсюда берет свое начало и реакция на это либеральное течение: фундаментализм — слепое и зачастую наивное отстаивание тезиса о буквальной непогрешимости библейских текстов, что подразумевает отрицание истории и любой формы взаимодействия Бога и человека в акте Откровения. Библия превращается в то, на что никогда не претендовала — в универсальный учебник истории и других

наук.

И либеральному, и фундаменталистскому направлениям (которыми не ограничивается, конечно, все многообразие современной протестантской мысли) недостает представления о взаимодействии Бога и человека в сакраментальном и эсхатологическом сообществе Церкви — сообществе, где кафоличность, или непрерывность во времени, *возможна*, где единство в пространстве *желанно*, и где Библия должна и может быть адекватно и гармонично осмыслена в ее божественных элементах и ее человеческом контексте.

В римском католицизме — как, собственно, и в православии — Предание есть главная реальность бытия Церкви. Более того, оно находится в центре всех богословских дебатов со времен II Ватиканского собора. На протяжении столетий Предание служило предметом разногласий между Востоком и Западом, и различное его осмысление привело, в конечном счете, к средневековому расколу между Римом и православием. Уже во II в. Предание было признано необходимым критерием христианской идентичности при спорах с гностиками. Впоследствии же бесчисленные тринитарные, христологические и иные споры, которыми изобилует история Церкви, разрешались исключительно через апелляцию к Преданию. Постоянно ссылаясь на Священное Писание, все участники их в равной степени опирались и на Предание. Так поступали ариане и несториане, монофизиты и иконоборцы. Так поступали греки и латиняне, когда у них возникали столкновения на почве западной интерполяции в Символе веры (*Filioque*), и по многим другим богословским, дисциплинарным и литургическим вопросам. Говоря вкратце, представители Востока настаивали, чтобы все эти проблемы решались путем соборного обсуждения. По их мнению, апостольское Предание вверено всем церквам, и потому они полномочны выражать его лишь путем консенсуса, или соборно. Перед нами — не демократическая идеология, но скорее мистическая уверенность в том, что за каждой Евхаристией реально присутствуют во всей полноте Христос и Святой Дух и что, следовательно, сохранение веры — коллективная обязанность всего народа Божия.

Однако с чисто человеческой точки зрения, это был не самый прагматичный подход к делу. Он не препятствовал спорам и дебатам тянуться веками, а императорам — вмешиваться в церковные дела в попытках (как правило, не слишком успешных) навязать свои решения силой. И вот латинский Запад постепенно сделался прагматичным. Опираясь на почет и престиж, которым пользовалась Церковь Рима, он развил теорию, будто епископ этого города, где церковь основана апостолами Петром и Павлом, является наследником Христова обетования Петру: *ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою* (Мф. 16:18). И что в этом качестве он — главный и окончательный критерий истинного Предания, так что разрешение любого спора и конфликта, как и соборное урегулирование любого вопроса, зависит от его санкции.

Оставляя в стороне вопрос о происхождении и законности идеи римского примата, хочу лишь констатировать ключевую важность ее для осмысления Предания. Прежде всего замечу — вопреки антипапской полемике всех времен, — что авторитет папства вырос не из реализации его амбициозно-властных стремлений к руководству Вселенской Церковью. Если вера Востока в соборность основывалась, как я говорил, на мистическом и эсхатологическом восприятии Церкви, то на Западе так же обстояло дело с верой в особую *харизму* Рима. Действительно, ее нельзя было вывести непосредственно из Писания и *отчетливо* увидеть в истории ранней Церкви. Сегодня все компетентные католические историки и богословы признают средневековую папскую власть итогом доктринального и канонического *развития*, в ходе которого папство постепенно было признано Богоданной верховной властью, полномочной до скончания века управлять поместными церквами и объединять их в единой вселенской догматически-дисциплинарной структуре.

В конечном счете, конфликт между Востоком и Западом сводится к несовместимости двух способов

духовного восприятия Предания. Возможно ли его разрешение в наши дни?

«Конституции» II Ватиканского собора и глубокие изменения в Римской Католической Церкви за последние два десятилетия коснулись как теоретического осмысления, так и практики Предания, а стало быть, и отношений с Православной Церковью. Этот процесс протекал на разных уровнях; некоторые его результаты негативны и чреваты дальнейшим углублением разделения, другие представляются обнадеживающими. Приведу три примера.

А. Падение монолитной дисциплины, которая отличала Римскую церковь в прошлом, привело к значительным нестроениям именно потому, что Предание отождествлялось почти исключительно с авторитетом в лице папы, епископата или священства. С этого времени традиции отвергаются, ибо их начинают воспринимать как привнесенные извне, что породило новый подход к богослужению, вере и церковной дисциплине. С православной точки зрения некоторые из этих перемен — например, употребление в богослужении национальных языков, — заслуживают одобрения, другие — секуляризация богослужения, сомнения в постоянстве вероучения и др. — носят явно негативный и разделяющий характер.

Б. На уровне богословской мысли католическая теология после II Ватиканского собора — даже если исключить крайние случаи вроде Ганса Кюнга^[64] — гораздо шире, чем прежде, допускает историческую относительность догматических формулировок. Она склонна подвергать Предание радикальной герменевтической реинтерпретации в духе критической экзегезы, применявшейся протестантскими учеными XIX в. к изучению Библии. Определение древнего церковного собора, папская декреталия и пр. рассматриваются как адекватные (точнее, как «по-видимому адекватные») для своего времени, но не имеющие значения сегодня. Этот подход, основанный на современном экзистенциальном мышлении и лингвистическом анализе, допускает ту или иную степень релятивизма в подходе к Преданию. Отсюда возникает ряд проблем. Так, принцип исторической относительности при осмыслении Священного Писания подсказан самим характером материала. Действительно, собственно Ветхий Завет имеет ценность для христиан в силу своего *отношения* к пришествию Христа, которое *приуготавливалось*. А вот в Новозаветной Церкви *реальное присутствие* Христа есть спасительная данность, *освобождение* не только от греха и смерти, но и от всякого исторического детерминизма. Релятивация истины невозможна, а живая истина сполна явлена во Христе. *Слова и выражения*, употреблявшиеся древними и средневековыми соборами, могут быть исторически обусловлены, а их содержание и смысл — нет. Вот почему Предание должно мыслиться как *непресекающееся* во времени. Однако в чем же конкретно обнаруживается это постоянство, если ценность всех вероучительных определений относительна? Кое-кто скажет, пожалуй, что единство в истории следует искать прежде всего в *авторитете*, который определяет истину и может противоречить сам себе, сталкиваясь с различными историческими ситуациями. Но тогда поистине нет надежды заново раскрыть единое христианское Предание. Проблема единства решается при таком подходе через признание общего для всех авторитета (а это — прямой возврат к средневековому папскому абсолютизму), которого следует всего лишь призвать к более широкому допущению плюрализма в его юрисдикции.

В. На высшем уровне католичества — в официальных папских высказываниях — прослеживаются попытки новой интерпретации Предания. Приведу только один пример, весьма показательный для отношений между Римом и православием. По случаю семисотлетия II Лионского собора папа Павел VI выступил с официальным заявлением, в котором назвал Лионский собор 1274 г. «собором Запада», неправильно действовавшим в отношении Восточной Церкви. До этого заявления II Лионский собор в католицизме обычно признавался «вселенским», санкционировавшим церковную унию с Востоком и утвердившим внесение в Символ веры прибавки *Filioque*. Признание его всего лишь «западным» означало, что он не имеет вселенского авторитета. Но в таком случае и решения других соборов —

например, Флорентийского, Тридентского, I и II Ватиканских — как и вероучительные определения римских пап, никогда не признававшиеся на православном Востоке, *также* должны быть низведены в разряд западных теологуменов, связанных с определенным историческим моментом и не имеющих обязательной силы для восточных христиан.

Если последовательно идти этим путем, вся проблема взаимоотношений Рима и православия предстанет в новой перспективе. Если Священное Предание определяется всецерковным признанием, а не папской санкцией, то как обозначить статус вышеназванных актов, получивших в свое время эту санкцию? И как относиться к нынешним папским заявлениям? Если все они *не признаются* на Востоке, могут ли они стать предметом официальной *критики и опровержения*? И если право на такую критику есть у восточных христиан, не очевидно ли, что оспаривать их могут и христиане Запада? Да и применимы ли категории «Восток» и «Запад» в наше время так, как они использовались в Средние века? Мы живем в тесном мире, где культуры и традиции нельзя считать изолированными друг от друга, как прежде. И если христианскому Преданию суждено быть принятым нашими современниками, оно должно открыться им *как таковое*, т. е. в своем универсальноэкзистенциальном значении.

Какова позиция Православной Церкви в несмолкающих дебатах о природе Предания? Эту позицию можно определить двояко — негативно и позитивно. Говоря о негативной ее стороне, следует признать, что православный Восток никогда не был озабочен поисками объективных, четких и формально определимых критериев истины — таких, как папский авторитет или протестантский принцип *sola Scriptura*. Отвечая на вопрос, каковы источники их веры, православные, нередко озадачивая западных христиан, говорили в терминах таких понятий, как полнота Писания в свете Предания древних соборов, отцов и веры всего народа Божия, запечатлевшей себя преимущественно в богослужении. Такой ответ и такие критерии со стороны кажутся чем-то до крайности расплывчатым, что свидетельствует, быть может, о романтической и мистической настроенности, но само по себе неэффективно и нереалистично. Православные же отстаивают свою позицию как сакраментальную и эсхатологическую. Но существуют ли иные критерии — более реалистические и менее мистические? И не есть ли вера в папскую непогрешимость — одно из проявлений мистической веры?

Практическим итогом «расплывчатости», свойственной определениям Предания в православии, становится то глубокое чувство, что в ответе за него вся Церковь, а не только «авторитеты», будь то патриархи и даже соборы. Конечно, наивысшей формой свидетельства об истине чаще всего признавался вселенский собор. Но православные всегда подчеркивают, что некоторые соборы, созданные в свое время как «вселенские», впоследствии были отвергнуты Церковью.

На практике отсутствие официальных критериев или «авторитетов», а также чувство всеобщей ответственности выработали у восточных христиан крайне консервативную установку. Здесь нет церковного авторитета, способного *навязать* какие-либо изменения или реформы в сфере не только вероучения, но даже богослужения или дисциплины. При всем том изменения, конечно, происходят, но всегда требуют медленного процесса «рецепции». В ситуациях, когда церковная полнота обнаруживает недостаток ясного понимания дел, крайняя консервативность, как и новшества, — дело опасное. Историческое христианство Востока часто впадало в оцепенение, при котором отказ от перемен воспринимался как традиционализм. С другой стороны, в нем можно проследить и реакцию на консерватизм, подвигавшую кое-кого ударяться в «прогрессизм» и соперничать на этом поприще с западными христианами.

Самый очевидный и самый серьезный вызов православному традиционализму в наши дни связан, во-первых, с формированием в Восточной Европе, где проживает большинство православных христиан, социалистического тоталитарного общества, а во-вторых, с устроением — сравнительно недавним —

православно–церковной жизни в странах Запада и «третьего мира». В обеих ситуациях силы, которые бросают вызов Церкви, — столь сакраментально ориентированной, столь непоколебимой в своем учении, столь твердо провозглашающей свое преемство с прошлым, — очень сильны, несмотря на полное различие их природ. И кажется, что при таких обстоятельствах у Церкви попросту не остается шансов на выживание. Тем не менее налицо явные признаки ее выживания, укрепления и обновления.

Данная статья не отвечает на вопрос, есть ли будущее у христианского Предания, и не исключено, что прямого ответа на него просто не существует. Новый Завет не дает никаких радужных перспектив, не сулит конечного торжества христианской вести в истории. Скорее, он ориентирует наши ум и сердце на *ἐσχατον*^[65], когда Христос, по обетованию, будет всё во всем. Именно поэтому я и начал с того, на чем зиждилась раннехристианская идея Предания. Христианское Предание нельзя свести к консервации идей и понятий или к определению внешних юридических структур, обеспечивающих процесс такой консервации. И понятия, и структуры в истории необходимы, однако роль и значение их *относительны*. Могут и должны меняться формы, но не содержание, которое открывается в тайне Христа как новая жизнь, как освобождение от концептуализма и законничества, как, наконец, живой опыт Того Непреложного, Кто воплотился от Девы Марии и стал плотью, — неотчуждаемой частью собственного творения и человеческой истории.

Christian Tradition: An Orthodox Perspective

Опубл. в: *Festschrift für Fairy von Lilienfeld* / hrsg. A. Rexheuser, K. — H. Ruffmann. Erlangen: Institut für Gesellschaft und Wissenschaft, 1982. S. 1–25.

Статья опубликована в сборнике в честь 65-летия известного немецкого патролога и историка Церкви Фэри фон Лиленфельд и сопровождается следующим примечанием автора: «Данный текст в несколько ином виде был представлен на чтениях памяти Томаса Вернера Мура^[66], организованных аббатством св. Ансельма в Католическом университете Америки в Вашингтоне в 1974 г.».

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. Ю. С. Терентьева.

ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ ТВОРЕНИЯ

Исходным пунктом всего христианского богословия творения является специфически библейское — подлинно и однозначно христианское — представление о творении *ex nihilo* (из ничего). Вообще—то термин «из ничего» не используется в книге Бытия. В Ветхом Завете он встречается всего один раз — во Второй Маккавейской книге: *Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего, и что так произошёл и род человеческий* (2 Мак. 7:28). Представление о том, что мир произошёл из ничего, является чрезвычайно важной христианской истиной. Тварь и весь сотворенный космос в каком-то смысле — ничто. Всё, что в нем есть, исходит от Бога. Однако тварный мир, к которому относится и человек, не является и продолжением бытия божественного. Если у происходящего из ничего тварного мира есть начало существования, значит, до этого ничего тварного не существовало, в то время как Бог существует вечно. Отличие христианской идеи творения от всех прочих, нехристианских взглядов на происхождение мира настолько разительно, что мы начнем именно с него.

Ранние восточные отцы жили в ту пору, когда господствующей была философия Платона и Аристотеля, не допускавшая идеи творения из ничего. И у Платона, и у Аристотеля материя вечна. Для христианских же авторов представление о творении из ничего означало абсолютное отличие Бога от твари. Это именно то отличие, которое было определено со времен свт. Афанасия и его спора с арианами о термине «природа». Бог — «нетварная природа», твари же — «тварные», т. е. совершенно иные «природы».

Поскольку в IV в. основной спор шел о личности Иисуса Христа, которого ариане считали простым человеком, а свт. Афанасий и вся хранившая истинную веру христианская Церковь, борющаяся с Арием, — совершенным Богом и совершенным человеком, то в процессе этого спора остро обсуждались роль Христа, Логоса, и Его природа. В большинстве философских и религиозных систем того времени, среди которых выделялись средний платонизм, неоплатонизм и стоицизм, учение о Логосе было ключевым. В языческих философско-религиозных системах Логос был своего рода посредником между Богом и человеком. Апостол Иоанн в своем Евангелии использует понятие Логоса для обозначения второго Лица Троицы: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... И Слово стало плотью, и обитало с нами...* (Ин. 1:1,14).

Когда христианские писатели стали использовать существовавшие языческие философские понятия как средство для выражения учения древней Церкви, они столкнулись с рядом трудностей, связанных с пониманием природы Логоса. Действительно ли Логос совечен Богу или же Он принадлежит этой низкой сфере тварного? Не пребывает ли Он где-то между Богом и материальным космосом? Основным довод, который Афанасий противопоставляет арианству и в известном смысле оригенизму, состоит в том, что Логос — второе лицо Троицы, обладает божественной природой и потому вечен и неизменен, в то время как творение, тварная природа существует во времени и подвержена изменениям. Именно на этом этапе рассмотрения взаимосвязи Бога и мира центральными становятся понятия «природы» и «воли». Отношения Бога с миром относятся к сфере Его божественной воли. Бог действует в мире Своей волей, как в самом начале этого мира, так и при поддержании тварного существования на протяжении всей изменчивой истории и в ходе процессов, происходящих в сфере тварного. Поэтому различие природы и воли является принципиально важным моментом в позиции Афанасия и в его полемике с арианами. Бог по Своей воле сотворил мир из ничего, и Он продолжает направлять и контролировать его Своею же волей, в то время как природа Его остается над творением. Природа Его пребывает неизменной и вечной.

В IV столетии один из предметов спора между христианскими мыслителями и языческими философами, в особенности платониками, возник из-за неспособности философов принять положение о

подверженности Бога изменению. Нужно было объяснить, как Бог — Своею ли волей или как-то иначе — может быть связан с изменчивым, тварным миром. И, действительно, серьезнейшая проблема, стоявшая перед христианскими неоплатониками типа Оригена — а Ориген в III в., вне всяких сомнений, был крупнейшим из них — заключалась в следующем: «Возможно ли, чтобы Бог начал творение? Можно ли представить себе то время, когда Бог не творил?» Учение о творении *ex nihilo*, очевидно, предполагает, что было время, когда Бог не творил. Ответ Оригена на этот вопрос состоял в том, что Бог не начинал быть Творцом. Он творил всегда. Пред Ним всегда находилась панорама Его творений. Эта панорама назвалась миром умов, который, конечно же, в точности соответствовал миру идей Платона. Все это достаточно важно, поскольку святоотеческая мысль последующих столетий постоянно боролась с идеями такого рода, ассимилируя одни, отсеивая и очищая другие положения оригеновой системы. Из этой-то первой богословской теории и произошла наша собственная традиция.

Итак, согласно Оригену, Бог изначально творил или был творцом этого мира умов, или чистых духов. Эти умы созерцали Бога. Они были в прямом общении с Ним. Они созерцали Его извечно. Затем произошла катастрофа. Дело в том, что умы были свободны, и этот момент у Оригена крайне важен, поскольку возникшее впоследствии святоотеческое учение о человеческой свободе в этом отношении очень тесно связано с его мыслью. Будучи свободными, в какой-то момент времени умы восстали против Бога. Они хотели утвердить свою автономию и независимость от Бога — и вот они пали. Вследствие этого появился сначала многообразный мир с ангелами, архангелами и людьми, а затем — дьявол со своими злыми ангелами. Все это — не что иное, как умы, которые вначале созерцали Бога, а затем, утвердившись в своем новом отношении к Богу, отпали от изначального чистого состояния. Таким образом, многообразный видимый мир и современный человек как часть его являются следствием падения.

Это крайне важно иметь в виду для понимания возникшей позже восточной христианской мысли, поскольку здесь говорится о том, что видимый мир началом имел зло и существует как его следствие. Соответственно, этот видимый, материальный мир, чем бы он нам ни казался, — не более чем неправильно понимаемое следствие падения. Окончательное назначение человека состоит именно в восстановлении его изначального отношения к Богу и с Богом посредством дематериализации, посредством исчезновения этого видимого нами мира.

Таким образом, мы видим, что платонизм бросает вызов восточнохристианскому богословию уже в момент его зарождения. Я бы сказал, что в истории греческой патристики проблема усвоения и примирения платонизма с христианством стала самым главным вопросом, и о том, как он решился, существуют, конечно же, самые разные мнения. К примеру, либеральная историческая школа, характерным представителем которой в XIX в. был Адольф Гарнак^[67], утверждает, что религия восточных отцов есть не что иное, как эллинизированное христианство, и потому христианство испорченное, поскольку в известном смысле оно не только приняло категории эллинизма, но и подчинило себя им. Однако современные исследователи учения восточных отцов совершенно поразительно изумительным образом доказывают, что это вовсе не так. Напротив, святоотеческая мысль, наглядным примером которой является оригенистская позиция, явно заимствует свои понятия из философского словаря Платона, однако одновременно — и это прослеживается в писаниях восточных отцов — коренным образом трансформирует собственно платоническую мысль. Мы убедимся в этом, если детальнее рассмотрим проблему отношений между Богом и тварью.

Христианская мысль как на Востоке, так и на Западе неизменно возвращается к проблеме, сформулированной Оригеном. Не вдаваясь в подробности того, как эта проблема ставилась и обсуждалась на Западе, отметим только, что она присутствует и в августинизме, и в томизме. Если же говорить о Востоке, то, например, существует появившаяся в не столь давние годы в русской религиозной мысли т. н. софиологическая школа, связанная с именами Владимира Соловьева и Сергея Булгакова, которые

фактически опирались на точно такую же логику. Понять, как Бог становится Творцом, — говорили они, — невозможно. Стало быть, нам остается только принять, что мир неким образом существовал в Нем всегда. Ориген называл его миром умов. Они же называли его *Софией*, или Премудростью Божией, однако, по сути, речь идет более или менее об одном и том же. Мало того, они даже пошли чуть дальше, утверждая, что *София*, Премудрость Божия, и есть само бытие Бога. У греческих отцов мы, напротив, сразу же обращаем внимание на абсолютно ясное утверждение о творении *ex nihilo*, делающее радикальным различие между тварью и Творцом. Бог, обращенный к твари, — Бог *волящий*, свободный в своих действиях. И потому Он никогда и ни в каком смысле не может быть пленником собственного творения. Он всегда свободен от него, в то время как творение всецело зависимо не только в своем развитии и действии, но и в *своем существовании*. Тут мы имеем дело с исключительно односторонними отношениями: тварь всецело зависит от Бога, но Бог полностью независим от творения.

Вникая в учение о Боге в греческой патристике, мы убеждаемся, что все восточнохристианское богословие основано на понятии абсолютной трансцендентности божественной природы, которое вытекает из учения о творении *ex nihilo*. Мы располагаем огромной литературой, особенно — трудами отцов-Каппадокийцев и свт. Иоанна Златоуста, боровшихся против евномиан. Евномий, живший в IV в., был арианом. Судя по ответам его оппонентов, он считал, будто Бог доступен человеческому уму, что Бог постижим, что сущность Божия видима и так далее. Рационализму Евномия отцы противопоставили учение о непостижимости и абсолютной трансцендентности Божественной сущности. Святителю Григорию Богослову принадлежит прекрасный пассаж, иллюстрирующий учение о недоступности Божественной сущности для человека. Подобно другим отцам, в частности Оригену, он иносказательно употребляет образ Моисея, чтобы описать восхождение человека к Богу:

Если внимательно вчитаться в этот текст, можно убедиться, что первую его часть вполне мог бы написать и Ориген. «Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога... восходил я на гору» — это о горнем стремлении ума. «Отрешившись от вещества и от вещественного» — также соответствует взглядам Оригена. «Собравшись, сколько мог сам в себя» — словно «я» обладает божественной природой и может открыть Бога в себе; на вершине же горы «я простер взор» туда, где этот мир умов соприкасается с Богом. Но взору открывается уже нечто иное. Ориген сказал бы: «Я узрел Бога» — ведь, по его логике, именно этого следовало ожидать на горней вершине. Григорий же пишет: «...едва увидел задняя Божия и то покрытый Камнем, то есть воплотившимся ради нас Словом». Таким образом, он говорит о Воплощении. Если он что-то и увидел, то лишь потому, что Бог стал плотью, что Он Сам явил Себя мне и всем. Если бы не было Воплощения, восхождение на гору потеряло бы смысл. Бог здесь — Камень, т. е. воплотившееся ради нас Слово. Мы видим, что христианские писатели IV столетия во многом перенимают терминологию Оригена, однако в самый важный момент внезапно отказываются от нее во имя образцово христианского понимания Бога, являющего Себя через Христа, но тем не менее остающегося абсолютно трансцендентным по своей природе.

Существует множество подобных высказываний, и, на мой взгляд, в святоотеческой традиции по поводу абсолютной трансцендентности Бога наблюдается полное единодушие. То, на чем заострялось внимание выше и что было хорошо изложено, к примеру, в трудах Владимира Лосского, можно сформулировать и иначе: трансцендентность Бога рассматривается отцами как нечто внутренне присущее Богу в Его божественной природе, а не как следствие несовершенства человеческого ума. Иными словами, мы не можем узреть Бога не потому, что наше сознание немощно или отягчено плотью, но потому, что Бог есть Бог. Эта мысль отчетливо прослеживается в лексике Ветхого Завета, относящейся к трансцендентности Бога и к явлению Его славы: трансцендентность Бога является характеристикой природы Самого Бога. Та же мысль ясно читается и в приведенной выше цитате из Григория Богослова: я как человек могу восходить на гору, могу очищать и освобождать свое сознание, могу постоянно стремиться к Богу. Но даже если я

преуспею в этом, если я вполне чист и непорочен, если я стану величайшим в мире аскетом или мистиком, я не смогу познать Бога, если только Он Сам не превзойдет Своей трансцендентности и не снизойдет до того, чтобы открыть Себя мне.

Такова исходная позиция, основа т. н. апофатического, или отрицательного, богословия восточных отцов. Оно утверждает: можно сказать, что — не есть Бог, но нельзя — что Он есть. Это во многих отношениях поучительная позиция для наших современных неверующих и убежденных атеистов. Существует ли рациональное доказательство существования Бога — большой и значительный вопрос, однако если серьезно отнестись к этому условию — неспособности человека непосредственно познать Бога, если только сам Бог не пожелает открыть Себя ему, то можно доказать вероятность Его существования, хотя и не сделать Его бытие *очевидным*. Такой ход мысли, безусловно, очень важен для диалога с современными атеистами, а все мы неизбежно в нем участвуем. Апофатическое богословие исходит из того, что непосредственная встреча с Богом станет доступна для человеческого ума, но только после того, как человек освободит свое сознание от всех идолов, ложных богов и ложных представлений о Боге. Поэтому нас, христиан, а вместе с нами атеистов и агностиков, ждет обширное поле деятельности: совместное искоренение идолов, ложных идей о Боге и антропоморфных представлений о Нем. И это именно та нива, которую необходимо возделывать.

Стало быть, первый шаг в патристическом понимании Бога — констатация Его трансцендентности. Второй — динамическая концепция Бога у святых отцов. Бог не только трансцендентен, Он любит, и мир начинает существовать. Бог действует за пределами Своей трансцендентности и потому не ограничен ею. Он превосходит ее или, иными словами, открывает Себя в Своих действиях. Конечно, со святоотеческой точки зрения идея творения присутствовала в разуме Бога — творение таково, каким его замыслил Бог. Идея творения была с Богом, что же касается идей отдельных созданий, то они являются динамическими аспектами бытия Бога и не имеют отношения к Его сущности. Они принадлежат к чему-то, что, как пишут отцы, находится «вокруг Его сущности» — что, конечно, нельзя признать философским определением. Но, очевидно, они хотят сказать, что Бог не был связан в Своем разуме идеями созданий. Этот закон Божьего бытия — центральный факт, и при сотворении мира Бог, в известном смысле, вышел за Свои пределы. Реальность этого выхода Бога из Своей трансцендентной сущности отцы называют волей Бога или Его нетварными энергиями.

Обратимся теперь к тварной сфере. Как может существовать создание, принципиально отличное от божественной сущности? В святоотеческой мысли это абсолютное отличие соединяется с представлением о причастности божественной жизни. Человек, и не только человек, но и всё, что существует, существует только для того, чтобы быть причастным Богу. И потому сам космос должен был стать садом, по которому ходил Бог и где Он мог общаться со Своим творением. Причастность божественной жизни была условием существования мира. Именно это состояние участия в божественном и является в каком-то смысле естественным состоянием сотворенных существ, их участием в динамической силе Божией.

Для понимания греческих отцов мне представляется очень важным отметить отсутствие у них понятия «чистого естества» в схоластическом, западном значении, естества, нуждающегося в благодати как в чем-то дополнительном, реальности, автономной в себе. Спроси их о «чистом естестве», отцы, скорее всего, назвали бы его философской абстракцией, которая никогда не существовала и не могла бы существовать, поскольку в таком случае естество это оказалось бы извращенным и тем самым перестало бы быть «естеством», — что и произошло после падения. Или определили бы его как естество, согласное с Божьей волей и в своем истинном отношении к Богу участвующее в Его божественной жизни. Соответственно, участие творения в жизни Бога, включающее взаимодействие энергий и волю, и есть то, что имели в виду отцы, говоря о связи Бога с тварным миром.

Чтобы пояснить эту мысль и показать всю ее глубину, обратимся к величайшему систематизатору святоотеческого наследия прп. Максиму Исповеднику, жившему в VII в. Читать Максима сложно. Он — единственный — изложил систему бессистемно. Система как таковая сложилась в его голове, но не на бумаге, и потому ее необходимо воссоздавать, сопрягая разрозненные элементы, а сделать это весьма непросто. Это одна из причин, почему его система пугает многих современных богословов, изучающих его христологию. В созданных в VII столетии трудах прп. Максима мы, прежде всего, находим очень ясную идею естества сотворенного мира — в том виде, в котором он существовал до падения, т. е. осуществляя намерения Бога, того, что произошло впоследствии, после падения, и, наконец, того, что есть теперь его конечная цель. Чтобы проиллюстрировать свою мысль, автор прибегает к ряду параллелей. К примеру, по Максиму, все сущее поляризовано и может быть определено согласно следующим категориям: тварное и нетварное, Бог и мир, умопостигаемое и чувственное, Небеса и земля, мир и Рай, мужское и женское. Изначально Бог хотел объединить все существующее единым участием в божественной жизни. Падение же обернулось разделением, после него тварное и нетварное разошлись. Связи между ними уже не было, поскольку по Божественному замыслу люди были свободны в принятии Божьей воли, и в суровой действительности человек отвернулся от Бога. Умопостигаемое и чувственное стали различными реальностями. В результате падения космическая реальность смерти, которая правит миром, отделяет душу человека от его тела. Разделились также Небеса и земля (разумеется, сказанное следует понимать духовно).

И, наконец, разлад проник и в отношения мужского и женского начал мира, которые в известной степени стали ассоциироваться с грехом и духовной погибелью. Таким образом, разделение всех этих разнообразных элементов символизирует и демонстрирует распад мира вследствие падения.

Возрождая ключевую идею св. Ириния Лионского о воссоединении мира во Христе, прп. Максим видит в Воплощении восстановление и гармонии между различными элементами, и их изначальной связи. Что интересно, все отношения между Богом и человеком, по Максиму, выражаются в динамической форме. Бог соотносит Себя с миром только динамически. В этих отношениях нет статики. Вера в вечный мир идей, которые в известном смысле сковывают Бога, присуща скорее романскому пониманию мироздания. У Максима же отношение Бога к миру является динамическим, энергичным. С другой стороны, отношение тварей к Богу также понимается как динамическое отношение. Здесь речь идет не о существовании двух равных, автономных и независимых начал. Здесь присутствует постоянный синергизм, или союз любви — *αγάπη*. Мир, и в особенности человек, призваны стремиться к Богу. Это — постоянное движение, и таким оно было сотворено в начале.

Воссоединение всего во Христе предполагает, помимо прочего, что творение стремится к своему Творцу с тем, чтобы восстановить свое изначальное отношение к Нему. Именно в контексте этого общего понимания отношений между Богом и человеком и следует рассматривать центральную идею восточной святоотеческой духовности — идею *обожения* человека. Вся духовная и богословская система и все учения Востока о спасении исходят из этого понятия. Конечно же, сам термин «обожение» подозрителен для тех, кто был воспитан в другой традиции, поскольку смысл его представляется им граничащим с пантеизмом. Мало того, значительная часть святоотеческой терминологии заимствована из оригеновского неоплатонизма. Они часто пишут — особенно в своих духовных наставлениях, — что монах, святой должен стремиться к очищению своего сознания от всех телесных привязанностей и через это возвращаться к Богу. Когда иные из отцов пишут подобное, они могут показаться весьма негуманными. Образчик такого воззрения — Слово свт. Григория Нисского на погребение своей сестры: «Оставь же свое телесное жилище...». Это выглядит как признание материального тела злом. Но, чтобы правильно понять смысл подобных выражений, необходимо поместить их в контекст, который мы только что обозначили. Отцы выражали свою мысль посредством понятий своего времени и не занимались абстрактными

догматическими построениями. Этот оригенизм, этот платонический подход к спасению в итоге был лишь подправлен учением о творении и библейским христианским пониманием человека как единичной, отдельной реальности. Система Максима предполагает, что Бог вначале все сотворил благим, и сотворенное должно было в известном смысле оставаться единым.

Для нас, современных людей, самым принципиальным и важным во всем учении об обожении, предполагающем возвращение человека в изначальное состояние связи и общения с Богом, является отсутствие в святоотеческой мысли реального противопоставления того, что на Западе именуют «мистицизмом» и просто духовностью — и познания Бога. Один из самых поразительных моментов у прп. Максима Исповедника и других святых отцов — мгновенный, почти лишенный промежуточной стадии переход от размышления о естественном созерцании Бога к экстазу. Он совершенно свободно переходит от одного состояния к другому.

Однако если объять святоотеческое учение в целом, можно увидеть, что там нет и не может быть противопоставления двух этих состояний, поскольку человек сотворен по образу Божию. Человек призван превзойти ограниченность собственной природы, поскольку этого пожелал Бог, сотворивший его для этого и даровавший ему необходимые свойства. Естественное созерцание, естественная обращенность человека к Богу достигают другого уровня, переходят в сверхъестественные благодаря тому, что человек приходит к полному осуществлению своей человечности. Иными словами, оппозиция между «естественным» и «сверхъестественным» отсутствует, поскольку в определенном смысле для человека естественно пребывать в сверхъестественном. И потому, когда отцы говорят об «экстазе» или о «выходе» человека из себя, они считают такую способность присущей человеку. Человек как образ Божий стремится с Божьей помощью превзойти себя, подняться над собою, поскольку этот образ Божий — превыше его. И только в этом, очень особом смысле, учение восточного христианства может быть названо «мистическим». На самом деле, как мне представляется, пресловутая концепция мистицизма восточного христианства, используемая современными богословами, одна из наиболее сбивающих с толку теорий. Она навязывает ложный образ восточного христианства. Под мистическим богословием Восточной церкви следует подразумевать ее интуитивное понимание того, что любое богословие мистично или должно быть таковым. Впрочем, и в этом случае слово «мистический» вводит в заблуждение, поскольку в разных языках оно обладает различными значениями. Когда, к примеру, Псевдо-Дионисий Ареопагит называет апофатическое богословие *мистическим* (μυστικὴ θεολογία), он вовсе не имеет в виду, что мы можем познать Бога. Он всего лишь говорит о том, что Бог есть тайна. Разумеется, сказанное не имеет никакого отношения к св. Иоанну Креста или к св. Терезе. Речь идет совсем о другом. Человек призван участвовать в Боге, а не говорить о Нем, и к этому — то участию призваны все христиане. Это реальность сакраментальной жизни Церкви. Это реальность молитвы, и это должно стать реальностью духовного опыта каждого христианина.

К примеру, вы придерживаетесь обычной схоластической позиции, которую можно определить достаточно просто, сказав, что в основе богословия лежит истина, данная в откровении. Христианин опирается на открытые ему истины как на основание для последующего рассуждения, что и является богословием. Восточное же богословие в этом смысле имеет характерные отличия. Бог присутствует в откровении не только в начальной точке рассуждения, чтобы сообщить исходные данные; Он присутствует и на всем его протяжении. Поэтому в определенном смысле между святым и богословом, или мистиком, не существует принципиальной разницы. Однако здесь мы сталкиваемся с иной проблемой, ведь нам прекрасно известны некоторые великие богословы, которые не были святыми...

Если же с этой точки зрения взглянуть на греческих отцов, то, вне всяких сомнений, окажется, что для них богословие равносильно богообщению и боговидению. Без боговидения нет богословия. Видение Бога — это нечто такое, что дается всем христианам в момент крещения (или, по крайней мере, возможность

видения). Эта мысль является центральной, к примеру, для жившего в XIV столетии свт. Григория Паламы. Именно с нее он начинает спор со своим противником Варлаамом, утверждавшим, что человек ничего не может доказать о Боге. Для обоснования своих номиналистических взглядов Варлаам использует апофатическое богословие. Палама же отвечает, что подобное доказательство, наверное, логически невозможно, но как быть с боговидением? Не является ли видение Бога и живая связь с Ним тем, что дано как возможность всем христианам, и не эта ли возможность делает христиан христианами?

В конце концов, все это приводит нас к лучшему пониманию оснований святоотеческой христологии. Мы уже приводили цитату из свт. Григория Богослова, в которой воплотившемуся Иисусу Христу отводится центральное место как во всей восточной духовной традиции, так и в человеческом ведении Бога. Плоть Эммануила есть тот «Камень», который позволяет нам узреть славу Божию, проявленную в тварном мире. Апофатическое богословие — вовсе не номинализм, отрицающий любое достоверное знание о Боге. Но это и не одна только теория экстаза. Это незыблемое основание, которое не позволяет нашим рациональным понятиям превращаться в «идолов»; концепции эти должны оставаться лишь средствами человеческого языка, используемыми нами для описания Бога, которому предшествует уже имеющийся у нас опыт более непосредственного, живого и динамичного богообщения. Таким образом, средоточием христианства являются не разного рода человеческие философско-умозрительные построения, но живое богообщение.

Восточное богословие, особо акцентирующее невозможность рационального познания Бога, не столько концептуально, сколько экзистенциально, ибо является отражением живого опыта. Знание Бога даруется человеку милостью Божией, когда человек очищает себя настолько, насколько это возможно для того, чтобы приблизиться к Нему. Но знание это обретается в божественном процессе обожения человеческой природы, превращения человека в истинного сына Божьего. Через Иисуса Христа человек приводится к подобию Его Самого, Сына Божия по природе.

A Christian Theology of Creation

Опубл. в: John XXIII Lectures. Vol. 1: Byzantine Christian Heritage. NY: Fordham University Press, 1966. P. 59–67.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. А. А. Чеха.

ТВОРЕНИЕ В ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

В истории восточного христианства учение о творении стояло в повестке дня богословских дебатов в связи с двумя вопросами. Первый был связан с наследием Оригена, искавшего синтез того, что о творении говорит Священное Писание, и метафизических основ платонизма. Второй принадлежит нашему веку: в России группа выдающихся религиозных философов, известных под именем софиологов, стремилась найти способы вписать христианскую мысль в рамки современной философской методологии. Как и в случае с Оригеном, учение о творении находилось в центре их собственных размышлений, оно же стало тем основным пунктом, из-за которого софиология сама подвергалась критике. В конечном счете, поскольку антропологическая составляющая творения в том виде, в котором она была разработана святыми отцами, сыграла огромную роль в христологических спорах V–VIII вв., и поскольку последствия этих споров определили не только саму мысль, но и литургию и православную духовность в целом, абсолютно ясно, что доктрина творения неотделима от общего развития христианского богословия.

Ориген, свт. Афанасий и греческие отцы

Мысль великого Оригена подчинена одной главной апологетической цели: сделать библейское откровение доступным и понятным грекам. Цель эта была основополагающей для развития христианства, но в то же время непреодолимо трудной. Ее нельзя было достигнуть, прибегая лишь к аллегории как методу экзегетики, поскольку она предполагала столкновение двух фундаментальных и непримиримых метафизических принципов. Библейская идея творения противостояла платоническому пониманию неизменности Бога и утверждению того, что любое истинное бытие вечно. Поэтому Ориген нашел решение в концепции *вечного* творения. Бог никогда не начинал быть Творцом — Его благодать всегда нуждалась в объекте, и Его справедливость несовместима с неравенством. Такой объект — вечно существующий мир тварных умов (*νόες*), равных и идентичных. Наша видимая вселенная, в которой существа подвержены изменению и не равны между собой, появилась в результате падения^[69]. По существу, для Оригена вечность творения неотделима от вечности Логоса: и то, и другое вечно происходит от Бога. В дальнейшем Арий, толкуя оригенизм, сделал вывод о том, что и Само Слово было тварью.

Святитель Афанасий, критикуя арианство, отверг метафизические посылки оригенизма, в частности по вопросу о творении. С точки зрения свт. Афанасия, Бог сотворил мир во времени и по Своей *воле*, а Слово Божие — Его превечный Сын по *природе*. Это различие, являющееся главным аргументом Афанасия против Ария^[70], состоит в том, что, с одной стороны, Сын — не творение, происшедшее по воле, но истинный Сын Отца по природе^[71], а с другой стороны, Афанасий исповедует абсолютную трансцендентность Бога как Творца и как Единственного, кто не ограничен ничем вне Его Самого, в том числе и тем, что Он *делает*. Отец, Сын и Дух обладают единой трансцендентной природой, и Их взаимоотношения не зависят от акта творения. Относительно природы Бога

Эта антитеза Творца и твари, безусловно, потребовала подчеркнуть — при определении Халкидонским собором того, как во Христе ипостасно соединяются божество и человечество, — различное существование двух природ, каждая из которых сохраняет свои неотъемлемые свойства.

Однако этот акцент на *противопоставлении* тварной и нетварной природ, столь значительно представленный в антиарианской полемике свт. Афанасия, не разрешал основной философской трудности, с которой сталкивалась греческая мысль в христианстве. Речь идет о понятии творения *во времени*. Несомненно, платоновский предсуществующий «мир идей» должен быть отвергнут, поскольку он представляет собой субстанциальное и вечное существование помимо Бога и умаляет реальность видимой вселенной, которая в платонизме является лишь тенью вечных духовных реальностей. Тем не менее в своем постоянном диалоге с платонизмом греческие отцы обычно придерживались идеи существования Божественного плана творения, который предшествует собственно акту творения во времени. В самом деле, еврейские Писания, особенно в том, что касается понятия *Khokhma* [мудрость] в книгах Премудрости, а также учение св. апостола Иоанна о *Слове*, «через Которое все начало быть» (ср.: Ин. 1:3), давали по крайней мере какой-то ответ на вопросы, занимавшие греческую мысль, утверждая вечное и божественное основание видимого мира.

Таким образом, в греческой патристике существовала не разработанная, но вполне ясная идея о Божественных «мыслях» о мире. Эти «мысли» не принадлежат божественной *природе* — они принадлежат личностному Богу, в особенности — личности, или ипостаси, Слова, образуя превечный божественный план, реализованный во времени по воле Бога. Усилив мысль о том, что эти идеи о мире принадлежат Божественной личности, отцы-Каппадокийцы смогли сохранить оба утверждения: и об абсолютной трансцендентности Божественной природы, и о предвечной, нетварной способности Божественной

свободы к творчеству.

Больше того, в особенности у свт. Василия Кесарийского, можно найти учение о творческом динамизме, присущем самому космосу по причине сокрытого в нем *логоса*. Комментируя стих из книги Бытия (*да произрастит земля...* — Быт. 1:11), Василий говорит:

Святой Василий не возражал бы против современных теорий эволюции, если бы первопричина эволюционного динамизма не признавалась онтологически автономной, а приписывалась бы Божьей воле. Идея об этом внутреннем потенциале тварной природы была далее развита прп. Максимом Исповедником, который выработал критерии для всей позднейшей византийской мысли. С точки зрения прп. Максима, «движение», или динамизм творения, имеет своим источником Бога, и в то же время Бог — его конечная цель: Он есть «начало, середина и конец»^[76], а вся тварь предназначена быть причастной Ему.

Таким образом, воззрения святых отцов на творение неотделимы от эсхатологии: цель тварной истории, самого времени есть единство в Боге. Опасность пантеизма преодолевается в этом *случае* утверждением абсолютной инаковости тварной и нетварной природ. Даже конечное эсхатологическое единство не будет слиянием природ, поскольку они остались непреложными в воплощении Слова. Личностный Бог будет «существовать» так же, как Он уже существует: не только в Своей трансцендентной сущности, но и в Своей *энергии*, которая проявляет себя в тварных существах как их конечный смысл (λόγος) и через которые они остаются причастными самой жизни Бога^[77].

Русская софиология

Цель и основная причина русского «софиологического» течения конца XIX — начала XX в. во многом схожи с целью и причиной оригенизма. В обоих случаях богословская система создавалась образованными христианами, ведущими «диалог» с современной философией с осознанной целью — построить мост над пропастью, разделяющей христианский и нехристианский мир. Духовным отцом русской софиологии был Владимир Соловьев. Вдохновленный мистицизмом (Якоб Бёме[78]), а также Спинозой, Шопенгауэром и Фихте, не говоря уже об идее «целостного знания» русских славянофилов, Соловьев интерпретировал христианское учение о воплощении как осуществлении онтологического и предсущего «становления мира в Абсолют». Характерно, что объектом его рассуждений была «идея Богочеловечества», реализовавшаяся в воплощении[79]. Формально признавая библейское учение о трансцендентном Творце, Соловьев понимал Бога скорее как «творческий источник» «всеединства», которое, пребывая в состоянии множественности, находится в процессе воссоединения со своим Источником. Идея Божественной Премудрости, или Софии, онтологически соединявшей Бога и тварь, использовалась как модель для этого «всеединства».

Сам Соловьев жил и умер как православный христианин. Тем не менее метафизика «всеединства» привела его к уверенности, что созданные им идеи и его собственная церковная принадлежность надконфессиональны. Он мечтал о предвосхищенной эсхатологии, в которой воссоединение христианства будет достигнуто совместно римским папой и русским царем.

Экстраординарная фигура Соловьева, возможно, осталась бы периферийной в православном богословии, если бы не появилась в особый переломный период русской истории, когда ведущие мыслители, разочаровавшись в позитивизме, находились в поисках религиозного мировоззрения. Соловьев стал для них, как и для большей части интеллигенции, идеологом и лидером. Двое прославленных учеников Соловьева, следовавших его «религиозному идеализму», также стали ведущими профессиональными богословами: Павел Флоренский и Сергей Булгаков.

Флоренский родился в нерелигиозной семье. Сначала он изучал математику и лишь потом богословие. Рукоположенный в священника, он начал преподавать в Московской Духовной академии, издавал академический журнал и, судя по всему, умер как мученик за веру в концентрационном лагере в 1943 г.[80] За его достижения в математике и иных науках (даже после 1917 г.) Флоренского называли «православным Тейяром». Он воспринял метафизику «всеединства» Соловьева. Центральной в его рассуждениях стала тема Премудрости–Софии — «идеальной личности мира», «не просто–данного, реального единства мира», «но единства, осуществляемого *вечным актом*» Божиим[81]. Как и Ориген, Флоренский считал, что любое *реальное* существование божественно и вечно — и не только по своему источнику, но и субстанциально. Отсюда умаление, если не полное отвержение, идеи творения *во времени*. По Флоренскому, Премудрость–София «входит в Троичные недра» и в качестве таковой является «четвертым Лицом», но Лицом не единосущным Святой Троице, а допущенным в Божественную жизнь «по смирению Божественному»[82]. Эта концепция отчасти напоминает учение об «обожении по благодати» или «через энергии», возникшее в греческой святоотеческой литературе и византийском паламизме. Но необычная терминология, безличностный и идеалистический характер концепции, отсутствие четкого утверждения трансцендентности Бога и творения во времени сближает мысль Флоренского с гностической традицией.

Сергей Булгаков, другой именитый последователь Соловьева и близкий друг Флоренского, под их влиянием пришел сначала от формального марксизма к «идеализму», а затем к принятию священнического сана. Высланный из Советского Союза в 1922 г., он стал деканом Свято–Сергиевского

Богословского института в Париже. Как и его предшественники, Булгаков видел в «секуляризации» большую опасность для современного христианства и рассматривал софиологию как единственную философскую систему, способную ей противостоять. Он не считал учение о воплощении достаточным христианским ответом «секуляризации» и задавался вопросом:

Более последовательно, чем Флоренский, защищая себя от обвинений во введении в Боге «четвертой ипостаси», он отождествлял Софию с самой сущностью Бога, но отдельно выделял и «тварную Премудрость». Тем не менее, «Премудрость в творении, — писал он, — онтологически идентична своему прототипу: это та же Премудрость, что существует в Боге». Между нетварной Софией (или сущностью Божией) и ее тварным отражением существует различие, но в то же время — онтологическая непрерывность и даже тождество.

Складывается впечатление, что Булгаков был постоянно разрываем между желанием сохранить христианскую (и библейскую) ортодоксальность и теми философскими предпосылками, от которых он отталкивался.

Принимая философский парадокс абсолютной трансцендентности Бога, творящего по воле и «из ничего», Булгаков не смог разрешить проблему, порожденную его идеей онтологической *непрерывности* между Творцом и тварью.

Нельзя говорить о русской религиозной философии, которая процветала в начале этого века, не упомянув имени Николая Бердяева. Блестящий моралист и «экзистенциалист», Бердяев был великолепным критиком государственных институтов и идеологий. Став известным благодаря своей философии человеческой свободы, а также своей — очень популярной ныне — идее тождества образа Божия в человеке со свободой, он тем не менее остался в некоторых своих метафизических утверждениях учеником не только Бёме и немецкого идеализма, но и Соловьева. Этим объясняются его трудности с обоснованием идеи творения — общие для всех софиологов. Бердяев видел начало человека не в субстанциальной и нетварной Премудрости, а в свободе, которая онтологически первична даже по отношению к самому Богу. Он пишет:

Так, по Бердяеву, корни человеческой личности уходят в *Uhrgrund*^[87], предшествующий или превосходящий Самого Бога, — теория, полностью порывающая с библейским откровением.

Споры о творении в том виде, в котором они представлены у Соловьева, Флоренского, Булгакова и Бердяева, возможно, наиболее интересный эпизод в истории православного богословия XX в. Их самыми блестящими и постоянными критиками были Георги Флоровский и — с несколько иных позиций — Владимир Лосский. В своей хорошо известной книге «Пути русского богословия» Флоровский представил критику метафизики Владимира Соловьева. Но можно сказать, что практически все опубликованные в предвоенный период труды Флоровского по греческой патристике направлены против софиологических постулатов Сергия Булгакова, его старшего коллеги по Православному Богословскому институту в Париже^[88]. Правда, имя Булгакова нигде в этих работах прямо не названо. Лосский же, соглашаясь с основными утверждениями «неопатристического синтеза» Флоровского, напротив, критиковал софиологию открыто. По поводу идеи творения оба они — и Флоровский, и Лосский — просто повторяли мнение свт. Афанасия как противоположное Оригену, о чем мы говорили выше.

Среди современных православных богословов софиологическое направление практически не имеет последователей, тогда как «неопатристика» Флоровского и Лосского явно преобладает. Это, однако, не означает, что современное православное богословие ограничено только историческими и святоотеческими исследованиями. Мысль румынского богослова Думитру Станилоз^[89], который недавно стал лучше известен и приобрел авторитет, находится в постоянном диалоге с современной (в частности,

экзистенциальной) философией. Станилоэ особенно часто обращается к *персоналистскому* подходу к Богу: если творение есть результат Божественной «благости», то оно может быть только результатом межличностной любви Трех Лиц Святой Троицы, которая проявляется *ad extra* в творческих энергиях. В самом деле, «благость» не может быть отождествлена ни с божественной природой, поскольку она трансцендентна, ни с субстанциальной и статической реальностью, которая ограничивала бы Божественное бытие. Всомогущество может быть результатом лишь абсолютной свободы личного Бога[90]. Аналогичный персоналистский подход к пониманию творческого акта характерен и для работ греческого богослова Христоса Яннараса[91][92]. Эти современные точки зрения неотделимы от богословия свт. Григория Паламы и его различения между непознаваемой и трансцендентной божественной природой, с одной стороны, и «нетварными энергиями» Троицыного Бога, с другой. И поскольку Божественные Личности, или Ипостаси, понимаются не просто как выражение природы Бога (или «внутренних отношений» в Боге), Божественные действия можно назвать *вольными*, а сам акт творения не является неким «необходимым» отблеском божественной природы, но результатом всемогущей Божьей воли.

Общее основание: теоцентрическая антропология и антропоцентрическая космология

Различия и даже противоречия, которые я только что попытался схематически описать, необходимо рассматривать исходя из общего основания, унаследованного православием в раннепатристический период. Оно состоит в «теоцентрической» антропологии и «антропоцентрической» космологии, которые, несомненно, связаны между собой.

Начиная со сщмч. Ириния Лионского, святоотеческая традиция стремится определить наиболее существенные черты человека через его причастие Богу. Человек рассматривается не как автономное и самодостаточное существо — напротив, сама его природа понимается как находящая свое определение в личных отношениях с Богом, без противопоставления Его благодати. Согласно Иринию, человек состоит из трех элементов: тела, души и Святого Духа^[93]. Эта концепция, конечно, связана с проблемой божественного и человеческого духа (πνεῦμα) в Посланиях св. апостола Павла, которую с трудом можно разрешить в рамках узких категорий «природы» и «благодати». По свт. Григорию Нисскому,

Этот «родственный Богу» элемент есть, конечно, *imago Dei*^[95] который определяется не просто как участие в божественной жизни, а более специфично — как приобщение к «свободе и самобытности» Творца. Отсюда вытекает, что образ Божий — не статическая данность, а потенциальная возможность и *открытость* человека: потенциальная возможность роста в Боге ко все большему «обожению», но также и к свободной и усиливающейся роли в творении в целом.

Эта «теоцентрическая» антропология находит свое выражение — и в некотором смысле исполнение — в христологии: халкидонское определение ипостасного единства предполагает во Христе не просто противоположение двух природ — одной нетварной и одной тварной, но их реальное и динамическое единство. Это единство выражается в «сообщении свойств», т. е., с одной стороны, в реальном восприятии Словом всех человеческих характеристик (включая смертность и саму смерть), а с другой, в обожении человека. Божество и человечество рассматриваются не как противоположные или несовместимые друг с другом начала. «Обожение» не есть лишь Божественное снисхождение к человеку или поглощение Богом человечества, но его истинное исполнение. В то же время отвержение монофизитства Евтихия, провозглашение Халкидоном «двух природ» и в конечном итоге подтверждение наличия во Христе двух самостоятельных воли, или энергий, сохраняет абсолютное онтологическое различие между Творцом и тварью.

Похоже, основная проблема таких течений, как оригенизм и современная софиология, состоит в том, что они старались найти некие *безличные реалии*, которые заполнили бы бездну, разделяющую абсолютного Творца и «относительное» тварное бытие, а также *вечные идеи*, объясняющие само Воплощение (например, идея «Богочеловечества» у Соловьева). В святоотеческой мысли, наоборот, пропасть между Творцом и тварью преодолевалась на личностном, «ипостасном» уровне, который не может быть сведен к понятию «природа». Божество и человечество в воплощенном Слове объединились ипостасно. Поэтому обожение доступно не безличной или абстрактной человеческой природе, а лишь человеческим *личностям*, свободно ищущим единения с Богом. Будучи выражены в терминах безличной природы, Творец и тварь всегда абсолютно *различны*, тогда как во Христе они объединились ипостасно.

Эта «теоцентрическая» антропология, которая по своей сути личностна, определяет преобладающее в православии понимание творения. В самом деле, «теоцентричность» человека неизбежно заставляет считать антропоцентричным и все творение. Это следует не только из повествования книги Бытия о

творении человека как властелина мира, но также, и особенно, из понимания «нового творения» во Христе, как оно представлено в сакраментальной и литургической традиции. Умирая и воскресая со Христом в крещении, человек не только обретает свою собственную жизнь, но и свободу от природного детерминизма. В этом заключается смысл коренного разрыва с эллинистическим язычеством, которое, равно как и большинство других небиблейских религий, стремится обожить силы природы. В христианстве никакая тварь — именно потому, что является тварью, — не заслуживает поклонения, ибо его подобает воздавать одному только Богу.

Тем не менее лишь человек, будучи освобожден в крещении от своего падшего состояния зависимости от природы, обладает в себе самом восстановленным образом Божиим. Древняя православная литургическая традиция богата различными сакраментальными действиями, посредством которых природа «освящается». Однако все эти священнодействия подтверждают господство и ответственность человека, которые он осуществляет *от имени* Бога. Евхаристический хлеб и вино, являясь *человеческой* пищей, становятся Телом и Кровью Христа. Вода Крещения (как и вода, освященная по другому случаю), свята: она служит для питья и как средство очищения. Елей благословляется как средство исцеления. Эти примеры могут быть умножены. Все они указывают на восстановление в Церкви изначального, райского способа общения Бога и творения, когда человек был посредником, служителем и другом Бога. Тем не менее только свободная и ответственная человеческая личность (или ипостась) может через свободный выбор воспринять такое положение. Только человеческая личность может быть крещена, принимать участие в Теле и Крови Христа, быть исцеленной и живой, но никогда — абстрактная человеческая природа.

Современное православное богословие сделало очень мало, если исходить из его возможностей, особенно по сравнению с научно-технической революцией наших дней. Однако как положительные достижения этой революции (в частности, как никогда ранее открыто подтвержденное господство человека над природой), так и очевидная угроза, которую она несет человеческой личности и ее значению, могут быть великолепно рассмотрены в свете традиционного православного взгляда на человека и космос. В недавно опубликованных лекциях Павла Флоренского, прочитанных им в первые годы после русской революции, намечено начало захватывающего синтеза такого взгляда с научными воззрениями на человека и мироздание. Синтез этот остался незавершенным в силу трагической судьбы автора и поэтому не может здесь обсуждаться детально^[96]. Особенно интересно проведенное им различие между «ипостасным» и «природным» уровнями человеческого существования при объяснении сакраментального освящения. Здесь Флоренский, начиная с откровенно софиологических предпосылок, характерных для его ранних работ, возвращается к святоотеческой традиции. Однако он полностью остается на софиологической позиции, постоянно утверждая «безличностное» освящение реальности. Дальнейшее исследование этого весьма оригинального автора, обвиненного Георгием Флоровским в том, что он был по существу «западным» богословом^[97], публикация его рукописей, которая постепенно осуществляется на его родине и за рубежом, могли бы открыть нам интересное направление в развитии современного православного богословия творения^[98].

В любом случае, я убежден в том, что разница между восточными и западными категориями христианского богословия в сегодняшнем мире в значительной степени преодолена. Но эта новая ситуация не освобождает богословов от ответственности за поиски истины и спасения, которые приходят вместе с такой ответственностью. Обычно православное богословие постоянно обращается к Писанию и традиции святых отцов. А сама заслуга святых отцов и их авторитет заключается в том, что они отвечали на конкретные вызовы своего времени. Русские софиологи, как и Ориген, приняли этот вызов. Их мысль, как это было в случае с Оригеном, конечно же, нуждается в критическом осмыслении и дальнейшем развитии. Те споры, которые возникают вокруг их работ, вызывают огромный интерес. К сожалению, культурные,

языковые и конфессиональные преграды все еще слишком крепки и не допускают более широкого участия в этих спорах и более глубокого осознания заложенной в них возможности выразить полноту смысла христианской идеи для современного мира.

Creation in the History of Orthodox Theology

Опубл. в: SVTQ. Vol. 27. № 1.1983. P. 27–37.

Впервые на рус. яз. в: БС. Вып. 4.1999. С. 5–19.

Публикуется по этому изданию с необходимыми уточнениями. © Пер. с англ, диакона Константина Польскова.

ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА

ЧЕЛОВЕЧЕСТВО ХРИСТА: ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА

Начиная с XIX в. новые методы экзегетики и научных исследований стали рассматривать Новый Завет как исторический документ. Результат этих исследований привел к двойному, отчасти противоречивому, выводу, который важен не только для историков, но и для богословов. С одной стороны, оказалось, что сведения, содержащиеся в Новом Завете, а особенно в Евангелиях, абсолютно достоверны, и достоверны в гораздо большей степени, чем имеющиеся данные относительно происхождения иных древних религий или чем апокрифические источники гностического происхождения, повествующие о Христе. С другой стороны, сегодня существует и общее согласие в том, что все сообщаемое в Евангелиях о личности Иисуса не должно восприниматься *только* исторически. Рассказывая об Иисусе, ранние христианские авторы хотели передать своим читателям ту веру, которую они осознанно приняли, либо будучи свидетелями событий, либо унаследовав устное предание. Более того, все они рассматривали Пришествие Христа как событие уникальное: Его Личность всегда является трансцендентно контрастной по сравнению с иными библейскими персонажами — Адамом, Моисеем, Иоанном Крестителем. И когда аналогии проводятся с ветхозаветными личностями, эта контрастность только усиливается (см.: 1 Кор. 15:45; Мф. 5:21–47; 11:11; 19:7–8; Ин. 3:28–30; etc.).

Результат такого двойственного подхода привел к осознанию невозможности составить *жизнеописание Иисуса*, которое в равной степени воспринималось бы и верующими, и неверующими как «объективное» повествование. Информация, удовлетворяющая светского историка, фрагментарна и совершенно недостаточна для написания биографии, но в то же время тексты Писания наполнены верой в Иисуса как в «Господа», в «Сына Божия», в Воскресшего из мертвых, как в «Сына Человеческого», Которому надлежит прийти в конце времен, Нового Адама, объявшего все человечество в Своем «Теле». Одной лишь силы веры, исповеданной первыми христианами, достаточно для того, чтобы объяснить историческое становление христианства как мировой религии, выросшей из христианского исповедания и проповеди этой веры начиная с апостольских времен.

Крах попыток «поиска исторического Иисуса», предпринятых Альбертом Швейцером в нач. XX в., дал толчок к появлению огромного количества современных христологий, которые, конечно, не могут быть здесь разобраны. Их общая цель состоит в понимании и истолковании христианства таким образом, чтобы объяснить его влияние на протяжении двух тысячелетий человеческой истории и в то же время сделать его понятным для современного человека. Такие христологические системы могут быть разделены на две большие группы. Одни христологии признают Божественное достоинство Иисуса как Господа (Κύριος). Другие хотя и допускают, что через Него можно соединиться с Богом, но не отождествляют Личность Иисуса из Назарета со Второй Ипостасью Святой Троицы. Вместо этого они пытаются дать философскую или психологическую редукцию раннехристианской веры в божество Христа^[99].

Разнообразие христологических концепций не ново. С IV по VIII в. шли споры о Личности Христа и на реальном, и на терминологическом уровнях. Однако в отличие от нашего времени и святые отцы и еретики древности верили, что абсолютную Истину следует искать в опыте видимой Церкви. Сегодня гораздо более доверяют научной методологии. Это не значит, что отцы отвергали науку своего времени. Совсем наоборот. Возможность прибегать к исторической критике и необходимость выразить учение Христово на языке философии, с тем чтобы оно было усвоено в определенный исторический период, принимались как само собой разумеющееся уже в патристическую эпоху. Долгая история формирования библейского

канона — принятие одних и отвержение других текстов — есть, по сути, ранняя и неизбежная попытка становления исторической критики. Использование терминов и идей эллинской философии авторами Нового Завета (например, *Логос* у св. Иоанна), а позднее и отцами Церкви, всегда рассматривалось как неизбежное, поскольку христианское благовестие должно было восприниматься современниками.

Именно поэтому «кафолическая» православная христология может и должна продолжать принимать во внимание положительные интуиции Личности Христа, а особенно Его полного и истинного человечества. Но где тот *критерий*, который позволил бы критически подойти к этому вопросу? Как избежать огульного модернизма и привлекательности упрощенных схем без того, чтобы не впасть в обскурантизм? Кажется, именно здесь проходит разделительная черта между теми, кто соглашается с утверждением о божестве Иисуса, и теми, кто с этим не согласен.

Никейский Символ веры — самое величественное исповедание божества Христа, произнесенное Церковью со времен апостольских. Сам Символ и его окончательное торжество в конце IV в. *не* были результатом споров о человечестве Христа, а произошли из разногласий по вопросу о природе Его божества. Арианство во всех своих разновидностях придерживалось идеи о Христе как «пребожественном» существе и о том, что Он предсуществовал до Своего исторического рождения от Марии. Но ариане считали также, что это есть «божественность» тварного посредника, предуказанная образом Премудрости в книгах Премудрости (*Господь созда мя начало путей Своих...* — Притч. 8:22), либо эллинистического *Логоса*, или «Слова». Ариане никогда не сомневались в том, что Иисус был уникальной, божественной (хотя и тварной) Личностью. Отвержение арианства есть, по сути, признание невозможности мыслить о «тварном божестве». По учению отцов, боровшихся против Ария, Иисус действительно был Премудростью и Словом Божиим, но Его в то же время нужно исповедовать как нетварного и «единосущна» Отцу, как «рожденна, несотворенна». Это, в свою очередь, привело к глубочайшим определениям Никейского Символа о том, что специфически неповторимые события *человеческой* жизни Христа, особенно включающие Его рождение и Его смерть, должны быть предикатами уникального Божественного Субъекта: «Бога истинна», «Единороднаго» от Отца, «воплотившагося от Марии Девы» и «распятого при Понтийстем Пилате».

Эти исключительные утверждения позднее были оспорены, но не по библейским, а по философским основаниям. Один из подобных вызовов был брошен в конце IV в. антиохийскими богословами, в частности Феодором Мопсуэстийским, озабоченным сохранением исторического видения человечества Христа, но и выражавшим также платоническую точку зрения на божественную «природу» как на неизменяемую, неподвижную и не подверженную страданиям. Вечный и неизменный Бог не может «быть рожденным» во времени, «страдать» или «умереть», разве что при понимании этих утверждений Символа (которые, конечно же, Феодор не посмел бы отрицать) в переносном смысле или, лучше сказать, «относительно» (σχετικώς). Между вечным Божеством и человечеством, созданным во времени, в единой «личности», или «лице» (πρόσωπον) Иисуса существовала особая связь, или соприкосновение (συνάφεια), которая и позволяет говорить, что Сын Божий «рожден» и «распят». Продуманная и изощренная мысль Феодора приняла форму более прямолинейного учения, известного под именем несторианства.

В этом учении Мария в строгом смысле слова не может быть названа «Богородицей», но лишь матерью «человека Иисуса». Тот же, Кто умер на Кресте, не был Единым от Святой Троицы, а лишь «воспринятым человеком». Философское понятие неизменной и трансцендентной божественной природы, а также здравый смысл подтверждали это учение. Однако хорошо известные ответы на вопросы, поставленные несторианством, данные на Эфесском, Халкидонском, II Константинопольском, III Константинопольском и II Никейском соборах, были совершенно иные: Никейский Символ необходимо понимать буквально, как и утверждения типа «рождение Бога» и «смерть Бога» во плоти, поскольку во Христе есть только один Субъект действия, предсуществующий и Божественный. В самом деле, так как в

Иисусе есть только один (Божественный) Субъект, то именно *Кто-то* — не «что-то» — мог родиться как ребенок и умереть. В то же время Христос был истинным человеком, имевшим человечество «единосущное» нашему, столь же историческое и описуемое, что и наше, обладающее человеческой волей и свободой.

Сегодня остается распространенным утверждение о том, что христологические определения, выработанные во время этих соборов, всецело зависят от устаревших философских понятий: природа, *ипостась*, естественная воля и т. д. Верно и то, что при становлении современной философской мысли большинство из них вышли из употребления. Тем не менее более близкое знакомство с *проблемами*, стоявшими за соборными спорами и постановлениями, показывает, что многие из вопросов, с которыми мы сталкиваемся ныне, были в центре внимания и тогда. Это, в частности, касается двух центральных вопросов христологии:

— личностное, или ипостасное, измерение и Божественной и человеческой реальности, делающее возможным «ипостасное» единство Божества и человечества во Христе;

— динамический характер понятия человеческой «природы», который необходимо предполагает рост и изменение.

Если сегодня выражать христологическую мысль в традициях католической веры ранней Церкви, учитывая в то же время открытия нашего времени, касающиеся человеческой природы, то эти два основополагающих принципа должны приниматься во внимание и правильно истолковываться.

1. Личностное, или «ипостасное» измерение

Совершенно невозможно осмыслить основное содержание и направление развития христианского богословия в патристический период без осознания того факта, что святые отцы предложили специфически христианское толкование терминов, заимствованных из эллинской философии, таких как *природа* (φύσις) и *ипостась* (ὑπόστασις). Оба термина обозначали «конкретную реальность». Необходимо было сформулировать *новое*, христианское их понимание, с тем чтобы выразить на греческом языке основополагающее библейское откровение о *личном* и троичном Боге, не имевшее эквивалента в эллинской философии. В самом деле, конкретные события, образы, логически противоречивые порой утверждения о Христе, Его отношение с Отцом, Его Личность, Его смерть и различные богословские идеи Нового Завета не могут строго соответствовать аристотелевой системе понятий и терминов, которыми святые отцы пользовались в качестве нормативных для выражения своей мысли.

Так, например, свт. Афанасий Великий, различая творение «по произволению» и Божественное рождение «по естеству», придал термину «природа» новое значение^[100]. Мир получил бытие по Божественной творческой воле, но в то же время его *природа отличается* от Божией; Сын же был предвечно рожден от Отца и обладает с Ним *единой природой*. Это различие было основополагающим не только в борьбе с арианами, учившими, что Отец сотворил Сына, но и с оригенистами, для которых творение было вечным и природным божественным актом, так что Бог уже не воспринимался как истинно иной и трансцендентный, «природно» отличный от тварного космоса. Затем, когда век спустя Халкидонский собор провозгласил, что Христос *един в двух естествах*, это учение вновь оказалось востребованным, поскольку различие между Творцом и творениями сохраняется и в Воплощении. Каждая из природ — трансцендентная, творческая природа Бога и тварная природа человека — не изменились, не смешались, не перешли друг в друга в Личности Христа, но пребывали в Нем вполне реально и различимо.

Однако старое содержание термина «природа», означавшего конкретное единичное бытие или реальность, не могло мгновенно исчезнуть из богословского словаря. Используя это старое значение термина φύσις, великий Кирилл Александрийский говорил о «единой воплощенной природе», употребляя данное выражение по отношению к Личности Христа. Во Христе была одна Личность, а не две. В Нем Божество и человечество воистину создали единство, или «единую природу». Данное значение термина «природа» было принято даже теми богословами, которые всецело приняли халкидонскую формулу о «двух природах» в качестве необходимой защиты против Евтихия и представителей евтихианского монофизитства. Последние отвергали «двойное единосущие» Христа, т. е. идею, что Христос единосущен не только с Отцом, но и со Своей Матерью, а через Нее — и со всем человечеством. Таким образом, даже те, кто принял Халкидонский собор, по привычке говорили о «природном единстве» (ἐνωσις φύσικῇ), обозначая этим, что Бог *действительно* соединился с человеком в Иисусе, что это единство не было лишь случайной теофанией, но постоянным пребыванием Бога в твари и что человечество Иисуса соединилось с Тем, Кто *по естеству* Бог^[101].

С термином *ипостась* (ὑπόστασις) была схожая проблема. У Аристотеля он означал истинно *существующее* как противоположность концептам, или идеям, и часто употреблялся как синоним слова «природа» (φύσις). Кроме того, он понимался как эквивалент латинского *substantia*. В нем более определенно, чем в термине «природа», предполагалось *индивидуализированное* существование. В этом общем смысле он употреблялся в нескольких местах Нового Завета (2 Кор. 9:4; 11:17; Евр. 11:1)^[102]. Но этот термин появляется также и в другом важном тексте, который естественным образом истолковывался в тринитарном контексте: *Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте* (Евр. 1:3).

По учению отцов–Каппадокийцев, Бог есть единая природа, или субстанция (οὐσία), и три *Ипостаси*. Смысл состоит в том, что Он истинно един и троичен и что ни единство, ни троичность не являются лишь словесным выражением или видимостью. Многие с трудом принимали эту терминологию. К примеру, в то время как греки говорили о *трех Ипостасях*, латиняне переводили слово ὑπόστασις как *substantia*, подозревая здесь тритеизм. На самом деле Каппадокийцев обвиняли в тритеизме даже на Востоке. С тем чтобы отвергнуть эти подозрения, они уточнили значение термина *ипостась*, усилив акцент на персональности. Это новое значение, конечно же, было укоренено в библейской традиции, но в то же время оно не было знакомо греческой философской мысли. Кроме того, отцы–Каппадокийцы настаивали на некоторой опытной первичности личностного (и тринитарного) бытия Бога по отношению к Его субстанциальному, или «природному», единству. Эта первичность не была ни временной, ни, конечно же, онтологической. Она основана на том, что христианство начинается с исповедания Петра (*Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты — Христос, Сын Бога Живаго. — Мф. 16:16*), а потому — с признания Личности Христа и Его отношений с Отцом (и, что также можно предположить, с Духом). Признание природного единства Сына и Отца есть логическое следствие начальной веры в Того, Кто вочеловечился, чтобы прийти к падшим людям во плоти. Произошла встреча не с безличным божеством или божественной сущностью. Встретить Бога можно, встретив Сына, через Которого мы имеем доступ к Отцу в Духе^[103]. Общение с каждой Божественной Личностью происходит неповторимым личностным путем. Святитель Григорий Богослов очень хорошо выразил это фундаментальное христианское положение:

Следовательно, Личности, или *Ипостаси*, не являются лишь абстрактным понятием, поскольку Они Те, Кто «обладают Божеством» и «в Ком» есть Божество^[105]. В то время как Божественная сущность трансцендентна и недосягаема, *Ипостаси* действуют и проявляют Себя в тварном мире: именно Им — Отцу, Сыну и Святому Духу — Церковь обращает молитвы и воздает славу. Кроме того, Один из этой Пресвятой Троицы *стал человеком*. В Нем продолжает пребывать *полнота Божества*, но теперь *телесно* (σωματικῶς — Кол. 2:9).

Использование термина *ипостась* в определении Халкидонского собора повлекло за собой его значительное уточнение. Две природы, сохраняя полноту своих характеристик, теперь определялись как пребывающие «во взаимодействии в единой Личности (πρόσωπον) и в единой *Ипостаси*». Стало совершенно очевидно, что новое значение термина, предложенное Каппадокийцами для триадологии, применено теперь и в христологии. Но философские и терминологические трудности остались. Халкидонский собор сам не смог их разрешить. В его определении термин ὑπόστασις мог быть понят как синоним более слабого термина πρόσωπον, обозначавшего «сочетание» двух «сошедшихся» в единое целое природ. Здесь лежит главная причина, почему Халкидонский собор был столь резко отвергнут монофизитами, апеллировавшими к авторитету свт. Кирилла, хотя мысль самого Кирилла была ясно воспринята и положена в основу соборного определения^[106]. Именно поэтому в последующие годы халкидонская христология была вынуждена объяснять и уточнять смысл термина *ипостась*. Это ярко выразилось в том, что, когда термин *ипостась* употреблялся в отношении Христа, то он обозначал предсуществующую вечную Личность Слова Божия: во Христе нет иного Субъекта действий, кроме Слова, Второй Ипостаси Святой Троицы. В Нем нет второй, человеческой личности. Нет «двух Сынов», а лишь Один. Мария есть мать *Бога*, а на вопрос «кто умер на кресте», нет другого ответа, кроме как «Один из Святой Троицы», Воплощенный. Но был ли тогда Иисус истинным человеком? Могло ли Его человечество быть полным, если в Нем не было человеческой *личности*?

Прежде чем начать обсуждение христологического вопроса о человечестве Христа, важно уточнить это новое понимание терминов «природа» и *ипостась*. За время, прошедшее между отцами–Каппадокийцами и постхалкидонскими христологическими спорами, эти термины употреблялись вполне последовательно, но их содержание претерпело эволюцию и подверглось уточнению. Без

вхождения в технические детали и подробности можно сказать, что православная позиция, которая на V Вселенском соборе в Константинополе выразилась в провозглашении идентичности халкидонских определений и взглядов свт. Кирилла, включает два положения:

— что термин *природа*, когда он употребляется по отношению к Богу, предполагает некую *неизменную*, бесстрастную, трансцендентную творческую сущность, общую Отцу, Сыну и Святому Духу, не разделенную между Ними, но всецело принадлежащую каждой из Божественных *Ипостасей*, и в частности, конечно же, воплощенному Слову;

— что термин *ипостась*, введенный Каппадокийцами для обозначения Божественных Личностей, предполагает специфически двойственный характер собственно *личного* бытия — сохраняющуюся *идентичность* и открытость *бытийному изменению*.

В соответствии с этим особым характером Божественной Ипостаси Сына, Он, будучи Богом—Словом, *стал плотью* (σὰρξ ἐγένετο — Ин. 1:14), родился от женщины, умер на Кресте, претерпел все естественные изменения, живя в «падшем» мире, возрастая от детства к зрелости (см.: Лк. 2:40, 52). Если Божественная *природа* Слова и не была причастна этому, то реальность воплощения предполагает, что *Ипостась* стала истинно человеческой и восприняла полноту человеческих свойств, включая рождение, рост и подверженность страданиям. Бог—Слово, конечно же добровольно, претерпел изменения, *уничжил Себя Самого* (ἐαυτὸν ἐκένωσεν), *приняв образ раба* (Флп. 2:7), в то время как Его божественная природа сохранила все свои трансцендентные и неизменяемые характеристики.

В древности, как и в наши дни, онтологически необходимое различие, установленное между природой и *ипостасью*, встречает сопротивление и непонимание у теологов.

Прежде существовали различные формы докетизма, утверждавшего, что проявления человечества Христа, включая, в частности, Его смерть, — это лишь «видимость». Гностический докетизм был знаком уже авторам Нового Завета (включая апостолов Павла и Иоанна), а отцы первых веков опровергали его платонические формы. Против докетизма сщмч. Игнатий писал о «страдании Бога»^[107], а свт. Григорий Богослов говорил о «Боге, воплотившемся и умерщвленном (Θεός σαρκοῦμενος καὶ νεκρούμενος)»^[108].

Схожие трудности с признанием того, что Бог умер, в то время как Его божественная природа оставалась бессмертной, проявились и в противоположном богословском лагере. Нежелание Феодора Мопсуэстийского и его учеников признать теопасхизм было, без сомнения, связано с тем фактом, что они не могли помыслить о Слове, *лично* причастном чему-либо не принадлежащему Его божественной природе. Подобная неспособность признать реальное различие между природой и личностью проявилась и среди монофизитов. Именно в этом — причина появления т. н. «патрипассианства», учившего, что божественная природа была настолько причастна страданиям, что они касались и Самого Отца.

Эта дилемма иногда все еще проявляется в богословии Нового времени, в частности в т. н. «кенотических» теориях Воплощения, разработанных лютеранами и англиканами^[109], а также М. Тареевым и С. Булгаковым в России^[110]. Общей чертой всех этих теорий, использующих Павлову терминологию *кенозиса*^[111] (см.: Флп. Гл. 2), является то, что само Воплощение и особенно смерть Христа некоторым образом представляется как преднамеренное ограничение или сокрытие (либо онтологическое, либо «домостроительное») свойств божественной природы, так что в принципиальных моментах Его существования Христа можно назвать «только человеком», например, перед лицом смерти, которая «природно» несовместима с Его божеством. Такая схема, хотя она закономерно и подчеркивает тему уничижения Христа со всеми связанными с ней моральными аспектами, избегает центрального библейского понятия о том, что слава Бога, Который есть Любовь, особенно ярко проявилась прежде всего на Кресте. Полный смысл и значение Креста могут быть поняты только при допущении того, что Божественная Личность Сына была Субъектом кенозиса, проявляя божество в ипостасной «открытости» к

творению, а также при допущении того, что Он воспринял (опять же ипостасно, на личном уровне) тленность и смерть, которые совершенно чужды божественной природе.

Новый и достойный внимания акцент, поставленный Юргеном Мольтманом[112] одновременно и на теопасхизме и на троичности, поистине может вывести современное богословие на иной уровень[113]. Контекст и намерения Мольтмана, конечно, отличаются от тех, что преобладали в патристический период. Его начальная посылка идет от поиска исторически значимого, или «политического», богословия, а также «психологического» освобождения. Богословие Мольтмана представляет собой критику классического теизма, который делает Бога непричастным к тварной истории, предает судьбу человека в руки секулярной идеологии и психологии. В самом деле, разрыв между богословием и светской мыслью — это трагедия нашего времени. И лишь Крест Христов становится мостом, соединяющим Творца и падшую тварь. Бог, определяемый как бесстрастная, трансцендентная монада, конечно, не может быть ответом на человеческие муки, страдания, не может объяснить несправедливость и смерть. Тем не менее, делая прорыв в правильном направлении, Мольтман, как сам он и признает, лимитирован «результатами последних исследований протестантов и католиков о догматике ранней Церкви». Они рассматривают как второстепенные раннехристианские утверждения о «страждущем Боге» либо игнорируют их. «Богословие этого времени, — пишет он о патристическом периоде, — не отождествляло Самого Бога со страданиями и смертью Иисуса»[114]. Какое странное утверждение! Ведь наиболее авторитетный из отцов-Каппадокийцев, известный и обычно почитаемый как «Богослов», — Григорий Назианзин — писал: «Мы (т. е. падшее человечество — *И. М.*) возымели нужду в Боге, воплотившемся и умерщвленном»[115] (ἐδεήθημεν Θεοῦ σαρκοῦμένου καὶ νεκροῦμένου)»[116]. Святитель Кирилл Александрийский в своем знаменитом 12-м анафематизме против Нестория провозгласил, что «Слово пострадало плотию (τὸν Λόγον παθόντα σαρκί)»[117], а V Вселенский собор, чей авторитет признается в принципе всеми и на Востоке и на Западе, также подтвердил теопасхизм[118].

Нам кажется очевидным, что основная причина, по которой современные историки и богословы уклоняются от этих ярких утверждений, в конечном счете, состоит в их *философском* нежелании в триадологии и христологии принимать всерьез в полном объеме и со всеми вытекающими выводами реальность ипостасей в бытии Божием. Философское отождествление «сущности» и «бытия» приводит к тому, что о Боге говорят как о «простой сущности». При таком подходе учение о троичности естественно становится менее значимым[119]. В период древних христологических споров нежелание несториан и монофизитов признать различие между «природой» и «ипостасью» было основной и главной причиной их враждебной позиции по отношению к православной христологии, учившей об одной ипостаси и двух природах во Христе. Даже сегодня продолжаются чисто технические, академические споры по вопросу о том, следует ли понимать «природу» и «ипостась» как онтологически различные понятия, или же в Боге никакие онтологические различия неприемлемы[120]. Проблема остается прежней — найти язык, «достойный» Бога, и избежать использования философских категорий по отношению к божественной трансцендентной Реальности. Если, к примеру, усиливается акцент на *тождество* природы и ипостаси («природа» есть *то же*, что и Божественные Личности) за счет прочих сильных утверждений святых отцов о Божественных Личностях как Тех, Кто *обладает* природой (Отец имеет ее в Самом Себе, в то время как Сын и Дух *получают* ее от Отца), то непременно возникают другие непреодолимые трудности, касающиеся вопроса о Воплощении. Как Сын *стал* плотью (в то время как Отец и Дух — нет) и умер на Кресте, ипостасно в Себе Самом отделившись от неизменяемости и нетленности Божественного естества? Неудивительно, что и древние и современные защитники онтологического тождества *природы* и *ипостаси* всегда неуютно чувствуют себя в отношении основополагающих аспектов христологии свт. Кирилла Александрийского, в частности принципа теопасхизма, и стараются найти способ избежать их вообще, либо объяснить превратно.

Непреложным остается то, что «благая весть» о Боге, Который в Личности Слова сошел до последних глубин человеческого падения, допустив по человечеству, которое Он всецело воспринял, быть распятым на Кресте, была и продолжает оставаться центральной в христианском Благовестии. Она предполагает *живую и реальную троичность* как объяснение смысла и цели Божественного домостроительства. Это, однако, не значит, что божественная природа перестает быть всецело общей для трех ипостасей, т. е. не вводит трех богов. Динамическая, *спасительная* тайна христианской веры укоренена в понимании того, что Божественная сущность проявляет себя и как Единицу, и как Троицу, трансцендентную и действующую в мире, абсолютно могущественную и безусловно свободную. Эти антиномии являются ключом к осознанию того, что Троица — Отец, Сын и Дух — истинно есть Единица, и что *ипостась* Сына *распространилась за пределы* Божественного естества, чтобы стать смертным человеком и испытать разлуку с Отцом, крайнюю оставленность и тоску смерти.

Эти факты не дают нам положительного определения *ипостаси*, но верно указывают на то, чем она *не является*. Она не есть «божественная природа», разделяемая тремя божественными Личностями, поскольку Отец и Дух не воплотились. Она не может быть определяема, как это часто происходит в отношении человеческой личности, как «центр самосознания», поскольку Христос, как истинный человек, обладал таким человеческим центром самосознания. Тем не менее Его «Я» — единственный Субъект — был не человеческой личностью, а Божественным Словом, Второй Ипостасью Святой Троицы. Это не выражение «природного» (божественного или тварного) бытия, поскольку тварное, человеческое естество Христа проявляло себя не в человеческой личности, а только через *Божественную* ипостась. Оно было воспринято Сыном Божиим, не переставая быть при этом всецело человеческим.

Эти отрицания и исключения в основном соответствуют четырем отрицательным наречиям, использованным в халкидонском определении: две природы во Христе соединились «неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно»^[121]. В самом деле, «природы» не могут слиться или измениться, но во Христе не было ни «разделенной индивидуальности», ни двух различных существ. Такова тайна *ипостаси*. Мы имеем открытое понятие: *Кто-то* может быть определен как «становящийся», но остающийся самотождественным, способным воспринимать то, что не принадлежит Его природе, и не изменять своей идентичности. Но тайна Божественной Личности является и откровением о человеческой личности, или *ипостаси*: во Христе мы можем приобщиться Божественной жизни, Божественному бессмертию, самой Божественной силе. Воплощение произошло, чтобы открыть каждому человеческому существу возможность быть обоженным. Знаменитое выражение свт. Афанасия «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом»^[122] оставалось бы не чем другим, как эллинским пантеизмом, если бы предполагало слияние тварной и нетварной *природ*. Полное значение термина «обожение» (θεώσις) можно осознать только через *ипостасное* единство двух природ во Христе и через личный ответ на это каждого человеческого существа.

2. Природа как общение

Конечно, Божеству *не свойственно* рождаться во времени и умирать на Кресте. Тем не менее можно ли утверждать с той же уверенностью, что приобщение к человечеству, воспринятому Вторым Лицом Святой Троицы, было совершенно *противно* и *неестественно* для Божественной природы? Если подлинное определение Бога есть любовь и если мир Он создал по любви, то не закономерно ли, что Божественное попечение о судьбе твари также является выражением самой сущности бытия Божия, т. е. Его природы?

Не входя здесь в спор относительно *Cur Deus homo* («Почему Бог стал человеком?») и не пытаясь разрешить вопрос, произошло бы или нет Воплощение, если бы человек не пал, можно предположить в свете христианского Предания, что для Бога было естественно, сотворив, иметь попечение о твари и «спасти» мир. Акты Божественного Творения, Промысла и Спасения произошли во времени по воле Божией. Они не были для Него необходимостью, но они, конечно же, и не были «неестественны» для Его бытия. Со времен Оригена и вплоть до Булгакова и Тиллиха [123] философствующее богословие пыталось концептуализировать и формулировать онтологию этой «естественной» причастности Бога к творению. Часто результаты были трагическими для истинного восприятия Божественной трансцендентности и осознания необходимо личного («ипостасного») и свободного характера Божественных действий. Поэтому, вместо того чтобы увлекаться систематической концептуализацией, лучше сохранять некоторый «апофатический» подход к богословствованию и сказать: акты Творения и Спасения *не были неестественными* для Бога. Положительно можно лишь утверждать, что они всегда персонализировались в Слове, «*Которым* все создано» и «*Которое* стало плотию» [ср.: Ин. 1:3; 14].

Поэтому Божественной природе, несмотря на то, что она остается трансцендентной, присущи динамизм и открытость. Осознание этой открытости привело византийское богословие к учению о «нетварных энергиях», исходящих из Божественной сущности [124]. Но эта «открытость» необходимо проявляет себя в *ипостасном*, личностном и троичном измерениях. С одной стороны, Сын есть персонализированная Премудрость, через Которую мир начал свое бытие, но с другой стороны, творение произошло по воле Отца и в Духе. Это же троичное измерение с ясностью проявляется в библейских свидетельствах о Воплощении, включая не только общественное служение Христа (Крещение в Иордане, Преображение на Фаворе), но и в Его Страстях и в Его Воскресении. Эти явления Троицы в творении и в домостроительстве Спасения отражают вечные отношения между Лицами Святой Троицы — отношения любви и взаимного предания Себя Друг Другу. Именно это межличное общение Божественных Ипостасей и есть то, что *конституирует* бытие Бога. Святые отцы называли эти взаимоотношения особым термином *περιχώρησις*, *circumincessio* («круговое движение»). В тексте, приписывавшемся свт. Василию Великому, читаем:

Эти внутритроические, личные, ипостасные отношения несводимы к «Божественной природе». Она сама как Любовь сияет сквозь эти отношения взаимного приобщения. Собственно говоря, люди спасены от смерти и полного небытия, будучи именно по благодати включенными в эти отношения, т. е. получая во Христе Духа усыновления, вопиющего Лева, *Отче!* (Рим. 8:15; Гал. 4:6, ср.: Мк. 14:36), и таким образом становясь *причастниками Божеского естества* (κοινωνοὶ θεϊκῆς φύσεως... — 2 Пет. 1:4).

Следовательно, в божественной природе — т. е. в том, что неизменяемо, трансцендентно, обладает всемогуществом и представляет собой «иное» в Боге — все же присутствует критерий открытости. Эта открытость и сделала возможным совершенное соединение двух природ в Ипостаси Логоса, которая *стала* плотью.

Но, конечно, «открытость» есть и в тварной природе, о чем мы скажем ниже. В этой всецело принадлежащей греческой патрологии традиции хотя и отвергается понятие *слияния* природ, но идея *приобщения*, или причастия Богу, считается принадлежностью тварной природы как ее конечная цель, которая достигается через множество путей здесь и сейчас, даже до эсхатологического совершенства.

Поэтому, восприняв человеческую природу, Слово «пришло к своим» и «было познано своими» (ср.: Ин. 10:14). Божественное действие *по направлению* к человеческой природе есть акт ипостасный, и ответ на него также должен быть дан лично каждой человеческой ипостасью. Происшедшая в результате встреча и приобщение есть исполнение замысла о тварной природе, возвращающейся в Отчий дом.

Совершенно невозможно дать приемлемую *рациональную* схему, объясняющую тайну Воплощения. Оно есть абсолютно *уникальное* событие, доступное только очам веры. Но существует философский контекст, проистекающий из образов Священного Писания и долгих споров IV–VIII вв., приведших к отвержению некоторых понятий, которые Церковь посчитала ошибочными. Этот философский контекст включает, в частности, весьма специфическое понятие ипостаси, которое позволяет понять, каким же образом в Самом Божественном естестве могли произойти *изменения* («Он стал тем, чем не был, оставаясь Тем, Кем был»), почему спасение имеет необходимо троичный характер и каким образом божественная и человеческая природы, абсолютно различные, не остаются совершенно несовместимыми, но даже наоборот — открыты к взаимному приобщению.

Эти предварительные замечания существенны для понимания истинного *человечества* Христа.

3. Два «движения» человечества Христа

Преподобный Максим Исповедник, будучи в VII в. участником великого спора с монофелитами, которые считали, что если Христос есть единая Личность, то Он должен иметь *единую волю*, стал главным учителем и свидетелем «динамического» понимания природы. «Определение всякой природы есть *логос*^[126] ее сущностного действия», — пишет он^[127]. Это выражение прп. Максима было перефразировано Г. Бальтазаром^[128]: «Природа — это тенденция, план (*λόγος*), поле и система движения»^[129]. В христологии отсутствие в Иисусе отдельной человеческой «энергии», воли, «движения», будет, таким образом, означать, что Он не есть истинный человек.

Нетварная Божественная сущность радикальным образом отличается от тварной природы человека. Принципом Божественного бытия являются Благодать и Любовь. В проявлении этого между Божественной природой, энергией и волей никогда нет различия. Тварная же энергия и воля потенциально включают несоответствие и разрыв с той начальной целью, которую задумал Бог. Этой естественной целью (*τέλος*) всех тварей, которую они призваны достичь своей «энергией», является общение с Богом. В своем падении человечество отступило от этой задачи.

Но ни Божественная энергия и движение, ни движение творения не являются безличными проявлениями. Если Божественная природа существует как реальность межличного общения трех божественных Ипостасей, то Божественная энергия *ad extra* тоже есть движение «троичное». На уровне твари «естественное» движение также предполагает личное приобщение к любви Божией и взаимное общение людей между собой. Грех прервал его (и до сих пор прерывает), поскольку это личный акт, нарушающий общение и отдаляющий грешника от него. Он индивидуализирует личность. Грех есть *само*—утверждение, *само*—изоляция, *само*—защита человеческой ипостаси, сначала направляющей по *ложному* пути естественное движение, а затем *ложно* использующей тварную свободу. В результате она ввергается во тьму и тление, в которых сама воля не способна быть полностью природной, но становится тем, что прп. Максим называет волей *гномической* — от греческого слова *γνώμη*, которое означает «мнение» и предполагает колебание и неизбежное страдание, сопровождающие суждения и решения, принятые вслепую и во тьме. Однако гномическая воля неразрывно связана со свободой «падшего» мира, когда человек либо добровольно отвергает ее, либо становится неспособным «природно» уразуметь истинную волю Божию и истинное предназначение своего собственного существования.

Сын Божий приходит, чтобы *спасти* человека из этого падшего состояния. Он делает это, сначала восприняв не абстрактную, но реально падшую человеческую природу, а затем испытав все страдания, причиняемые этим восприятием, включая саму смерть. Наконец, Он возвышает человечество, восстанавливает его изначально задуманное «движение» к полноте богообщения. Бесконечная любовь и сила Бога, которые принадлежали Слову непреложно от вечности и которые никогда не покидали Его, были необходимы, чтобы осуществить *это* Спасение *этим* путем.

В этом смысле можно понять, что человечество Христа следовало не только этому «естественному» движению, изначально задуманному Богом для всех тварей, но и движению от тления к нетлению, от смерти к жизни. Это второе «движение» в образах выражено и в Новом Завете, и в святоотеческой литературе, и в литургической традиции, в частности в образе Пасхи, освобождения Израиля из египетского плена и его вступления в Землю Обетованную. Между Адамом и Евой, наслаждающимися блаженством рая, и Израилем в египетской неволе, между человечеством в том виде, в котором его создал Бог, и в его падшем состоянии, какое мы знаем сегодня, пролегает бездна различий. Новый Адам пришел не только для того, чтобы без трагедии и конфликтов пойти путем, который был предначертан прародителям. Его Воплощение неизбежно связано с борьбой с фараоном, с переходом через Чермное

море, с искушением от Сатаны в пустыне прежде, чем Он вывел Свой избранный народ в Землю Обетованную, сошел во ад и стал *первенцем из мертвых* (Кол. 1:18). Он должен был осуществить все это, поскольку человечество, которое Он пришел спасти, восприняв его, *было* в рабстве у Сатаны и смерти. Поэтому человеческая природа Иисуса Христа не стала сразу «совершенной», предназначенной Богом лишь для восхождения «от славы к славе»: прежде чем это могло осуществиться, Иисус жил человеческой жизнью, схожей с нашей во всем, *кроме греха* (χωρίς ἁμαρτίας — Евр. 4:15). В самом деле, воспринимая *состояние* падшего человечества, Он, будучи Богом, не знал греха, личностного действия, которое может совершить только тварная ипостась.

Но размышляем ли мы о Его «естественном» тварном бытии или о Спасении и «пасхальном» изменении, происшедшем в Нем за время трехдневного погребения и Воскресения из мертвых, в любом случае Воплощение предполагает то, что ипостась Бога-Слова *вошла во время*^[130]. Жизнь твари и «перехождение от смерти к жизни» представляют собой некий процесс. Мгновенное магическое изменение привело бы к докетизму, т. е. к учению о том, что Христос никогда не был истинным человеком и что, в частности, Его Смерть и Его Воскресение — события исторические — были только видимостью, лишенной реальности.

Новый Завет содержит вполне достаточные свидетельства, относящиеся к периоду земной жизни Христа, о Его духовном и умственном развитии до тридцатилетнего возраста, когда Он вышел на общественное служение. Богословы порой уделяют очень мало внимания важности этого аспекта тварности, добровольно воспринятой Словом. Они отдают предпочтение статическому подходу. Поскольку Христос является Сыном Божиим, говорят они, то человечество, с которым Он соединился, может быть только совершенным, начиная с момента зачатия во чреве Богородицы. Ипостасное единство само по себе еще до Креста и Воскресения влияет на человечество Иисуса таким образом, что все аспекты, связанные с «падением», должны исчезнуть. Крайним случаем такого воззрения было учение Евтихия и его последователей монофизитов, отказывавшихся признавать принятое Халкидонским собором исповедание единосущия Иисуса с *нашим* человечеством^[131]. В результате историческая реальность, включая страсти Христа, понимаются «докетически». Некоторые авторы, не относящиеся к монофизитству, также отказываются признавать то, что во Христе было какое-то неведение. Другие согласны на компромисс. Допуская, что Слово восприняло человеческую природу, «не обладающую знанием», прп. Иоанн Дамаскин тем не менее уточняет, что

Это текст, кажется, относится к фрагменту Евангелия от Луки, в котором говорится о том, что умственное развитие Иисуса было исключительным, но все же постепенным, как и у прочих людей (см.: Лк. 2:40–52). Однако как только православные писатели сталкиваются с необходимостью утверждения конкретного, осязаемого человечества во Христе (например, во время иконоборческого кризиса), они явно утверждают реальность этого неведения во Христе^[133].

В наше время похожий редукционизм в отношении существования «падшей» реальности во Христе, правда по совершенно иным причинам, проявляется у таких различных авторов, как Карл Барт^[134], с одной стороны, и православные богословы Владимир Лосский и Георгий Флоровский, с другой. Для Барта абсолютная самодостаточность *Божественного действия* в спасении настолько очевидна, что она сводит значение человечества Христа до роли «инструмента Сына Человеческого, который также и прежде всего есть Сын Божий». Это «человечество получило силу быть необходимым тварным посредником действий» Божества^[135]. Лосский и Флоровский, наоборот, прежде всего пытаются сохранить учение о том, что человечество, воспринятое Словом, было истинным и реальным, хотя они, похоже, забыли о «факторе времени». Например, оба они иногда говорят о том, что человечество Христа было «нетленным по природе», но подвергшимся тлению только «по домостроительству»^[136]. Такие выражения корректны, только если принять во внимание, что категория времени подразумевается самим термином «природа».

Христос как человек не только возрастал от момента Благовещения до зрелого возраста, но и восстановил падшую, по-настоящему тленную природу, которую Он воспринял в «домостроительстве» спасения, приведя ее в прославленное состояние нетления через Свою смерть и Воскресение. Только после Воскресения человечество Иисуса, Нового Адама, предстало перед учениками в преображенном, нетленном состоянии, соответствующем изначальному Божественному плану творения.

Чем же тогда было «единосушное» нашему человечество, воспринятое в воплощении Богом—Словом от Марии?

Современные споры по этому вопросу часто заходят в тупик, как, к примеру, в случае, когда пытаются описать и проанализировать «мессианское самосознание» Христа в тот или иной период Его земного служения. Если и правда, что *история жизни Иисуса* не может быть написана на основании Евангелий, то еще менее возможен психологический анализ личности Иисуса. Может ли степень Его «самосознания» или «самопонимания» быть доступна рациональным, секулярным методологиям современных исследований? «В самом деле, и смехотворно, и непочтительно, — пишет Эрик Маскол^[137], современный ученый англиканский богослов, — спрашивать, какие ощущения мог испытывать воплотившийся Бог»^[138]. Евангелия не содержат подобных рассуждений или анализа, но они истинно утверждают, описывая некоторые наиболее важные эпизоды земного служения Христа, что Он обладал чувствами, что Ему не хватало знания чего-либо, что Он мучался и что Он умер подобно тому, как и любой другой представитель падшего человечества.

Конечно же, Он воспринял это падшее человечество добровольно. Однако Божественная воля, которая и есть причина вочеловечения, относится к воплощению как к *процессу*, а не к отдельным, не связанным между собой моментам жизни Иисуса. Произволением Отца, содействием Святого Духа Слово *стало плотью* (Ин. 1:14), т. е. *вошло в падшее время*, где «царствовала смерть» Сер.: Рим. 5:14). Не было нескольких различных Божественных решений: одного — о самом Воплощении, другого — о конкретных действиях Христа, третьего — о Его Смерти. В падшем мире, в который вошло Слово Божие, смерть является всеобъемлющей, непреодолимой реальностью, определяющей человеческое бытие во всех его деталях: она — причина борьбы тварей за выживание (в большинстве случаев за счет других) и в некотором смысле — причина их греховности^[139].

Именно такое человечество, воспринятое Словом, должно было переносить страдания, искушения и смерть, хотя, будучи Богом, Христос не совершил греха, который неизбежен для человеческих тварных *ипостасей* в падшем мире.

Поэтому человечество Иисуса должно рассматриваться как идентичное нашему. Об этом пишет свт. Афанасий Великий:

Крест не был альтернативой, которую Слово избрало в Своей земной жизни, но которой Оно могло бы избежать, «прекратив» Свое домостроительство на полпути. Сам факт принятия смертности (с тем чтобы преодолеть ее) был главной целью Воплощения. Испытывая страдания в Гефсиманском саду, Иисус знал, что *не может чаша сия миновать* (Мф. 26:42). Византийский литургический цикл совершенно ясно подчеркивает уникальность данной цели, проводя параллель между гимнографией праздников Рождества и Страстной Недели:

Смирною смерть, златом царскую державу,
Ливаном же Божества преимущество проявляют царие языков...

Рожденный бо ныне плотию,
во гроб и смерть хотел еси внити,
и паки воскреснут тридневен^[141].

Истинное значение человечества Иисуса может быть понято только в сотериологическом контексте. Он воспринял человеческое естество в падшем состоянии и привел его к Отцу в райском, преображенном виде. Этот акт Спасения был соделан *во времени* не только в том смысле, что Иисус возрастал как человек, проходя естественные ступени человеческого взросления, но и в *пасхальном* смысле. Он стал *Новой Пасхой*, изведя Израиль не из Египта в Ханаан, но от смерти к жизни: *Ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас (το πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός — 1 Кор. 5:7), —* пишет апостол Павел. «Пасха» предполагает переход из одного положения в другое, радикальное изменение, Спасение. Христианское Евангелие говорит нам, что это изменение произошло именно в *Личности Христа*. Если бы Он не воспринял это падшее человечество, которое надо было спасти, исцелить и преобразить, если бы Он, как предполагают некоторые, был невосприимчив к болезни или к чему-то, связанному со смертельным исходом, и безразличен к действию *падшего времени*, то на онтологическом уровне через Его человечество не произошло бы никакого подлинного спасения или изменения. Такое человечество прекратило бы быть *тем, что оно есть*, как только Божество прикоснулось бы к нему, и его следовало бы понимать только как некую оболочку, прикрывающую теофанию, причем такую теофанию, которая происходит сама по себе, как будто всемогущество Божие действует магически.

В истории христианства подобные идеи тщательно рассматривались в VI столетии в связи с ересью Юлиана Галикарнасского, известной как *афтартодокетизм*. Юлиан был монофизитским епископом, но его взгляды разделяли и некоторые православные, в том числе и сам император Юстиниан в конце жизни. Логика Юлиана была проста: смерть и тление являются последствием греха, Христос был к ним непричастен, поскольку не был «под грехом» и не сотворил греха. Следовательно, Его человеческая природа, или Его тело, было «нетленным» (ἄφθαρτος), а смерть — «вольною», но не в том смысле, в каком само Воплощение произошло по воле Бога[142], а в том, что в воспринятом Им человечестве не было унаследованной необходимости закончить земное существование смертью[143]. Неудивительно, что оппоненты Юлиана обвиняли его в докетизме (отсюда и название ереси).

Отвержение этой ереси Церковью[144] предполагает, что Христос воспринял падшее человеческое естество не только неким внешним образом. Он воистину стал человеком, так что «страсти», отражающие состояние человечества после падения, — голод, жажда, страх, страдание, смерть и тление — стали по-настоящему Его[145]. Однако Воскресение произошло таким образом, что Его тело «во гробе не видело истления»[146], а затем предстало перед учениками как новое, нетленное, преображенное Тело будущего века. Именно в этом смысле человечество Христа является *человечеством пасхальным*. Иисус — Пасхальный Агнец, принесенный в жертву и ее приемлющий. А поскольку Сам Бог–Слово есть «Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый»[147], то жертва эта была настолько совершенной, приятной Отцу, что *теперь, когда Христос вознесся на небо и воссел одесную Бога* (Мк. 16:19), Его человечество стало поистине восстановленным, совершенным и нетленным, чему мы приобщаемся в Евхаристии. По выражению апостола Павла, *жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге* (Кол. 3:3).

Эта «пасхальная» христология, которая, как было сказано выше, предполагает категорию *времени*, великолепно представлена в учении величайшего византийского богослова эпохи раннего Средневековья — прп. Максима Исповедника. Он настаивает на том, что человечество Христа не было лишь *пассивным* инструментом Божества, но что оно *во времени* имело реальную человеческую волю, которая полностью принадлежала Христу, хотя в Нем был немислим ложный выбор. В этом тайна ипостасного соединения, несводимая к человеческой психологии. Этот важный христологический аспект появляется сначала в размышлениях Максима о *двух рождениях Христа*. Он, конечно же, восходит к образу «нового рождения» из Евангелия от Иоанна:

Этот текст относится к Рождению Христа в Вифлееме и Его Крещению Иоанном в Иордане[149]. Иисус,

по мнению прп. Максима, проходит вместе с человечеством этапы «нового рождения», становясь образом личного обращения, которое обуславливает спасение^[150].

Преподобный Максим развивает эту тему далее в связи с борением в Гефсиманском саду, когда он рассуждает по поводу слов Иисуса: *Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты* (Мф. 26:39). Этот фрагмент, по его мнению, говорит не о противлении Христа, но о конечном *человеческом принятии* того, что было необходимо для спасения человечества: как Бог Он желал этого все время, но Его человеческая воля, существующая только во времени, должна была дать окончательный ответ прежде, чем Ему предстояло испить Чашу. Воплотившееся Слово

Против монофизитства и монофелитства, как и против любой другой односторонней теоцентрической доктрины спасения, прп. Максим утверждает активное человеческое соработничество в спасительном подвиге Христа. Но это действие человечества имело силу и было воистину искупительным лишь постольку, поскольку Ипостась Бога–Слова была единственным «Я», субъектом человеческой воли и свободы во Христе. По человечеству «хотело» именно Слово. Оно реализовало человеческую волю, чтобы искупить ее.

Другое измерение человечества Христа, также неотделимое от понятия *ипостасного* единства, связано с тем, что Он был «Новым Адамом». Истинная христология никогда не индивидуалистична. Христос был исторической и конкретной человеческой Личностью, но как Слово, «Которым все создано», Он является Прототипом, Первообразом для всего человечества, созданного по Его образу. Божественная Ипостась Слова обладает человечеством не тем ограниченным, индивидуалистическим способом, как это происходит в человеческих тварных *ипостасях*. Слово воспринимает *наше* естество, чтобы спасти *всех*, что со всей силой показано в образах Священного Писания, говорящих о Нем как о Лозе, приносящей гроздь, или как о Главе Тела. Одеть нагих, посетить больных, накормить голодных — все это значит *служить Ему* (см.: Мф. 25:31–46). Когда Савл преследовал христиан, Христос спросил его на дороге в Дамаск: *Савл, Савл! что ты гонишь Меня?* (Деян. 9:4). И здесь опять образ Пасхи помогает нам понять истинное значение человечества Христа. Отождествляя Себя с нищим, слабым, гонимым и умирающим, т. е. со всем падшим человечеством, Он ведет его к жизни и радости. Это опять Пасхальная Тайна. И это отождествление со «слабым» не может быть сведено только к социальному или медицинскому пониманию. Евангелие от Матфея напоминает нам, что есть «нищета духа», духовная болезнь, духовная смерть, общие всему падшему человечеству. Новый Адам воспринимает *эту* нищету, чтобы вести человечество к славе. Результат Его воскресения — кафолическая Церковь, *собирающая всех* в Его воскресшее Тело.

Но есть тем не менее понимание, по которому человечество исторического Иисуса может быть названо в Нем как человеческой личности *неполным*. Он действительно был «совершенным» человеком, но это совершенство нельзя воспринимать без его эсхатологического исполнения, которое еще только должно произойти. Это так потому, что в Нем и через Него, как воплощенного Бога–Слова, *любая* человеческая личность, взятая в отдельности, и все человечество вместе призваны к тому, чтобы принести истинные плоды и найти его/ее подлинное предназначение. Отрывок из Послания к Ефессянам говорит нам о том, что Тело Христово все еще «созидается», что оно *еще только должно достигнуть* «меры полного возраста Христова» (ср.: Еф. 4:12–16).

В этом смысле истинная христология может быть только *евхаристической*, поскольку Евхаристия есть предвкушение эсхатологического Царства, поистине явление *целого* Христа: Его всецелое человечество, воипостазированное Словом, восставшее от мертвых, нетленное, прославленное и сидящее одесную Отца. Оно вводит нас в реальность Последнего Дня. Но Тело Его все еще «созидается» через присоединение к нему новых членов и бесчисленного множества тех, кто еще только должен прийти. Присутствие Христа делает Евхаристию реальностью, а Церковь «кафолической», но того Христа, Который призывает, ждет и

дает ответ, поскольку Божественная любовь ко всему творению предполагает реальное *возрастание* Его Тела до того дня, когда Он придет вновь.

Ясно, что роста и исполнения ожидают не *божественная* природа Христа и не Личность Бога–Слова, но именно Его человечество, которое в Гефсимании столь значительно и решительно возшло к воле Отца, что восхождение каждой человеческой личности обретает подлинный смысл, поскольку ее ждет Отец. Время и человеческая история, существующие между «первым днем нового творения» и «последним днем»[\[152\]](#), чрезвычайно важны не только для каждого из нас (стоящих перед дилеммой смерти и жизни), но и для Самого Бога, воспринявшего человеческую природу и ожидающего исполнения всего в Себе Самом посредством Своего Сына, вступившего в историю.

Здесь, без сомнения, лежит богословское основание миссии христианства в мире и христологический смысл *любого человеческого свершения*, находящегося в согласии с Божьей волей, даже если оно произошло без *осознанной* веры, *ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. 2:3–4).

Человечество Христа не индивидуализировано в тварной, ограниченной человеческой *ипостаси*, но пребывает в *ипостаси* Бога–Слова. Для меня невозможно быть «в» другой человеческой личности, но я призван, как и все люди, быть *во Христе*. В человечестве Христа есть «кафоличность», укорененная в ипостаси Слова, т. е. в самом Божественном бытии. Земная «кафолическая» Церковь призвана являть ее. Эта «кафоличность» уже присутствует как данность в историческом Иисусе, в Евхаристии, в Церкви. Но ее исполнение еще только грядет. *Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает имучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего* (Рим. 8:22–23).

Истинное, полное человечество, схожее с нашим во всем, кроме греха, было получено Христом от Своей Матери, Девы Марии. Она была единственной, кто от лица всего падшего человечества свободно принял Благою Весть Спасения, возвещенную архангелом. Поступая так, она свидетельствовала о том, что естественная благодать человеческой природы не была полностью утеряна в наследии Адама. Богоматерь все еще обладала человеческой свободой и воспользовалась ею правильно. Ее роль, роль Новой Евы, поэтически описана в византийских песнопениях праздника Рождества, говорящих о ней как о приносимой Богу всем человечеством в ответ на Его спасительный дар Самого Себя в Воплощении[\[153\]](#).

На Западе вслед за богословием блж. Августина, рассматривающим «первородный грех» в терминах наследственной вины, личность Богородицы со временем стала описываться в терминах «непорочного зачатия», по благодати Бога, делающего для нее *исключение*, изымающего ее из всего человечества, с тем, чтобы сделать достойной быть Матерью Бога. На Востоке, где адамово наследие воспринималось скорее как наследственная смертность, чем как вина, не было никакой необходимости отделять Марию от всеобщей судьбы падшего рода людского. Скорее наоборот, она была той, которая в результате ветхозаветного законного и пророческого приуготовления была способна ответить Богу от лица нуждавшегося в спасении человечества. Поэтому она, приводя людей к Богу и становясь неотделимой от Своего Сына, была скорее примером и первопроходцем, нежели исключением. В этом смысле Его «пасхальное» человечество, ставшее в Воскресении прославленным и нетленным, немыслимо без человечества Марии, которое она дала Ему[\[154\]](#).

Таково основание бесчисленных выражений христианского благочестия, прославляющих роль Девы в домостроительстве Спасения. Будучи Матерью Бога, Она стала Матерью всех тех, кто «во Христе». Церковные гимны прославляют ее через такие ветхозаветные образы, как «купина неопалимая» (содержащая Бога, но не попадаемая Божеством), «мост, приводящий на небо», «лестница, которую видел Иаков» и т. д. В византийской литургической традиции, независимо от того, какое празднуется событие, ни

одна песнь не исполняется без конечного славословия в честь Богородицы, вершины человечества, принявшей Бога ради нас всех. Это событие девственного рождения описывается евангелистами Матфеем и Лукой.

Каково же значение того, о чем сообщают евангелисты? Крайняя точка зрения августинизма, состоящая в том, что человеческая сексуальность глубинным образом связана с греховностью и передачей греховности, как мы видели ранее, едва ли может быть оправдана словами Писания или патристической традицией Востока. Воплощение произошло от Девы не потому, что сексуальность сама по себе есть зло. Богословский подтекст и обоснование этому можно найти в *положительных* прозрениях относительно поистине экстраординарного события ипостасного соединения Божества и человечества. Негативные аспекты греховности и «падшести» не связаны исключительно с сексуальностью. Падшесть состоит скорее во всеобщей греховности нашего существования в падшем мире. Она примешана ко всем нашим инстинктам и нуждам и известна в произведениях святых отцов под именем «страстей». Будь то нужда в пище, во власти, в безопасности, в сексуальном удовлетворении — все это ограничивает изначально предназначенную нам свободу, дарованную Богом. Мы *зависим* от этих потребностей и пассивно или страстно, являемся жертвами детерминизма, противного Божьей воле о творении. Бог хотел, чтобы мы *свободно* восходили к Нему, а не теряли целостность естества, через страсть, становясь жертвой земных нужд.

Наоборот, материнство Богородицы было *всецело свободным*, поскольку ничто и никто, кроме Нее Самой и Лиц Святой Троицы, не был к этому причастен. Она сказала Богу «да», используя свою личную свободу, и стала истинным примером для всех ищущих святости. В ее девстве была тайна, понимаемая Церковью как приснодевство, выразившаяся во всей ее жизни, а не только в одном событии рождения Иисуса. Именно через девство, неотделимое от других форм аскетизма, множество святых достигло цели христианской *свободы* — свободы от всего, что не есть Бог.

Совпадение в воплощении свободного действия Бога и свободного ответа Девы сделало возможным появление «нового» человечества, которое *ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога* (Ин. 1:13).

Кроме свободы и «новизны», девственное Воплощение связано еще с одним фактором: пришествием в мир Личности, Которая *уже имела* предвечного Отца. Никакой человеческий язык, никакая человеческая аналогия не способны адекватно выразить это. Тем не менее приходится признать, что вся евангельская история изменила бы свое звучание, если бы Христос имел двух отцов (почему бы тогда и не вторую божественную мать?) или если бы некоторые из людей были Его прямыми братьями и сестрами по естеству. Это свело бы смысл братства и сестричества *всего человечества* только к «духовному» пониманию.

Конечно, современные богословы законно обеспокоены вопросом *преемственности* человечества в целом и человечества Христа. К ним относятся Тейяр де Шарден и те, кто находился под его влиянием, не говоря уже о радикалах, которые «демифологизируют» любое «чудесное» событие, описанное в Библии. Они с трудом могут признавать девственное рождение, являющееся этой самой «новизной», и в этом смысле — отсутствием непрерывности. Тем не менее великолепные выражения, описывающие эту *преемственность* и характеризующие главные формы почитания Богородицы, также являются очевидным фактом. Бог не нарушает порядок творения, ибо мы верим, что он уже был изначально искажен, но не девственным рождением, а грехом и смертью, привнесенными прельщением и демонской тиранией. Действие Бога было врачеванием и восстановлением. Приснодева Мария стала добровольным инструментом этого Божественного ответа на поврежденность творения. В ней человеческая непрерывность и Божественное господство встретились друг с другом. Новая Ева дала рождение Новому

Адаму.

Эта величественная и уникальная роль Богородицы в домостроительстве Спасения и поклонение, которое ей воздается в литургической традиции и практике благочестия Церкви, однозначно исключают из христианского богословия, духовности и практики всякое понятие о естественной неполноценности женщины в сравнении с мужчиной.

Без сомнения, Сам Иисус был по человечеству мужчиной^[155]. Однако это должно пониматься в контексте того, что по ипостаси Он является Сыном Божиим, и того, что Он воспринял человеческое естество в целом.

Преподобный Иоанн Дамаскин исключал возможность того, что Христос мог жениться и иметь детей, по двум причинам: во-первых, исключительной божественной ипостасной характеристикой Его Личности является «сыновство», а не «отцовство», и, во-вторых, брак возможен только между *ипостасями* одной природы, а человечество Христа не имело своей человеческой *ипостаси*^[156]. Наверное, кто-то воспримет эти рассуждения как наивные, хотя в них видится истинное духовное значение. Именно потому, что Христос не был «мужем» или «братом», можно лучше осознать величие христологического образа, который находится в центре библейских мессианских рассуждений: брака между Богом и человечеством. Так, в Песни Песней и некоторых других текстах, которые таинственно говорят о Боге как о вступающем в брак с Израилем, а также в Новом Завете, где мы находим образ Христа–Жениха (Мф. 9:15; 25:1–10; Мк. 2:19–20; Лк. 5:34–35; Ин. 3:29), Царства Божьего как брачного пира и единения Христа и Церкви по примеру человеческого брака (Еф. 5:25–33), ярко раскрыто понимание того факта, что Христос был мужчиной. Он есть Сын, который также стал Женихом и Мужем. Главная задача Христа–Богочеловека, Его мессианское предназначение, Спасение, Им соделанное, состоят именно в проявлении любви Бога к человечеству в такой полноте и таком совершенстве, что лучшим его выражением является образ брака, заключенного через Его смерть на Кресте. Поскольку этот союз состоит в нескончаемом самопожертвовании, то человеческая природа истинно становится Его природой, Его Телом. И даже если мы используем брачные образы, союз между божеством и человечеством во Христе более совершенен, чем любой частный брак между двумя конкретными людьми. Ведь это совершенное единение не двух человек, а двух естеств в единую Ипостась. Но это, как мы уже видели, еще и соединение Бога со *всею* человеческой природой. Оно, однако, предполагает личный ответ *каждой* человеческой личности, которая затем с полным правом и всецело должна открыть Христа как своего собственного Жениха. Все люди, таким образом, призваны воспринять в своих отношениях со Христом как Женихом *женскую* роль независимо от того, являются ли они мужчинами или женщинами. Бог ожидает этого ответа до Последнего Дня. Христианские мистики всех времен раскрыли это весьма ясно.

Это очень богатое и основополагающее библейское понимание Личности Мессии–Христа сродни ответственному подходу к вопросу об отношениях мужчины и женщины в христианской Церкви.

Прежде всего, оно наполняет богословским смыслом брак мужчины и женщины, делая его таинством, или «тайной». В самом деле, правильно понятый христианский брак не есть только человеческое учреждение, контракт, действующий «до смерти одной из сторон», но опыт, подобный вечному союзу между Христом и Церковью^[157]. В то же время в нем можно обнаружить те элементы, которые показывают, что мужское и женское начала в человеке имеют *абсолютный* характер и установлены Богом, но в то же время являются реальностями *относительными*.

Воплощение есть принятие Сыном Божиим человечества в его полноте, включая всех мужчин и женщин. Однако в этом восприятии мужское и женское начала не упраздняются. Они сохраняют свои различия, отражающие премудрость и красоту Божьего творения и, возможно, в некотором таинственном смысле являют образ Божий, пребывающий в человечестве^[158]. Выше мы отметили, что человеческое

естество исторического Иисуса еще «не обрело полноту», поскольку Его Тело продолжает возрастать и достигнет абсолютной зрелости только в *эсхатоне*. Это возрастание в истории предопределено самим фактом, что Бог в Воплощении воспринял всю человеческую историю. Это есть особое действие Святого Духа, проявляющееся в жизни Церкви, и наиболее реально — в евхаристическом собрании.

Именно в Евхаристии Церковь реализует таинство воспоминания, но также и таинство эсхатологического предвкушения: образы брачного пира, брачных покоев, отношения между Христом и Его Телом, Главой и прочими членами являют собой все основные аспекты Таинства Евхаристии. В нем Церковь воистину становится «Церковью Бога» — собранием учеников, в крещении «возрожденных» Духом Святым и сочтенных Христу, Жениху Своей Церкви.

И тогда библейским и литургическим образом, подчеркивающим особый смысл таинства Евхаристии, окажется *женский* образ собрания и *мужеский* образ Жениха, «явленный» в лице тайносовершителя, или «предстоятеля» (προϊστάμενος), который занимает место Христа.

Именно здесь следует видеть главное богословское и экклезиологическое обоснование того факта, что христианская традиция с самого начала апостольской Церкви посвящает на *предстоятельское* служение (исполнявшееся поначалу только епископами, а впоследствии — на том же основании — пресвитерами) исключительно мужчин.

Нынешние дебаты о том, можно ли посвящать на это служение женщин, представляют собой несомненную (и во многом оправданную) реакцию на монополизацию власти мужским духовенством и на постепенное забвение того, что священство Христово выражается также в «царственном священстве» всех верных. Взятый же в целом, конфликт этот принадлежит уровню исторически-институциональных несовершенств видимой Церкви, но не уровню библейского богословия и экклезиологии. Действительно, миряне вообще (а не только женщины) были в значительной мере отстранены не только от участия в управлении, но и от деятельного участия в Евхаристии и богослужении в целом. В сравнительно недавние времена секулярный взгляд на Церковь привел к такому разделению между финансами и администрацией, с одной стороны, и «делами духовными», с другой, при котором последние были зарезервированы за духовенством. Но как раз этот все более упрочивающийся клерикализм и необходимо упразднить прежде, чем станет возможным окончательное выяснение «роли женщин» в Церкви. Ибо миряне по ходу истории оказались исключены и из основного русла христианской ответственности. Конечно, *главная* помеха восстановлению в Церкви былой роли мирян, которые суть необходимый элемент подвижности истинного человечества Христа, — это текучесть контингента современной Церкви, засилье в ней номинальных христиан, поневоле «приписанных» ко Христу, но не готовых «приписаться» к Нему самостоятельно, иными словами — выполнить необходимое условие, открывающее путь к служению «царственного священства» для всех верных.

То, что женщины подвергались (и до сих пор подвергаются) незаслуженной дискриминации, — бесспорный факт. Но ответственность за него лежит едва ли на христианстве *как таковом*, ведь решающую роль здесь куда чаще играли ветхозаветные представления, не изжитые христианской средой, а также влияние иных культур, включая мусульманскую. Лишены оснований и нередкие ныне упреки, будто в специфически христианском почитании Марии, Матери Божией, подчеркиваются лишь ее смирение и покорность. Мы уже видели, что почитание это утверждало и *человеческую свободу*. Мать Божия непрестанно прославлялась — и на христианском Востоке в особенности — не только за то, что Она распознала волю Божию и покорилась ей (хотя и это — ее величайшая добродетель!), но и как Путеводительница и даже Непобедимая Военачальница («Взбранная Воевода», ὑπέρμαχος στρατηγός)^[159]. В Новом Завете женщины — первые свидетельницы Воскресения, а Церковь в своем богослужении нарекла их «равноапостольными» (ἰσαπόστολοι). И, безусловно, неотложная задача Церкви в наши дни —

заново раскрыть и определить в терминах современных нужд и требований все значение «царственного священства» для каждого верного, и в частности то, как надлежит проходить это служение мужчинам и женщинам с присущими им (хотя и не обязательно равнозначными) возможностями, какие служения (в частности, диаконат) были доступны для обоих полов и как осуществлялись они на практике.

В контексте здорового омоложения и оживления всего состава церковного Тела — народа Божия как единого целого (λαός Θεού) — должны еще более проясниться и функции различных служений. В самом деле, чрезмерное разрастание одних и атрофия других служений в современной Церкви есть следствие неадекватного, нездорового состояния всего Тела. По мере нового, совершающегося в свете Священного Писания и Предания раскрытия Евхаристии как истинного образа Церкви, необходимая «мужескость» предстоятеля и равно необходимая «женскость» собрания, включающего мужчин и женщин, могут еще раз быть пережиты как существенный элемент Евхаристии, как брачный пир. И тогда служение *предстоятеля*, на которое посвящаются лишь мужчины, будет не столько мужской привилегией, сколько бременем ответственности и, что всего важнее, символом приведения Церкви назад, к историческому Иисусу, Жениху, «Служителю Яхве», в Ком Божество и *полнота человечества* примирились навеки.

Christ's Humanity: The Paschal Mystery

Опубл. в: SVTQ. Vol. 31. № 1.1987. Р. 5–40.

Впервые на рус. яз. в: БС. Вып. 5. 2000. С. 5–50.

Публикуется по этому изданию. Необходимые уточнения в тексте сделаны Ю. С. Терентьевым.

© Пер. с англ, иерея Константина Польскова.

ВРЕМЯ ВЕЛИКОЙ СУББОТЫ

Полное и адекватное понимание таинств христианской веры должно с необходимостью учитывать *временное* измерение. Часто кажется, что одна из причин, по которым современное христианство, и современное православие в частности, упускает из виду реальность человеческой жизни, заключается в том, что оно пытается проповедовать лишь «абстрактные» и «вневременные» идеи вероучительного и этического характера. Но библейское откровение в отличие от философских систем не ограничивается «вечными идеями». Это откровение о фактах, о делах Божиих в истории: об акте творения, об акте избрания Авраама и потомства его, об акте изведения израильтян из рабства египетского и, наконец, об акте Боговоплощения. Само Боговоплощение есть история, континуум, процесс. Становясь человеком, Сын Божий воспринимает не какое-то «абстрактное человечество», но становится человеческой личностью — Иисусом из Назарета, который рождается младенцем, «успевает в премудрости и возрасте» [ср.: Лк. 2:52] и достигает зрелости в человеческой жизни. В конце концов Он сталкивается с враждебным отношением к Себе со стороны различных религиозных и политических группировок внутри того общества, в котором Он живет, Его распинают, Он умирает на кресте, но на третий день восстает из мертвых. Его смерть и воскресение — факты, которые составляют самое основание христианской веры, — это события, свершившиеся во времени.

Мы не можем осознать полное значение христианского благовестия, если не задумаемся над тем, что происходило между девятым часом Святой и Великой пятницы и рассветом Воскресенья Святой Пасхи. Богословие искупления не будет ни полным, ни адекватным, если оно станет рассматривать смерть и воскресение Христа просто как два события, мгновенные и отдельные. Подлинное значение таинства Пасхи открывается в литургическом «тридневии» — таинстве, являющем нам полноту человечества Христа, равно как и величие божественной любви. Ни тот, ни другой из этих двух аспектов искупления не может быть адекватно описан без обращения к понятию времени, ибо человек живет и умирает во времени, и эту-то человеческую временную жизнь Бог пришел принять и искупить.

Таким образом, вершина искупительного служения Иисуса Христа есть Его пребывание во гробе: тайна Великой субботы. Литургическое действие выражает эту тайну много лучше умозрительных утверждений. Но богослужение, в свою очередь, основывается на благовестии, выраженном в богословских терминах. Поэтому мы рассмотрим вначале некоторые богословские предпосылки, а затем уже саму Великую субботу, как она выражается в византийской литургической традиции.

Богословские предпосылки: «Бог пострадал плотию»

Литургические и гимнографические составляющие византийских служб Великой (Страстной) седмицы теснейшим образом связаны с фундаментальными христологическими положениями, принятыми на Вселенских соборах в Никее (325), Константинополе (381), Эфесе (431) и Халкидоне (451). Эти соборы утвердили божественность Христа как воплощенного Слова, единосущного Отцу. Александрийское направление в христологии, представленное свт. Кириллом в его борьбе с Несторием, в особенности настаивало на том, что *Сам Бог*, а не какой-либо тварный посредник, был Совершителем акта спасения. Не иной кто-то, но лишь Сын Божий мог быть *Спасителем* творения, ибо Он был также и Творцом его, равно как и тем Первообразом, чей образ дарован человеку.

Ключевым пунктом расхождения между свт. Кириллом и Несторием стал вопрос о том, могло ли *одно и то же* воплощенное Слово быть и Богом, и всецело человеком. Антиохийская христология (Феодор Мопсуэстийский) не желала признать, что Сам Бог — неизменный и бессмертный *по естеству* Своему — мог быть *рожден* Марией и *умереть* на кресте. С точки зрения антиохийских богословов, эти события, столь человеческие по своей сущности, могли произойти лишь с человеческой личностью, отличной от Слова, — с «сыном Марии». Неизменность и бессмертие были для них божественными атрибутами, с которыми Бог не может расстаться. Тем самым в Иисусе Бог и человек оставались не только отличными друг от друга, но и некоторым образом разделенными: их разделяли существеннейшие свойства их естеств. Образ Иисуса неизбежно двоился, вплоть до того, что становилось неясным, можно ли обращаться к Нему как к *единому лицу*.

Свое крайнее выражение эта тенденция богословской мысли нашла в несторианстве. Однако последующие соборы подтвердили единство Христа как Предвечного Сына Божия и в то же время — полноту Его человеческой природы. Лишь потому стали возможны Его человеческое рождение и Его человеческая смерть, что Он всецело стал человеком. Главным стремлением свт. Кирилла было сохранить единство Христа как *Спасителя*. Один лишь Бог может *спасать*, ибо Он *единственный имеющий бессмертие* (1 Тим. 6:16). Будучи Богом, Он вольно низвел Себя Самого не просто к человечеству как таковому, но к самым глубинам человеческого падения, низвел до последней степени распада — до самой смерти. Для свт. Кирилла спасение обусловлено именно тем фактом, что «Един от Святыя Троицы плотию пострадал». Этот «теопасхизм» свт. Кирилла был рационалистически неприемлем для несторианствующих богословов (как, впрочем, и для многих из числа их современных последователей); Бог был для них пленником философских концепций, определяющих Его «природу»: Бог просто не может быть «рожден» Марией и тем более не может «умереть». А раз так, то не Бог, а отдельный от Него человек подлежал рождению и смерти. Но рассуждения такого рода — суть философские возражения тем реальностям, которые трансцендируют философию, и в частности понятия, принятые в платонизме. Крайняя, неизмеримая любовь личного Троиединого Бога к творению Своему, Его воля *быть* там, где было падшее человечество, — в смерти самой для того, чтобы его *спасти*, — не может быть выражено в терминах «премудрости человеческой».

Для того чтобы лучше осознать подлинные измерения богословской концепции свт. Кирилла о страдании Сына Божия во плоти, мы должны вспомнить, что человеческая смертность, добровольно воспринятая воплотившимся Словом, была следствием и в то же время в каком-то смысле причиной человеческого греха. Смерть и грех неразделимы как космические реальности падшего творения, ибо *как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков* (Рим.

5:12). Согласно преобладающему в патристике изъяснению этого места, именно всеобщая смертность делает неизбежной личную греховность. Гонимый страданием, страхом смерти, неуверенностью, человек подпадает под власть инстинкта самозащиты и самосохранения. Он начинает бороться за свое *собственное* выживание ценой соседа, пусть даже это выживание может быть лишь временным (и потому иллюзорным), ибо *смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама* (Рим. 5:14). Споры нет, она все еще продолжает царствовать, несмотря на все человеческие усилия победить ее, исключение — Иисус Христос, наше единое христианское упование. *А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна* (1 Кор. 15:17).

Смертность тем самым есть крайнее состояние падшего человечества. Она делает его порабощенным, зависимым, поглощенным заботой о себе самом (ведь он находится под угрозой), предрасположенным к тому, чтобы употреблять других для собственных своих эгоистических целей.

Но этот порочный круг греха и смерти был разорван Самим Богом, Который *не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить* [Мф. 20:28], Который сказал, что «блаженнее давать, нежели принимать» [ср.: Деян. 20:35], Который «отдал душу Свою для искупления многих» [ср. : Мф. 20:28]. В мире, в котором законом стала борьба за выживание ценою других, Он явил как высшее проявление любви смерть за других. И когда это высшее проявление любви было совершено Самим Богом, поистине новая жизнь вошла в мир.

Это «искупление», принесенное Христом, не поддается рациональному объяснению, однако его значение безмерно. Это событие, свершившееся в истории, и, как все исторические события, оно приурочено к определенному времени — времени земной жизни Иисуса и трехдневному сроку Его погребения.

Литургическое выражение: «Новая Пасха»

В молитвенной практике ранней Церкви, которая и ныне живет в православном богослужении, две важнейшие составные части ежедневного богослужебного устава особенно ясно выражают «пасхальную веру»: это церковное переживание появления света ранним утром и заход солнца вечером. И в том, и в другом случае структура литургической молитвы имеет эсхатологический характер. Это не просто воспоминание о событии уже свершившемся, но всегда и некое «нарастание эмоционального напряжения», направленность на *грядущие* события, цель которого — создать чувство ожидания: ждут утреннего света, являющегося символом Христа, воскресшего и спасающего, ждут и наконец встречают. В приходской практике, оторванной от природных циклов, эта общая модель дневного богослужения перестает быть очевидной, но если мы вовсе забудем о ней, то для нас останутся непонятными и развитие литургии, и ее значение.

Надо также помнить, что согласно византийской традиции, которая в данном случае следует за традицией ветхозаветной, богослужебный день начинается с вечера, точнее посередине вечерни (во время прокимна). Ввиду этого «таинство» Великой субботы начинается во второй половине дня Великой пятницы. Вечерня Великой пятницы, которая начинается в то самое время, когда Христос умер на кресте (в девятый час, а по нашему счету — в три часа пополудни), торжественно вводит нас в Великую субботу.

Выраженная с огромным напряжением и трагизмом, видимая победа зла и смерти воплощена в прокимне вечерни:

Стих:

Господи Боже спасения моего,
во дни воззвах и в нощи пред Тобою.

За прокимном следуют чтение Первого послания к Коринфянам (1:18–2:2: *...не судих бо ведети что в вас, точию Иисуса Христа, и Сего распята*) и обширная выборка повествований о Страстях Господних по Матфею, Луке и Иоанну.

Однако же как только эти чтения оканчиваются, тон песнопений неожиданно становится триумфальным:

Егда во гробе нове за всех положился еси,
Избавителю всех,
ад всемехливый виде в Тя ужасеся,
верей сокрушишася, сломишася врата,
гробы отверзошася, мертвии востаха.
Тогда Адам благодарственно радуяся вопияше Тебе:
слава снисхождению Твоему, Человеколюбче.

Этот триумф (в смерти!) выражает основное положение православной христологии свт. Кирилла: вот погребение Иисуса, но на самом деле то Сын Божий претерпевает погребение, чтобы *изнутри* разрушить «державу смерти»:

Егда во гробе плотски хотя заключился еси,
Иже естеством Божества пребываяй неописанный и неопределенный,
смерти заключил еси сокровища,
и адова вся истощил еси, Христе, царствия:
тогда и субботу сию Божественного благословения и славы,
и Твоя светлости сподобил еси.

В современной богослужебной практике (как греческой, так и славянской) подлинное значение вечерних служб Великой пятницы было несколько затемнено более элементарным и, конечно же, более поздним по происхождению выражением благочестивых эмоций. В русской практике, например, вечерня Великой пятницы завершается торжественным ходом с Плащаницей на средину храма, где она полагается для поклонения верующих. Плащаница есть иконографическое изображение мертвого Христа, а шествие с ней понимается как символическое повторение акта Его погребения. Аналогичные ассоциации с погребением Христа присутствуют и в утрени Великой субботы (обыкновенно служится поздно вечером в Великую Пятницу), о которой будет говориться ниже. Конечно же, песнопения упоминают и Иосифа Аримафейского, и Никодима, и жен–мироносиц, но служба в целом есть нечто значительно большее, чем новая погребальная процессия или же средство вызвать скорбь и стенания. Напомним, что церковное иконографическое искусство не знало никаких изображений *мертвого* Христа вплоть до XI в., а столь распространенная ныне Плащаница есть подражание итальянской *Pietà* XVI в. И все же, даже сводя значение Великой пятницы к воспоминанию о погребении Христа, народное благочестие не упразднило того скрытого под печалью *триумфа*, который столь очевиден в литургических текстах.

Тропари, которыми завершается вечерня, сочетают тему св. Иосифа Аримафейского, его преданности и скорби с вестью о Воскресении:

Благообразный Иосиф, с древа снем Пречистое Тело Твое,
Плащаницею чистою обвив,
и вонями во гробе нове покрыв положи.

Мироносицам женам при гробе представ Ангел вопияше:
мира мертвым суть прилична,
Христос же исления явился чуждь.

Смерть Христа уже есть победа. Нельзя поминать ее одною лишь скорбью, ибо это *Сам Бог* «в мертвых вменися» и разделил *наше* состояние смертности. Наши усопшие уже не одни во гробе. Приближается победа! Церковь знает это, и потому она не может поступать так, будто действительно тьма победила свет, как это казалось не верившим в божество Христа. Отсюда и то парадоксальное сочетание скорби и радости, которое пронизывает службу Великой субботы.

Утренья Великой субботы, совершаемая обычно в пятницу вечером и у греков иногда называемая «Плачем», представляет собой развитие все той же, хотя и подчиненной, но все более и более проясняющейся темы победы над смертью. Особенно ярко эта тема выражается в трех самых характерных элементах утрени Великой субботы: 118–м псалме, каноне, ходе с Плащаницей, которые здесь словно бы «вставлены в рамку» обычной структуры православной утрени.

Вместо обычного пения положенных псалмов, которое совершалось сидя, утренья Великой субботы включает в себя пение 118–го псалма — поэтической хвалы Закону; этот псалом носит название «Непорочны» — по его начальным словам. Он разделяется на три части, именуемые «статиями», указывающими на то, что пение в данном случае совершалось стоя. Псалом 118–й — гимн весьма характерный для позднего дохристианского иудаизма — восхваляет Закон как высшее наслаждение, источник бодрости и радости. В составе богослужения Великой субботы этот псалом очевидным образом указывает на Христа, исполнившего Закон смертью Своей. Каждый из 176 стихов псалма сопровождается краткими «похвалами» победе Христа над смертью, которые были составлены неизвестным греческим песнописцем позднего периода (XV–XVI вв.). Автору «похвал» присуще весьма острое чувство совершающегося таинства: кратко указывая на различные его аспекты, важные с эмоциональной или с

богословской точки зрения, он в то же время никогда не забывает, что победа над смертью уже одержана:

Величаем Тя, Иисусе Царю,
и чтем погребение и страдания Твоя,
имиже спасл еси нас от исления.

И во гроб зашел еси, и недр, Христе, Отческих
никакоже отлучился еси:
сие странное и преславное купно.

Во гробе нове положился еси, Христе,
и естество человеческое обновил еси,
воскрес боголепно из мертвых.

Чем ближе к концу «статий», тем быстрее становится ритм «похвал», короче восклицания; поэт словно выражает нетерпение, что Христос еще покоится во гробе:

О ужасного и странного видения, Божий Слове!
Како земля Тя спокрывает?

Излияша на гроб мироносицы мира,
зело рано пришедшия.

Мир Церкви, людем Твоим спасение
даруй востанием Твоим.

И, обращаясь к Богородице:

Видети Твоего Сына воскресение,
Дево, сподоби Твоя рабы.

И наконец, в ответ на пение псаломских стихов и «похвал» мы слышим триумфальные воскресные песнопения — те самые, которые каждое воскресенье поются на утрени:

Ангельский собор удивися,
зря Тебе в мертвых вменившася,
смертную же, Спасе, крепость разоривша,
и с Собою Адама воздвигша,
и от ада вся свободждша.

Мироносицы жены, с миры пришедшия ко гробу Твоему,
Спасе, рыдаю,
Ангел же к ним рече, глаголя:
что с мертвыми живаго помышляете?
Яко Бог бо воскрес от гроба.

Гимнография Великой субботы — еще одна характернейшая составная часть службы — обнимает канон утрени и стихиры субботней вечерни.

Специфическая для греческой поэзии форма этих гимнов нелегка для перевода, но что касается их богословского содержания, то на нем были вскормлены поколения православных христиан, говоривших на различных языках. Темой этих гимнов является опять-таки несколько «приглушенный» триумф над смертью. Вот Христос, обращающийся к Своей Матери:

Не рыдай мене, Мати, зрящи во гробе,
Егоже во чреве без Семене зачала еси Сына:
возстану бо и прославлюся,
и вознесу со славою непрестанно, яко Бог,
верою и любовию Тя величающая.

Еще один мотив снова и снова встречается нам в этих гимнах — сошествие Христа во ад. Это не просто символический образ: утверждается, что Христос разделит общую судьбу падшего человечества, чтобы своим присутствием там вернуть его к жизни. Мы не должны забывать также, что как в Писании, так и в греческой патристике ад и смерть персонифицируются, например: *смерть царствовала от Адама до Моисея* (Рим. 5:14). Иными словами, здесь перед нами просто другое обозначение самого Сатаны, «узурпатора», «человекоубийцы искони» — того, кто держит в плену весь космос. В стихирах Великой субботы персонифицированный ад говорит:

Днесь ад стена вопиет:
разрушися моя власть,
приях Мертваго яко единого от умерших:
Сего бо держати отнюд не могу,
но погубляю с Ним, имиже царствовах:
аз имех мертвецы от века, но Сей всех воздвизает.
Слава, Господи, Кресту Твоему и Воскресению Твоему.

Днесь ад стена вопиет:
пожерта моя бысть держава,
Пастырь распялся и Адама воскреси.
Имиже царствовах, лишихся,
и яже пожрох возможий, всех изблевах:
истощи гробы Распныйся, изнемогает смертная держава.
Слава, Господи, Кресту Твоему и Воскресению Твоему.

Гроб Христов — это причина смятения и скорби для сил зла и смерти, а не для освобожденного человечества. Напротив, для нас это исполнение нового творения через Воскресение. Но если это так, то мы можем провести параллель между Великой субботой и «седьмым днем творения», когда Бог почил в удовлетворении от дел Своих.

Днешний день тайно великий Моисей прообразоваше, глаголя:
и благослови Бог день седьмой:
сия бо есть благословенная суббота,
сей есть упокоения день, в оньже почи от всех дел Своих
Единородный Сын Божий,
смотрением, еже на смерть, плотию субботствовал:
и во еже бе, паки возвращаеся воскресением,
дарова нам живот вечный,
яко Един Благ и Человеколюбец.

Обратимся теперь к третьему характернейшему элементу утрени Великой субботы. В существующей ныне практике она включает в себя шествие с Плащаницей вокруг храма. Это шествие символически включает весь космос в таинство смерти и воскресения Христа, ибо в таинстве этом нам раскрываются не личные, индивидуальные переживания отдельных верующих, а преображение всего творения.

Когда шествие возвращается на средину храма, победа над смертью отмечается чтением пророка Иезекииля (Иез. 37:1–14: видение поля, усеянного сухими костями). Это чтение, по крайней мере в

некоторых областях, пользуется большой известностью и совершается весьма торжественно.

Следующие два чтения из Нового Завета сопровождаются выражениями надежды и радости, взятыми из Ветхого Завета. Прокимен «Воскресни, Господи Боже мой, да вознесется рука Твоя, не забуди убогих Твоих до конца» (Пс. 9:33) оживляет настроения ожидания. Чтение из Послания к Галатам указывает на воскресение: *Малая закваска заквашивает все тесто* (Гал. 5:9). Как предвкушение пасхального бдения звучит аллилуйиарий: «Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его» (Пс. 67:2). Евангелие возвращает нас ко Гробу Христову: *солдаты пошли и поставили у гроба стражу, и приложили к камню печать* (Мф. 27:66).

Вечером Великой субботы начинается пасхальное бдение. Однако же первая и важнейшая составная часть этого бдения — вечерня с крещальной литургией свт. Василия Великого — чаще всего совершается в субботу утром. В ранней Церкви Великая суббота была именно тем днем, когда катехумены принимали крещение — новое рождение во Христе.

Заключение: осуществленная эсхатология

В начале статьи мы отмечали, что в греческой святоотеческой литературе именно смертность и смерть в большей степени, чем наследственный первородный грех, являются существенной приметой реальности падшего мира. Поэтому смерть Христа рассматривается уже не столько, как это стало принято на Западе, в контексте разрешения тяжбы или восстановления мира между тяжущимися сторонами и не как удовлетворение Божественному правосудию. Искушение — это, скорее, исполненное драматизма и напряжения вторжение Бога туда, где Сатана утвердил свою власть. И Сатана гибнет, ибо не может иметь пленником своим Самого Бога. Святитель Григорий Нисский, один из великих каппадокийских отцов IV столетия, использовал, описывая Искушение, образ удочки: Сатана «проглотил» то, что представлялось ему не более, чем одним из беспомощных человеческих существ, и «попался на крючок» неодолимого присутствия Самого Бога. Та же мысль проглядывает и в слове на Святую Пасху, приписываемом свт. Иоанну Златоусту, ставшем неотъемлемой частью пасхального бдения:

Православное богослужение вполне передает и трагизм, и безобразие, и унижение смерти Христовой: суд над Ним, предательство, человеческую слабость. Но оно не принимает искусственного и «сентиментального» контраста между Великой пятницей и Пасхой. Именно в момент смерти Христа признается Его окончательная победа над смертью. Вот почему трагизм *каждой* человеческой смерти может быть преодолен тем, что Христос разделяет эту участь в Великую субботу.

Падшее состояние человека делает для него неизбежной борьбу за временное и ограниченное выживание. И борьба эта столь же неизбежно ведется за счет ближнего, слабого, за счет самой природы, которая, будучи сотворена Богом, заслуживала бы лучшего использования. Человек не может не быть озабочен едой, одеждой, своим здоровьем, своей физической безопасностью, даже если эта его озабоченность вредит другим, даже если он понимает, что его выживание может быть лишь временным. А Воскресение Иисуса Христа — событие, свершившееся во времени, — дает христианам их основную, решающую надежду.

Как же можно не заботиться для души своей, что нам есть, и что пить, и во что одеваться (см.: Мф. 6:25)? Возможно ли для человека жить как полевые лилии (см.: Мф. 6:28)? Не является ли Нагорная проповедь всего лишь нереалистичным сентиментализмом? Конечно, является, если не рассматривать ее в контексте *этики воскресения*. Во Христе побеждена смерть, а вместе с ней исчезли и основания для страха, для постоянной борьбы за выживание. Уничтожен закон падшего мира, который был основан на самозащите, самоутверждении, на претензиях к другим. Новый Завет категорически утверждает, что «блаженнее давать, нежели принимать», не оговаривая никаких условий.

Великая суббота есть провозглашение «осуществленной эсхатологии». Человеческой свободе, вере, человеческому опыту сделались доступными тот конец, та цель творения, где *смерти не будет уже* (Откр. 21:4). Начался Переход, началось Избавление, началась Пасха!

The Time of Holy Saturday

Опубл. в: Orthodox Synthesis: The Unity of Theological Thought / ed. J. J. Allen. Crestwood, NY: SVS Press, 1981. P. 51–63.

Впервые на рус. яз. в: ЖМП. 1992. № 4. С. 33–37 (перевод авторизован; статья напечатана с учетом авторской правки 1991 г.).

Также опубл. в: «Благословенная суббота»: (Богословское осмысление Великой субботы). М.:

Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 2001. С. 17–32.

Публикуется по тексту ЖМП с небольшими уточнениями.

О ЛИТУРГИЧЕСКОМ ВОСПРИЯТИИ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Воспринимать реальность можно по-разному. Физикам, математикам, поэтам или музыкантам присущи разные формы восприятия, которые часто кажутся противоречащими одна другой и даже несовместимыми. Представители различных методов обыкновенно друг друга не понимают и нередко утверждают, что именно их метод единственно правильный, а к иным формам восприятия относятся скептически. Особенно часто это происходит в нашем современном обществе, где неизбежность специализации приводит к такой фрагментации восприятия — обычно во имя псевдонаучных идеологий, — что она оборачивается слепотой и беспомощностью.

Подлинное *восприятие* реальности покоится на целостности знания. Это не означает, что математик обязательно должен быть также и поэтом, а физик — музыкантом. Всякая форма восприятия должна быть верна себе и последовательна в своей собственной методологии. Но конечный результат, если он представляет собою результат *действительного* восприятия, может — и даже должен — совпадать с достижениями других методов и подходов. Альберт Эйнштейн сформулировал теорию относительности с помощью своей методологии, но обоснованное им представление о времени и пространстве выражалось и до него — художниками, поэтами и богословами.

Познание истинной реальности осуществляется там, где разные формы восприятия сходятся воедино. Именно на этом уровне формируется подлинная человеческая культура, исключая только те формы восприятия, которые лишены истинности и основываются на иллюзиях или чистом воображении.

Как точная наука, так и христианское мировоззрение отцов Церкви с равной настойчивостью предостерегают от иллюзий. Для ученого нет истины там, где нет научного доказательства. Для богослова Бог вездесущ: Его нет лишь в том, что иллюзорно.

* * *

В начале XX столетия была «открыта» особая форма восприятия реальности: язык византийского и древнерусского искусства, язык иконописи. Сделала это «открытие» интеллигенция, тогда как само выражение христианской веры с помощью красок, образов и целых иконографических композиций восходит, конечно, к истокам христианского искусства [\[160\]](#).

В качестве примера вспомним хорошо известную искусствоведам черту этого своеобразного иконографического языка, т. н. «обратную перспективу» [\[161\]](#). Христос, Богоматерь, святые, представленные на иконах в том или ином соотношении с различными предметами (седалищами, подножиями и пр.), изображаются не в нормальной для зрителя перспективе, а в обратной, т. е. не так, как их видел бы в обычной жизни зритель, а так, как они сами видят мир обращающегося к ним в молитве христианина и как соотносится он с миром небесным, где пребывают они. Изображение пространства используется, таким образом, для выражения самого существа православного учения об иконопочитании, которое мы находим изложенным с особой ясностью в трудах «второго поколения» защитников икон VIII–IX вв., особенно у прп. Феодора Студита [\[162\]](#): поклонение образу есть встреча с личностью («ипостасью») изображаемого, предполагающая его личное присутствие в образе, его связь с окружающей его реальностью и его ответ на молитву поклонника.

Но если восприятие пространства, предполагаемое «обратной перспективой», выражает надмирность

— или «эсхатологичность» — образа, то наряду с ним может использоваться также и восприятие пространства в нормальной перспективе. Это происходит в литургическом действии, где пространственные отношения определяются не только самим обрядом, т. е. движениями священнослужителей и народа, но и первоначальным развитием церковной архитектуры и росписи.

Форма базилики, ставшей почти универсальной моделью храма, как только церковь получила свободу в Римской империи, не входила в число принятых тогда форм сакральной архитектуры. Языческий храм не был базиликой, поскольку служил хранилищем статуи бога, которому индивидуально приносили жертвы священники и верующие. Христианский же храм был местом *собрани*я («экклесии»)[163], ибо Евхаристия — основной акт христианского «общего дела» («литургии») — предполагала собрание всех членов каждой местной церковной общины. Этой цели лучше всего соответствовали базиликальные здания, служившие местом больших собраний, судебных заседаний и императорских аудиенций, во время которых главное, председательствующее лицо собрания восседало на особом возвышении в апсиде. Но в христианском храме апсида получила «эсхатологическое» значение, ибо в церкви Царь и Судия есть сам «Грядущий» или ожидаемый Христос (например, см.: Откр. 22:7; etc.). Именно Его пришествие и стало изображаться в разных формах на своде апсиды — либо в виде образа самого Грядущего Христа, либо в виде таких символов Его Явления, как Этимасия («престол уготованный»), еще не занятый Им трон.

Однако собрание народа Божьего «во Христе» не ограничивается состоянием ожидания. Оно предвосхищает второе пришествие Грядущего, совершая евхаристическую трапезу, *дондеже приидет* (1 Кор. 11:26; ср. ссылки на Второе пришествие Христа во всех евангельских рассказах о Тайной вечере: Мф. 26:29; Мк. 14:25; Лк. 22:18). Можно сказать, что как в древнейших евхаристических чинах, так и в позднейших их формах приготовление, а затем и совершение Трапезы носит эсхатологический характер. Приготовление выражается, в частности, в двух торжественных *входах*, которые предваряют чтение Писания и саму Евхаристию (ныне «малый» и «великий» входы) и представляют собой процессии духовенства (и народа), направляющиеся от главного входа в храм к апсиде, *в сретение* Жениху (Мф. 25:6). Архитектура древних базилик создает все необходимые условия для этих «входов» и этой «встречи» и подчеркивает их значение.

Разумеется, этот раннехристианский опыт использования пространства сохраняет свою основополагающую роль и в дальнейшем развитии церковной архитектуры, хотя — как это часто подчеркивается историками богослужения — в Византии начиная с VI–VII вв. понятия «ожидания» и «встречи» стали постепенно заслоняться созерцанием Небесного Царства, неизменность которого воспринимается, так сказать, в вертикальном срезе, что привело к центрической и более статической организации архитектурных форм (купол с образом Христа Вседержителя). Такой подход к литургическому действию прекрасно выражен неизвестным автором конца V — начала VI в., вошедшим в историю под псевдонимом Дионисия Ареопагита:

В более позднюю эпоху становление высокого сплошного иконостаса, наглухо отделяющего алтарь от кафоликона храма, еще более ослабило динамическую устремленность к Грядущему, которая была столь характерна для апсид древних базилик, и способствовало развитию более личного, «исихастского» благочестия, созвучного малым по размерам и массивным по структуре церквям поздней Византии и Московской Руси.

* * *

Но подобные изменения в области восприятия пространства не меняли основного смысла литургического действия, хотя этот смысл порой становился менее очевидным, а подчас получал символические истолкования, не лишенные произвола. Крайний литургический консерватизм

православного Востока, как правило, не допускал изменения самих литургических *текстов* — даже тогда, когда внешние формы богослужения существенно менялись [\[165\]](#). Так, основной текст таинства Крещения и евхаристические молитвы, приписываемые свт. Василию Великому и свт. Иоанну Златоусту, практически не изменились на протяжении всей византийской эпохи. Не изменилось и основное богословие, выраженное как в структуре богослужения, так и в византийской гимнографии классического периода (VIII–IX вв.).

В настоящем очерке мне хотелось бы обратить внимание читателей на *восприятие времени*, получившее свое выражение в богослужении трех последних «Великих дней» Страстной седмицы. Я постараюсь показать, что это восприятие в некоторых отношениях соответствует упомянутому выше феномену «обратной перспективы». Кроме того, эстетическая и поэтическая образность византийской гимнографии доступна, я думаю, даже неверующему человеку. Снисходительное отношение многих западных историков к достижениям византийской литературы может объясняться только их невосприимчивостью, своего рода исторической «закрытостью» к религиозному и богословскому гению православной Византии.

* * *

Согласно Евангелиям, Христос умер на кресте в пятницу, «в часу девятом» Сер.: Мф. 27:45–50; Мк. 15:33–37; Лк. 23:44–46), т. е. в три часа пополудни. А пустой гроб был обнаружен Марией Магдалиной и другими женщинами, последовательницами Иисуса, на заре следующего за субботой дня (см.: Мф. 28:1; Мк. 16:1; Лк. 24:1; Ин. 20:1). В евангельских текстах и в гимнографии эти моменты подчеркиваются как вполне исторические, хронологически точно установленные. Церковь всегда отвергала «докетов», т. е. тех, кто полагал, что смерть Христа была только «кажущейся» (от *греч.* δοκέω — казаться). В то же время христианская вера предполагает, что *субъектом* страдания, смерти и воскресения был Сам предвечный Сын Божий, а не отдельный «иносубъект» Иисус, тварный человек, сын Марии, как думали несториане. Церковное («никийское») исповедание веры утверждает единство субъекта: отглагольные определения «страдавший», «погребенный» и «воскресший» относятся к одному подлежащему — «Сыну Божию, единосущному Отцу». Это предполагает и утверждает совершенно парадоксальный факт: Бог, бессмертный и вечный по своей божественной природе, умирает на кресте по Своей же, воспринятой Им, человеческой природе. Но соединились во Христе две природы, божественная и человеческая, а не два субъекта: умереть может именно *кто–то*, а не что–то, и на Голгофе этим «кто–то» был Сын Божий. Именно в этом и раскрывается тайна Бога: по Евангелиям, Он — не надмирное существо или идея, а Личность, которая так «возлюбила» мир, что отождествила Себя с человеком в самом глубоком его унижении и смерти. Это единство *личности Христа* прекрасно выражено в пасхальном тропаре (в обычном славянском переводе) :

Во гробе — плотски,
Во аде же — с душою, яко Бог,
В рай же — с разбойником,
И на Престоле был еси со Отцем и Духом,
Вся исполняяй, Неописанный [\[166\]](#).

В процессе христологических споров, продолжавшихся четыре столетия (V–VIII вв.), была выработана концептуальная схема «ипостасного» (т. е. личного) единения двух природ и двух волей во Христе. Литургическое предание также усвоило язык этих понятий, благодаря чему не только философы, но и народ, община верующих, был посвящен в православную христологию. Это происходило в литургической «мистерии», где в утверждении истины спасения «во Христе» сочетаются и время, и пространство, и поэтическая выразительность, поскольку обычные, обиходные категории времени, пространства и

человеческих понятий не могут адекватно выражать истины смерти Бессмертного, временности Вечного, телесности Бестелесного и присутствия Грядущего...

На поверхности вещей предпасхальные и пасхальные дни можно рассматривать как «воспоминание» прошлых событий. В пятницу Христос был распят, и к вечеру его погребли. В субботу Он лежал во гробе, и Его оплакивали, а в воскресенье Он воскрес. Однако литургическая структура этих дней отнюдь не так проста: она отображает и прошлое, и будущее, и вечное.

Остановимся на вечерне Великой пятницы. Она совершается точно в час Голгофы и начинается с исторического воспоминания трагедии предательства, отступничества, измены, лицемерного суда, демагогии властей, сознательного поругания и крестной смерти. Читаются выдержки из ветхозаветных пророчеств о страждущем Мессии (*...видехом его, и не имяше вида, ни доброты. Но вид его безчестен, умален паче всех сынов человеческих... озлоблен бысть* (т. е. «стал жертвой зла». — И. М.), *не отверзает уст своих: яко овча на заколение ведется... Во смирении его суд его взятся...* — Ис. 53:2–8), Первое послание к Коринфянам апостола Павла (*...иудее знамения просят, и эллини премудрости ищут: мы же проповедуем Христа распята* — 1 Кор. 1:22–23) и сводный рассказ о Голгофе по четырем евангелистам. Но сразу же по окончании чтений звучит весть о победе и радости: даже Иосиф Аримафейский, погребавший Христа, «радуется» («Аримафей <...> подвизашеся сердцем и устнами Тело нетленное Твое облобызати. Обаче одержим страхом, радуясь вопияше Ти: слава снисхождению Твоему, Человеколюбие»). Радуетеся и «Адам», т. е. все человечество:

Егда во гробе нове за всех положился еси, Избавителю всех,
ад всесмехливый видев Тя ужасеся,
верей сокрушишася, сломишася врата, гробы отверзошася, мертвии
востаха.
Тогда Адам благодарственно радуясь вопияше Тебе: слава
снисхождению Твоему, Человеколюбче.

Егда во гробе плотски хотя (т. е. «во плоти вольно». — И. М.)
заключился еси,
Иже естеством Божества пребываяй неописанный и неопределенный,
смерти заключил еси сокровища и адова вся истощил еси, Христе,
царствия:
тогда и субботу сию божественную благословения и славы,
и Твоя светлости сподобил еси.

Торжественное и радостное заключение вечерни Великой пятницы — которое служит уже и началом Субботы, так как литургический день начинается с вечера, — показывает, что литургический смысл дня не исчерпывается изобразительным воспоминанием Голгофы. Правда, такой «изобразительно–воспоминательный характер» службы подчеркивается в современной практике т. н. «выносом плащаницы» (у греков «плащаница» называется «надгробием» — *ἐπιτάφιον*), но эта практика, впоследствии ставшая столь популярной, в византийском Уставе («Типиконе») вообще не упоминается. Она восходит к XV–XVI вв. и первоначально сводилась к выносу — для общего поклонения — «антиминса» или «воздуха», т. е. престольных покровов, в соответствии с символическим значением престола как образа гроба Спасителя [167]. Со временем для усиления торжественности и наглядности этого обряда на престол стали возлагать особую «плащаницу» с изображением мертвого Христа, плачущей Богородицы и учеников, иконографическая схема которого близка к распространенной в ту же эпоху итальянской *Pietà*. Но важно и то обстоятельство, что погребальный «вынос плащаницы» совершается при пении тропарей (с замечательным т. н. «болгарским» напевом), упоминающих не только «благообразного» Иосифа Аримафейского, совершившего погребение Христа, но также и торжество Воскресения:

Мироносицам женам при гробе представ, ангел вопияше: мира (т. е. ароматные вещества. — И. М.) мертвым суть прилична, Христос же нетления явился чужды [\[168\]](#).

Смерть Христа не просто «представляется» или «вспоминается». Для Церкви эта смерть означает *явление самого Бога*, как Он есть. Ибо *Бог есть любовь* (1 Ин. 4:8), и посему становится видим и осязаем именно тогда, когда Он проявляет эту любовь в ее конечном совершенстве, отдавая Себя в жертву на Голгофе. На кресте Он воистину Бог, как бесконечная любовь, и воистину человек, умирающий нашей человеческой смертью. В этом и состоит смысл изображаемого на иконах «сошествия во ад» (т. е. в *шеол*, место пребывания мертвых по ветхозаветной традиции), после которого «мертвый ни один во гробе». Это событие, происшедшее во времени, является также и надвременной, вечной победой — и не только потому, что Бог вечен в Своем существе, но и потому, что оно предвосхищает конец истории, когда *будет Бог все во всем* (1 Кор. 15:28).

Следовательно, подобно тому, как «обратная перспектива» преобразует пространство, не упраздняя его, так и «философия времени», раскрывающаяся в богослужебном обряде, не соответствует прямому хронологическому порядку событий, а выражает их вечный смысл, сопрягая прошлое и будущее.

В этом же ключе составлены и все последования утрени Великой субботы. Хотя в современном народном обиходе эта служба называется «погребением», в ней звучит все то же предвосхищение победы над смертью. Так называемые «похвалы» (припевы к каждому стиху 118-го псалма) были составлены неизвестным греческим гимнографом поздней, поствизантийской эпохи:

Жизнь во гробе положился еси, Христе,
и ангельская воинства ужахася,
снисхождение славяще Твое.

Животе, како умираеши?
Како и во гробе обитаеши?
Смерти же царство разрушаеши,
и от ада мертвыя возставляеши?

Во гробе нове положился еси, Христе,
и естество человеческое обновил еси,
воскрес боголепно из мертвых.

К концу «похвал» ритм ускоряется как бы от нетерпения в ожидании воскресения:

Востани, Щедре,
от пропастей адских возставляя нас.

Воскресни, Жизнодавче,
рождшая Тя Мати,
слезы точаще, глаголет.

Мир Церкви,
людem Твоим спасение
даруй востанием Твоим [\[169\]](#).

Пение «похвал» завершается торжественным провозглашением воскресения в т. н. «непорочных», а вся утренняя в целом кончается в том же торжественном тоне чтением — после крестного хода —

знаменитого текста из пророка Иезекииля об оживлении сухих костей всего «дома Израилева» (см.: Иез. 37:1–14).

Вечерня Великой субботы, соединенная с литургией свт. Василия Великого, представляет собой древнюю пасхальную *vigilia* (бдение) с крещением оглашенных, а пасхальная заутреня — это уже начало «пира веры», литургически продолжающегося всю «светлую седмицу», как предвосхищение вечного Царства.

* * *

Цель настоящих заметок отнюдь не в том, чтобы дать объяснение византийской пасхальной литургической традиции, а в том, чтобы напомнить о специфике литургического «языка», так же предполагающего особую «философию времени», как древнее христианское искусство опиралось на весьма своеобразные принципы изображения пространства.

Как церковная архитектура, так и христианское изобразительное искусство не имеют иной цели, кроме обрамления литургического действия. Христианское богослужение отражает, с одной стороны, историческую, временную основу христианской веры и носит «изобразительный» характер. Но, с другой стороны, оно являет нам и «эсхатологию» — конечную цель этих исторических событий, грядущее и вечное Царство Божие. И при этом оно утверждает также тот факт, что грядущее и вечное предвосхищается и уже реально переживается в самом литургическом действии (особенно в Евхаристии) и обрамляющих его архитектурных и художественных формах.

Я уже упомянул о том, что литургические *тексты* изменялись в значительно меньшей степени, чем искусство, архитектура и музыка. Так, начиная с XVI (а в некоторых отношениях уже с VII) в., связь между формами церковного искусства и литургическим языком нередко стала теряться. Но историкам искусства, стремящимся понять первоначальные и нормативные черты изучаемых ими явлений, полезно обращаться к литургическому преданию.

О литургическом восприятии пространства и времени

Выступление на XVIII Международном конгрессе византинистов. Вероятно, это последний текст, подготовленный к печати самим о. Иоанном: по свидетельству редакторов итогового сборника материалов конгресса, он работал над ним в мае–июне 1992 г.

Опубл. в: Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византинистов (Москва, 8–15 августа 1991 г.) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа / под ред. К. К. Акентьева. СПб.: Византинороссика, 1995. С. 1–10. Переизд. в: Свидетель Истины. С. 114–122.

Публикуется по этому изданию с уточнениями.

ХРИСТОС КАК СПАСИТЕЛЬ В УЧЕНИИ ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ

Все три синоптических Евангелия повествуют о том, как на пути в Кесарию Филиппову Иисус, за несколько дней до того, как в Иерусалиме должно было завершиться Его мессианское служение, задает Своим ученикам вопрос, кем они Его исповедуют: *а вы за кого почитаете Меня?* Ответ дает Петр, сказавший, что Иисус — «Мессия» (ο χριστός) (см.: Мк. 8:29; Лк. 9:20), или *Сын Бога Живаго* (Мф. 16:16). Ответ Петра различными богословскими школами интерпретировался по-разному, но все были согласны, что в нем заключается весь смысл христианского опыта. Ведь все, что Христос говорил или делал, происходило в силу Его мессианского служения; конечный смысл всего, что Он пережил на Кресте, всего, чем была конкретная реальность Его Воскресения, зависел от того, Кем Он был. И смысл этот был бы одним, если бы Он был Илией, Иеремией или одним из пророков (см.: Мф. 16:14), или ангелом (как это понималось в иудейской эсхатологической мысли), или бесстрастным явлением божества (по учению гностиков), или же усыновленным Богом тварным существом (по утверждению Павла Самосатского), или одним из множества тварных «умов», не претерпевшим падения (согласно Оригену), — и совершенно иным, если бы в Его лице люди все-таки встретили Самого Яхве, слыша имя Которого правочерные иудеи падали ниц (см.: Ин. 18:6).

Все догматические споры в истории христианства можно в какой-то мере свести к спору о том, Кто же есть Христос. Различные христологические положения блестяще формулировались и с жаром отстаивались на протяжении всего периода между апостольскими временами и Высоким Средневековьем. Однако основным духовным источником, оказавшим решающее влияние на исторические судьбы католического и православного предания, стала христология двух выдающихся епископов Александрии Египетской — святителей Афанасия и Кирилла.

Деятельность свт. Афанасия († 373) достаточно хорошо известна. Он выступал в защиту Никейской веры (325), которая твердо возвещала божественность Христа. Никейская вера восторжествовала почти исключительно его усилиями, и эта победа была не только догматической, но и духовной. Святитель Афанасий говорил о том, что быть и почитаться Спасителем может только Сам Бог. Утверждение, что Христос есть Бог, равный (или «единосущный») Отцу, не было абстракцией или только богословским положением; оно указывало на бедственность падшего, «смертного» человечества, которое не могло ни спасти себя, ни быть спасенным иным «творением», и на истинную природу Бога, Который, будучи любовью, Сам совершил спасение мира, а не действовал через тварных посредников или через Свое всемогущее, но механическое «да будет» (*fiat*). По мысли свт. Афанасия, спасение — это восстановление непосредственной общности и общения между Богом и человечеством, так как нечто меньшее, чем эта общность, могло бы подразумевать ограниченность божественной любви. Отсюда — его знаменитое определение спасения как «обожения» (θεώσις), ставшее впоследствии нормативным для греческой святоотеческой мысли.

Утверждение божественности Христа, сформулированное в Никейском Символе веры и в творениях свт. Афанасия, неизбежно привело к возникновению вопроса об историческом Иисусе как человеке. Проблема породила длительные споры, расколы и поиски соответствующих определений на Вселенских соборах — Эфесском, Халкидонском, II и III Константинопольских и II Никейском. Результатом стало принятие общего для Востока и Запада христологического догмата, хотя в духовном понимании реальности «жизни во Христе» между Западом и Востоком остались различия. В центре этих споров стояла фигура свт. Кирилла Александрийского и его учение.

Кирилл Александрийский: Христос Эммануил

Еще до того, как свт. Кирилл Александрийский вступил в ожесточенную полемику с Несторием (428–431), основные интуиции понимания тайны Христа уже присутствовали в его спокойных и отнюдь не полемических по тону экзегетических сочинениях — в частности, в «Толковании на Евангелие от Иоанна» и в комментариях к другим книгам Нового Завета. В этих сочинениях свт. Кирилл по преимуществу стремился не к тому, чтобы представить читателям рациональную схему Боговоплощения, а к тому, чтобы выразить ее керигматический смысл: только Бог, *единый имеющий бессмертие* (1 Тим. 6:16), может спасти от тления и смерти. Такова была и основная мысль свт. Афанасия (высказанная в его знаменитом раннем трактате «О Воплощении Бога–Слова»), которую он отстаивал и в ходе полемики с Арием: спасти может только Бог. Вслед за Афанасием свт. Кирилл, вступив в спор, сказал, перефразируя строки из пророка Исаии (см.: Ис. 63:9), что

<...> не старец и не ангел, но Сам Господь спас нас, не чуждой смертью и не посредством обычного человека, но Своей Собственной кровью^[170].

Убеждение, что Бог — совершитель спасения, выражается также в многократном употреблении имени *Эммануил* (что в переводе означает с *нами Бог* — Мф. 1:23) по отношению ко Христу — в частности, в знаменитых двенадцати анафематизмах свт. Кирилла, содержащихся в его третьем послании к Несторию^[171]. Как и его предшественник Афанасий, Кирилл мог помыслить божественную любовь, явленную в Боговоплощении, совершенной только при том условии, что она была действием Бога, *Самого Себя отдающего. Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного* (Ин. 3:16). Такое понимание подразумевало, что в человеческой реальности Иисуса из Назарета лично присутствовал Сам Бог.

Направление христологии, возникшее в Антиохии благодаря Феодору Мопсуэстийскому и открыто проповедовавшееся Несторием, исходило из опасения, как бы человечество Иисуса не было полностью проигнорировано поборниками идеи «обожения». Вот почему полемика с Несторием, начатая Кириллом столь энергично и настойчиво, была сконцентрирована на двух наиболее человеческих моментах евангельского повествования об Иисусе: на Его рождении от Марии и на Его крестной смерти. Хотя Кирилл всегда признавал, что оба события относятся к домостроительству именно воплощенного Бога–Слова (поскольку вечный по природе Бог не мог ни родиться, ни умереть в истории), он считал, что спасение мира не совершилось бы, если бы Тот, кто родился от Девы и пострадал на Кресте «плотию», не был лично Сыном Божиим.

Духовный опыт, аккумулированный в Кирилловой христологии, основывается на двух основных интуициях. 1. Бог в поисках падшего человечества (см. притчу о «заблудшей овце») не останавливается на полпути, но идет именно туда, где это падшее человечество пребывает — в саму смерть. 2. Сын Божий воспринимает не идеальное, совершенное человечество, но ту человеческую природу, что отягощена всеми последствиями грехопадения — в частности, смертностью и тленностью. Если не считать самого греха — личного акта восстания против Бога, которому Христос, будучи Богом, остался абсолютно чужд, Он воспринял все несовершенство падшей природы, в том числе страдание и смерть.

В ходе ожесточенных догматических споров V–VI вв. христология свт. Кирилла подвергалась нападкам с двух сторон^[172]. Во-первых, со стороны школы Феодора Мопсуэстийского, впоследствии осужденной в лице архиепископа Константинопольского Нестория, которая не только проявила вполне оправданное беспокойство о том, как бы не забылось полное и свободное человечество Христа, но еще и предприняла попытку рационализировать тайну (Как мог вечный Сын «быть рожденным»? Как мог бесстрастный Бог

«страдать и умереть?»). Эта школа абсолютизировала категорию божественной неизменности (ἀτρεψία), заимствованную из платонической философии; она исключала саму возможность утверждать реальность рождения Бога во времени или смерти Сына Божия на Голгофе. Во-вторых, Кириллово видение Иисуса Христа оспаривалось теми, кто истолковывал его в духе Аполлинария, епископа Лаодикийского, который, также основываясь на платонизме, что Христос — это Бог с человеческим телом, но без человеческой души: и в самом деле, зачем Ему было нужно еще какое-то духовное средоточие помимо божественного Логоса? Но был ли Он в таком случае действительно человеком, если не обладал собственно человеческой духовной идентичностью? Учение Юлиана Галикарнасского, еще более изощренное, чем аполлинаризм, утверждало, что, коль скоро смерть пришла *грехом* (Рим. 5:12), то безгрешное человечество Христа не могло быть поражено тлением (φθора) и смертностью. Из этого следовало, что человечество в Иисусе было совершенным, нетленным человечеством — в том смысле, что оно не было полностью таким, как наша падшая природа, и потому смерть Его не была такой, как наша [\[173\]](#).

Нет сомнений, что используемая Кириллом терминология была двусмысленной (как, например, его формула *единая природа Бога–Слова воплощенная*, которую он, сам того не зная, заимствовал у Аполлинария), но отвержение им несторианства было обусловлено не каким-то «антропологическим минимализмом» (и потому данное выражение Георгия Флоровского, пожалуй, следует считать некорректным), а, напротив, убежденностью в том, что предназначение человека состоит в общении с Богом, — т. е. крайне максималистским взглядом на человечество. Несторианство же, напротив, упорствовало в рационалистическом толковании несовместимости божественного и человеческого: личность Христа, в которой произошла встреча божества и человечества, была для несториан лишь внешним соприкосновением двух взаимно непроницаемых сущностей. Согласно учению Нестория, человеческая природа Христа не только сохраняла свою тождественность, но и оставалась автономной. Рождение и смерть Христа были только человеческими. Дева Мария стала матерью Иисуса, но не Бога. Смерть претерпел Иисус — «Сын Человеческий», но не «Сын Божий». Кирилл отвергал именно этот дуализм, подразумевавший иную антропологию. С другой стороны, если бы он склонился к учению, сходному с доктринами Аполлинария или Юлиана, он потерял бы логическую последовательность. Именно потому, что Христос воспринял всю полноту человеческого бытия — в том падшем состоянии, от которого его требовалось спасти, — божественный Логос должен был претерпеть страдания и смерть. Для того чтобы привести падшее человечество к нетлению через воскресение, Он прежде сошел туда, где в действительности оно пребывало — *в ров преисподний* (Пс. 87:7), а перед смертью возопил: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27:46). Этот момент был воистину «смертью Бога»: восприятие Самим Богом — в предельном акте любви — человеческой природы в ее состоянии отлученности от «естественного» общения с Богом. Поэтому в учении Кирилла человечество Христа не было ни умалено, ни ограничено: это было человечество в его конкретном падшем состоянии.

Очевидно, что некоторые аспекты христологии свт. Кирилла требовали большей ясности. Халкидонский собор провозгласил учение о различии двух природ во Христе и учение об *ипостасном* (а не «природном») соединении двух природ. Но он никоим образом не опровергал позицию Кирилла: собор лишь попытался ответить на обоснованные опасения антиохийцев, подозревавших Кирилла в ереси Аполлинария. Халкидонское вероопределение признало за Девой Марией титул Θεοτόκος (Богородица). Более того, после некоторых колебаний второй половины V в. Православная Церковь на V Вселенском соборе (553) подтвердила, что критерий истинности христологического учения содержится *как* в творениях Кирилла, *так и* в определении Халкидонского собора.

Итак, христология Кирилла подразумевала, что божество и человечество совместимы, а также что собственное человечество Христа, несмотря на то, что было воспринято со всеми последствиями грехопадения, обожилось через Крест и Воскресение и тем самым открыло творению путь к его истинному

предназначению в соответствии с божественным Первообразом. Христос был Новым Адамом, ибо в Нем человечество и божество соединились вновь.

Христологические определения Эфесского, Халкидонского и II Константинопольского соборов, равно как и догмат III Константинопольского собора о двух волях во Христе, стали частью общего Предания восточного и западного христианства. Однако Запад сохранял некоторую нерасположенность к учению об «обожении». Сопrotивление решениям собора 553 г. и папам, принимавшим эти решения, продолжалось до VII в. Да и позднее более аналитический и более рациональный подход к утверждению человечества Иисуса — в чем-то сходный с антиохийской традицией Феодора Мопсуэстийского — продолжал господствовать в западной христологической мысли. Запад был склонен понимать искупление и спасение скорее как «примирение» с Богом, а не как восстановление «общения» с Ним. Теория Ансельма Кентерберийского об искуплении как «удовлетворении» стала итогом этого направления мысли^[174].

На уровне благочестия и духовности образ страдающего Иисуса, «уплачивающего» цену за наши грехи, на Западе начал вытеснять византийское видение воплощенного Логоса, торжествующего над смертью и Своей победой сделавшего воскресение доступным для нас в теле Его Церкви — как предвосхищение того, что будет в конце времен.

«Совершенный Бог и Совершенный Человек»

Несмотря на то, что святители Афанасий и Кирилл, отстаивая божественность Христа и единство Его бытия, создали основу христианской духовности, их имена и учение по-прежнему вызывали споры даже после их кончины. Одна из важнейших причин этих ожесточенных богословских споров состояла в том, что ревностные последователи двух великих учителей пытались заморозить их учение в словесных формулах. Формулы эти воспринимались буквально и вне контекста духовного опыта кафолической традиции и богословия самих этих учителей Церкви. Полемика Афанасия концентрировалась вокруг Никейского Символа веры и, в частности, вокруг греческого термина *ὁμοούσιος* (единосущный), употребленного в тексте Символа для того, чтобы выразить общую божественную «сущность», или «субстанцию», Отца и Сына. Но тот же самый термин использовался савеллианами, или модалистами, считавшими «единосущие» несовместимым с откровением Бога как Троицы. Для савеллиан сказать, что Отец и Сын имеют «одну сущность», значило, что Бог не есть три лица, а одна сущность с тремя аспектами, или «модусами», проявления. Таким образом, никейское и Афанасиево определение христианского опыта — истинное в его противостоянии арианству — нуждалось в дальнейшей терминологической и понятийной разработке. Эту задачу взяли на себя отцы-Каппадокийцы, сформулировавшие учение о трех божественных *ипостасях*, т. е. реально отдельных Лицах. Оно не означало отказа от Афанасия, но было основано на более тонком применении греческих философских терминов. Парадоксально, но именно Каппадокийцам, более чем Афанасий сведущим в древней греческой философии, удалось лучше продемонстрировать несовместимость библейского учения о Троице с греческими философскими категориями. Но сделали они это, используя философскую терминологию в качестве инструментария, наделив термины новым смыслом и превратив философию в послушное орудие свидетельства о Христе.

Точно такой же, почти идентичный процесс имел место в V в., после триумфа Кирилла в борьбе с Несторием. Этот процесс связан со знаменитым оросом Халкидонского собора. Христология Кирилла была кериgmатической и одновременно полемической. Евтихий — ревностный подвижник и крайний последователь Кирилла — дал такое толкование единства божества и человечества во Христе, при котором получалось, что Его человечество оказалось в такой степени «обожено», что перестало быть «нашей» человеческой природой. По утверждению Евтихия, Христос, конечно, был «единосущен» Отцу, но не «нам». Его человеческая природа была поглощена Богом. Формально Евтихий был верен Кирилловой христологии, но на деле он лишал ее присущего ей сотериологического содержания: Бог, по мысли Евтихия, не разделил с человеком его судьбу — человеческое рождение, человеческое страдание, самую человеческую смерть — но, оставаясь абсолютным неизменным и трансцендентным, поглотил то самое человеческое своеобразие, которое прежде сотворил. Можно ли после этого называть Его Богом любви?

Халкидонский собор стал ответной реакцией на евтихианство. Но его определение о Христе было весьма сложной формулой, выработанной в ходе длительных дискуссий и имевшей целью удовлетворить различным существовавшим на тот момент терминологическим традициям: александрийской, антиохийской и латинской. Последняя проявилась во властном вмешательстве св. папы Льва Великого, написавшего послание Флавиану Константинопольскому. В этом известном тексте папа, пользуясь терминологией, унаследованной от Тертуллиана и Августина, тщательно и подробно сформулировал положение о целостности обеих природ (*naturae*) во Христе, настаивая одновременно на том, что такая целостность подразумевает полное сохранение свойств каждой из природ. В итоге на Халкидонском соборе был принят орос следующего содержания:

Для удобства читателей в этом знаменитом тексте места, явно восходящие к Кириллу, подчеркнуты, а фразы, вдохновленные антиохийцами и папой Львом, выделены курсивом. Что касается Кирилла, то

особенно заслуживают внимания восемь раз повторяющееся местоимение «тот же самый» (ο αὐτός) — с целью исключить возможность несторианского дуализма между Сыном Божиим и сыном Марии — и именование Девы Марии Богородицей (Θεοτόκος). Следы же влияния антиохийцев и латинской стороны видны в настойчивом упоминании целостности *каждой* из природ, сохраняющих свойственные им качества в рамках единства. Это определение — явно «совместный документ», лишенный уже той прямоты, того керигматического и сотеориологического огня, который был присущ более ранним утверждениям Кирилла. Но он отражает «кафолическое», братское — сегодня мы сказали бы «экуменическое» — стремление предупредить возможные возражения каждой из сторон, участвующих в дискуссии.

Можно ли сказать, что орос Халкидонского собора решил христологическую проблему? Разумеется, нет. Как и все выверенные, умозрительные формулы, решая одни проблемы, орос создал новые. В действительности отцы Халкидонского собора сознавали ограниченность всякого догматического определения — в том числе и своего собственного. Они не только отрицали, что внесли в него что-то новое, и настаивали, что их единственным намерением было следовать святым отцам и пророкам; они также открыто заявляли о невозможности исчерпывающе передать словами смысл тайны. Именно в этом значение знаменитых четырех отрицательных наречий, включенных в определение Собора: «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно».

Несмотря на это превентивное смирение халкидонских отцов, возражения против их терминологии не заставили себя ждать. Действительно, с одной стороны, утверждая, что Христа следует рассматривать «в двух естествах», они использовали слово «естество» в более абстрактном значении, чем это делал свт. Кирилл, для которого термин «естество» означал конкретную реальность и был синонимом ипостаси. С другой стороны, описывая единство как «схождение» в одно Лицо, или ипостась, они недостаточно ясно указали на то, что ипостась эта являлась предсуществующей ипостасью Сына Божия (хотя употребленные ими выражения, восходящие к Кириллу, подразумевали именно такой ход мысли). И, наконец, богословам Халкидонского собора стоило бы большого труда объяснить, каким образом Бог все же оставался Единым Богом, хотя согласно отцам-Каппадокийцам в Нем пребывали три ипостаси и одна природа, в то время как по тексту Халкидонского определения Христос был одной ипостасью, но в двух природах.

Эти терминологические проблемы показывают, что было бы ошибочно считать Халкидонский собор заключительным аккордом в христологических спорах. И дело не только в многочисленной оппозиции, возникшей по отношению к определению собора со стороны крупных христианских общин Востока, которые существуют и по сей день и называются (возможно, не вполне корректно) монофизитами (копты, армяне, эфиопы и сиро-яковиты). Формальная и абстрактная терминология, примененная в тексте, не может претендовать на то, чтобы выполнять какую-либо иную функцию, кроме как определить границы, за которыми начинается заблуждение, и указать верный путь для движения богословской мысли. В опыте обоженного человечества, о котором сказано у Афанасия и Кирилла, подлинная, сотворенная Богом человеческая природа и ее свойства не исчезают, а исполняют свое истинное предназначение, данное в момент сотворения, в новом общении с природой божественной.

Ранее мы видели, что на Западе существовала некоторая традиция истолкования Халкидонского ороса как фактического отказа от Кирилла. На Востоке же, напротив, христианская ортодоксия оставалась вполне определенно кирилловской. Более того, смысл Халкидонского определения в том, что касается «сохранения свойств каждого естества», не всегда полностью признавался на Востоке. Например, многие византийские духовные авторы объясняют такие фразы, как *Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте* (Лк. 2:52), скорее как определенный педагогический подход Христа, а не как действительный переход от неведения к знанию, от детства к зрелости. Для них божественная природа Христа подразумевала собой всеведение, а его человеческая природа была изменена соответственно этому. Но

была ли она в таком случае конкретно тождественной нашей человеческой природе? Это нежелание признавать человеческое неведение во Христе, возможно, имеет эллинистические и евагрианские корни и связано с философией, отождествлявшей «неведение» и «греховность», и потому было обусловлено антропологически, а не христологически. Другие византийские богословы без затруднений допускали человеческое «неведение» во Христе. Их неприятие «афтартодокетизма» также указывает на понимание — согласное как со Священным Писанием, так и с Халкидонским оросом — того, что человечество во Христе было действительно подобно нашему во всем, кроме греха^[176].

В дальнейшем истина полноты человечества во Христе будет обоснована в рамках богословского синтеза прп. Максима Исповедника и его учения о «двух волях», а также в утверждении «изобразимости» Христа в ходе иконоборческих споров. Христологические дискуссии вокруг Халкидонского собора — как и тринитарные споры IV в. — наглядно иллюстрируют ограниченность (фактически признанную самими отцами Церкви), присущую догматическим определениям и прочим умозрительным формулировкам.

Христос и Мария

В 431 г. Эфесский собор, ознаменовавший первую и решающую победу Кирилловой христологии над несторианством, оставил после себя единственное догматическое определение: в церковных молитвах, в проповедях и в богословских сочинениях Мать Иисуса должна именоваться «Богородицей» (Θεοτόκος), или «Матерью Божьей» (Μήτηρ Θεοῦ). Это соборное определение касалось христологии: согласно ему, Иисус Христос — Пред существующий и Вечный Сын Божий, воспринявший человеческую природу (а не просто воспринявший отдельного человеческого индивидуума). Поскольку всякая мать неизбежным образом является матерью кого-то (а не какой-либо «природы») и поскольку этот «кто-то» во Христе был Богом, сама она действительно «Мать Божия».

Христологическое определение Эфесского собора неизбежно привнесло новый немаловажный акцент в христианскую духовность: обновившееся почитание Девы Марии — женщины, через которую совершилось Воплощение, единственной человеческой личности, которая по свободному согласию с величайшим актом божественной любви сделала возможным соединение божества и человечества.

Усвоение титула Θεοτόκος по отношению к Деве Марии стало единственным вероучительным определением, принятым Церковью. Впрочем, в Новом Завете — в частности, в Евангелии от Луки — уже было сказано о ее особом значении в деле домостроительства Спасения (ибо *отныне будут ублажать Меня все роды* — Лк. 1:48), а начиная с Иринея и Иустина богословы, определяя ее значение, стали говорить о ней как о Новой Еве. И действительно, как Ева в раю по собственной воле приняла предложение змия и ввела Адама во грех, так Мария добровольно приняла благовестие Архангела, сделав тем самым возможным новое «восстановление» человечества в Новом Адаме, Христе. Проповедники, поэты, художники и авторы богослужебных песнопений, прибегая не только к богословским терминам, но и к библейским символам и аналогиям, прославляли ее как «землю неоранную», «купину неопалимую», «мост, на небеса приводящий», «лестницу, которую видел Иаков», и т. д. Ей было посвящено несчетное количество храмов, а ее иконы стали самыми значимыми для народного благочестия святынями, особенно на Востоке.

Эмоциональная насыщенность и широкое распространение почитания Божьей Матери, вне всякого сомнения, говорят о том, что для духовности оно было своеобразным открытием человеческого измерения тайны Боговоплощения. Значение этой смиренной женщины, зачавшей во чреве новую жизнь (знаком этой «новизны» было ее девство), стало напоминанием о человечестве Самого Иисуса, которое по-новому отсылало к идее, что свободная общность и общение с Богом составляют истинные выражения подлинной природы человека. Одна из библейских аналогий этой общности — образ семьи — и была воплощена в этой особой роли Марии как Матери не только Христа, но и всех членов Его Тела, всей Церкви.

Важно отметить, причем, что благочестие и богословие в ранней Церкви никогда не стремились отделять почитание Марии от христологического контекста. Догматически ее положение никак не было определено, если не считать ее Божественного Материнства. Возвеличение Марии после Эфесского собора не означало, что забыта ее принадлежность к падшему человечеству. Хорошо известные высказывания свт. Иоанна Златоуста — самого авторитетного и популярного из святых отцов в греческой Церкви — продолжали читать и переписывать, как и прежде. Комментируя такие фрагменты, как Мф. 12:46–49 (*кто Мать Моя? и кто братья Мои?*) или Ин. 2:4, Иоанн Златоуст открыто признавал наличие у Девы Марии человеческих недостатков и несовершенств^[177]. Следовательно, Мать Иисуса в контексте тайны Спасения воспринималась как представитель человечества, нуждающегося в спасении. Но из всего рода человеческого она была ближе всех к Спасителю, являясь наиболее достойной восприимницей новой жизни^[178].

На Западе в Средние века августиновское понимание первородного греха как наследуемой вины неизбежно привело к тому, что в рассуждениях о Деве Марии стали превалировать категории «непорочного зачатия», о Ней говорилось как о предмете особой милости Божьей, сделавшей ее заведомо достойной Божественного Материнства. Восток не пошел по этому пути, ибо последствия грехопадения Адама понимались здесь скорее как унаследованная смертность, а не как вина, и поэтому не было нужды рассматривать Марию отдельно от общих судеб падшего человечества. Впрочем, на Востоке развивалась и традиция ее эсхатологического прославления после смерти. Предвосхищая общее воскресение мертвых, ее Сын соделал Свою Матерь неотделимой частью Своего воскресшего Тела, вознеся ее выше самих ангельских сил.

Христос и Святой Дух: синтез преподобного Максима Исповедника

Место прп. Максима Исповедника в истории христианского вероучения в первую очередь ассоциируется с его защитой халкидонского православия против монофелитства — убеждения, что Христос обладал только одной, богочеловеческой «волей». Действительно, в понимании Максима истинное человечество динамично, созидательно, наделено собственной «энергией» — это касается и человечества Христа, Который, будучи человеком, обладал человеческой волей, отличной от воли божественной. Человеческая воля во Христе была восстановлена в соответствии с изначальным и предвечным замыслом Творца в том виде, в каком она существовала до грехопадения. В представлении монофелитов человечество Христа, хоть и доступное «созерцанию» (ἐν θεωρίᾳ), не обладает «движением» или свойственной ему энергией. Стало быть, Халкидонское определение, согласно которому в ипостасном соединении «сохраняется свойство каждого естества», лишается своего смысла. Поэтому заслугой прп. Максима стало его решительное противодействие монофизитским тенденциям интерпретировать «обожение» как поглощение человечества божеством. В понимании Максима обожение следовало рассматривать не как отрицание, но как восстановление и утверждение тварного человечества в свойственной ему богоустановленной целостности.

Однако ни в одном пункте своей системы прп. Максим не отрицал основных положений христологии свт. Кирилла. Бог стал человеком, — всегда утверждал он, — так что

Единство между «всецелым» Богом и «всецелым» человеком для Максима, как и для Кирилла, в чем мы убедились, рассматривая учение последнего, не означало никакого поглощения человечества или какого-либо умаления собственно человеческой, тварной энергии и силы, но подразумевало исполнение всей полноты человека, так как это соединение является встречей Живого Бога и творения в общении любви, а не поглощением или смешением безличных сущностей.

Учение об обожении, каким создали его свт. Афанасий, отцы-Каппадокийцы, свт. Кирилл и, наконец, прп. Максим, основывается не на изолированном или узком понимании христологии. Оно отражает все троическое домостроительство Спасения и, в частности, домостроительство Духа Святого. Участие в этой тайне Святого Духа открывает нам, что обожение «во Христе» в качестве необходимого условия требует добровольного принятия нового рождения в Духе. Согласно прп. Максиму, Сам Иисус, восприняв человеческую природу, совершил этот выбор. Разумеется, учение об ипостасном единстве подразумевает, что субъектом этого выбора был и оставался Логос, а не отдельный человеческий индивидуум по имени Иисус, но выбор был «человеческим». Напоминая читателям, что, согласно тексту книги Бытия, человек сначала был сотворен из земли как физическая реальность, а потом Бог вдохнул в него Дух, прп. Максим вспоминает Рождение Христа в Вифлееме и затем сошествие на Него Духа во время Крещения от Иоанна. Христом были восприняты оба эти рождения:

Свободное решение и свободное обращение человека, запечатленное Духом в таинстве Крещения, следовательно, являются условиями возникновения синергии между человеческой свободой и божественной благодатью, которая делает возможным обожение через причастность тому человечеству, которое во Христе было воспринято Логосом, обожено и явлено в Церкви через Евхаристию. Эта встреча и это причастие осуществляются Духом — Духом, сошедшим на Деву Марию (ср.: Лк. 1:35), сошедшим на Христа во Иордане, ниспосланным Христом на Его учеников после Воскресения, призываемым Церковью в таинстве Евхаристии и осуществляющим столь же таинственную встречу между Богом и каждой человеческой душой. Таким образом, «через Свою плоть, — пишет Максим, — Сын явил Отца, Которого

человечество не знало, а ко Отцу привел через Духа в Себе Самом примиренных людей»[\[181\]](#).

Во Христе две природы — божественная и человеческая — соединились в одно личностное существование воплотившегося Сына Божия. Обе природы были динамическими реальностями, выражавшими себя в двух волях или энергиях Христа. Но они представляли собой не простое внешнее соприкосновение или союз между согласными волями (как это понимало несторианство), а общность, в которой происходило «общение свойств» (*communicatio idiomatum*, περιχώρησις τῶν ἰδιωμάτων), проникновение божественной энергии в человечество с восприятием обожения свободной человеческой волей Христа через действие Святого Духа[\[182\]](#). А это — тот же Дух, что осуществляет единство свободно избравших быть «во Христе», с обоженным человечеством Нового Адама.

Человечество Христа: смысл икон

Центральным положением александрийского богословия, выраженного в трудах святителей Афанасия и Кирилла, была мысль о том, что спасение мира совершается не каким-то тварным посредником, а Сыном Божиим, Который делает себя доступным для людей, разделяя с ними Свою жизнь, восприняв человечество в Своем личностном бытии в качестве человека. Впрочем, с этой точки зрения богословская последовательность и духовный опыт требуют признать, что Христос являет полноту человечества, так как, если повторить знаменитые слова свт. Григория Назианзина, «что не воспринято, то не уврачевано, а что соединено с Богом, то спасено»^[183]. Спасение, понимаемое как общение с Богом, или обожение, подразумевает, что именно полнота человечества — а не часть его — является объектом божественной любви, и прп. Максим Исповедник описывает эту полноту как включающую в себя, в частности, «движение», или динамизм, тварного человечества: человеческую волю, человеческую свободу и человеческую способность к творчеству. Все это было воспринято личностью воплощенного Логоса и через Его смерть и воскресение стало частью Его нового эсхатологического творения.

Последний и, пожалуй, самый решающий эпизод в спорах о личности Христа связан с т. н. иконоборческим кризисом в византийском мире (715–843). Ссылаясь на ветхозаветные запреты идолов и идолопоклонства, иконоборцы выступали против изображений Христа: поскольку Он — Бог, Его образ неизбежно тоже является изображением Бога и, следовательно, идолом. Православные богословы прп. Иоанн Дамаскин, прп. Феодор Студит, св. патриарх Никифор противопоставляли этой позиции учение о реальности человечества Христа, которое существовало исторически и потому может быть «изображаемо», «описуемо» и созерцаемо человеческими глазами. Однако, поскольку Христос как личность — Сын Божий, образ Христа есть образ Бога, Который сделал Себя видимым как человек.

Таким образом, икона Христа стала полным христологическим исповеданием веры, зримым представлением тайны спасения и богообщения, которая словами может быть выражена лишь отчасти. В византийской традиции намерением иконописца было изобразить Личность воплощенного Бога (отсюда греческие буквы в нимбе, т. е. «Сущий» — так в Септуагинте передается имя Бога Яхве)^[185], но всегда с отличительными чертами исторического Иисуса из Назарета. Итак, говоря словами проповеди прп. Иоанна Дамаскина на праздник Преображения,

Искупление: Тело Христово, Глава и Члены

Основным для христологии, утвержденной на первых Вселенских соборах, было видение Христа одновременно как предвечного Логоса и как «Нового Адама», восстановившего единство всего человечества с Самим Собой как с Божественным Прообразом, в соответствии с которым изначально был сотворен человек. Однако, как мы видели выше, это восстановление не могло быть автоматическим или магическим: оно требовало и добровольного ответа со стороны человека Духу, и со-действия (συνέργεια) каждой человеческой личности, и «собрания» свободно уверовавших в собрание церковной общины. «Весь Христос» (*totus Christus*, по выражению блж. Августина), является там, где двое или трое собрались во Имя Его (ср.: Мф. 18:20), и где, следовательно, конкретно проявляется павлово образное представление о Теле, которое в действительности есть Церковь, в наибольшей полноте реализующая себя в Евхаристии.

Участие в Евхаристии определялось в христологических терминах: оно было причастием воскресшему и прославленному человечеству Христа, воспринятому в Ипостась (или «Лицо») Сына Божия и — в силу «общения свойств» между двумя природами — пронизанному божественной жизнью, или «энергиями», или «благодатью». Поскольку во Христе нет смешения сущностей или природ, «те, кто во Христе» причащаются не божественной сущности, но Его человеческой природы. Иоанн Дамаскин писал:

Следовательно, пребывание «во Христе» не означает для человека личного или «ипостасного» отождествления с Логосом, так как личность — это то, что всегда уникально. Оно подразумевает причастность, силою Духа, прославленному человечеству Христа, человечеству, которое остается полностью человеческим даже после прославления. В спорах с иконоборцами, утверждавшими, что Христос, обоженный в Своем воскресении, стал «неописуемым» и в силу этого «неизобразимым», прп. Феодор Студит возражал:

Иконоборческий спор напрямую затронул не только догмат о Воплощении и проблему отношений человека с Богом вообще, но также в особенности учение о Евхаристии. Иконоборцы — точнее, император Константин V — заявляли, что Евхаристия является единственным законным и установленным в Священном Писании образом Бога. Для их православных оппонентов, как видно из приведенных выше слов Феодора Студита, Евхаристия, напротив, была подлинным и реальным отождествлением верующего с Воскресшим Господом, а не просто созерцанием Его образа. В теологических и христологических категориях, разработанных защитниками православия в период иконоборчества, Евхаристия никогда не была объектом созерцания: созерцать можно было только иконы. Поистине впечатляющее развитие *иконостаса* — расположенных в определенном порядке икон, покрывающих в византийском храме преграду, которая отделяет алтарь от нефа, было оправдано именно этой общей концепцией евхаристического собрания. Совершающееся за алтарной преградой таинство Евхаристии является не объектом визуального созерцания, но трапезой, в завершение раздаваемой верующим, которые, стоя по другую сторону, общаются с Богом также через созерцание и почитание икон [\[189\]](#).

В этом отношении восточное евхаристическое благочестие является очевидной противоположностью позднесредневековой латинской практике почитания гостии, которое на духовном уровне служило выражением учения о пресуществлении. На Востоке применительно к таинству Евхаристии не употреблялись никакие философские термины, так как здесь она не рассматривалась вне христологического контекста и в отрыве от таких евангельских фактов, как Преображение тела Христова и «изменение», происшедшее с Ним после Воскресения, которое силой Духа действует и в теле верующего после принятия крещения, т. е. во «всем» Христе. Таким образом, определяя Евхаристию, богословы прибегали к терминам, взятым из древних богослужебных текстов, таким как μεταβολή («изменение»), μεταρρύθμισις («изменение порядка», «перестройка»), μεταστοιχείωσις («транс-элементация»,

«переоснование»), μεταμόρφωσις («преображение»). Слова всегда подбирались в порядке пробы, приблизительно, и они таковы, что могут применяться не только по отношению к элементам собственно Евхаристии, но также и по отношению к пасхальным и эсхатологическим понятиям, описывающим спасение во Христе всего народа Божьего. В начале IX в. патриарх Никифор писал:

Богослужебная традиция — пожалуй, более важная, чем какой-либо умозрительный аргумент, выдвинутый богословами, — сохранила то же самое христологическое и еkkлезиологическое измерение Тела Христова, явленного в Евхаристии. Евхаристические молитвы или каноны, применяемые в различных поместных традициях Востока и Запада, имеют некоторые общие черты, определявшиеся этим единым видением. Во-первых, они являются общинными молитвами, сформулированными от первого лица множественного числа. Это означает, что общение со Христом является делом не индивидуального благочестия, а совместным единением внутри Его единого Тела. Во-вторых, они обращены к Отцу от лица собрания крещеных верующих, которые, в силу своего крещения, уже пребывают «во Христе». Некрещеные оглашенные, отлученные и кающиеся не участвуют в молитве. Поэтому ясно, что на молитву дается ответ, — именно потому, что Сам Христос, в собрании и через собрание, приносит ее Своему Отцу, тогда как члены общины, силой Духа Святого, суть усыновленные «во Христе» чада Отца и сообща — «царственное священство». В них и через них Христос приносит жертву. Он есть «Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый» (Литургии свв. Василия Великого и Иоанна Златоуста), но они неотделимы от Него: *все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись* (Тал. 3:27); *Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Авва, Отче!»* (Гал. 4:6). В-третьих, в евхаристических канонах Восточной Церкви призывание Духа (ἐπίκλησις) является призыванием не только на хлеб и вино — как если бы это были «элементы», которые должны быть преобразены независимо от собрания общины, — но на все собрание и на вещества:

В христологических терминах евхаристическое действие означает, что Сын Божий, Который ипостасно воспринял человеческую природу, приносит эту природу Своему Отцу единожды в жертву за всех, а те, кто приняли эту прославленную природу через усыновление (θεῖσει) или по благодати (χάρτι), причащаются этому Единому Великому Первосвященнику силой Духа Святого, помазавшего Его как Христа. Тот же Дух помазует всех верующих в общении Тела Христова, к которому они присоединились через личный акт веры.

Подход к христологии, основанный на понятиях общения между божеством и человечеством, «обожения», и «общения свойств» между двумя природами Христа, подразумевал истолкование искупления в контексте более широком, чем те юридические образы, что представлены в Послании к Римлянам св. апостола Павла. Эти образы, возникшие в результате христианского прочтения раввинистического закона, были наделены в западной схоластике философским и метафизическим смыслом, так что спасение стало истолковываться в терминах «заместительного искупления», а именно: жертва Христа на Кресте, поскольку Он — Бог, достаточна для того, чтобы была удовлетворена божественная справедливость и были искуплены грехи всех людей. С этой точки зрения Бог и творение остаются по природе чуждыми друг другу, а подвиг Христа рассматривается как удовлетворение абстрактному понятию божественной справедливости. На Востоке, что показательно, в ходе споров о значении искупления соборы, проходившие в Константинополе в 1156–1157 гг., выступили с одобрением толкования искупительной жертвы, которое предлагал Николай Мефонский (отвергнув тем самым учение Сотириха Пантевгена). По толкованию Николая, искупление следует мыслить не как «обмен» (ἀνταλλαγὴ или ἀντάλλαγμα), но как «примирение» (κατάλλαξις) и акт божественного прощения:

Это учение о спасении через обожение могло бы быть расценено как неоплатоническая концепция «слияния» Бога и творения, если бы в самом его центре не стояло твердое «теопасхистское» утверждение, которое отстаивал свт. Кирилл Александрийский: «Сын Божий пострадал плотию». Оно подразумевает, что

спасение, будучи далеко от идеи метафизического «слияния», было трагедией любви — вплоть до принятия крестной смерти Самим Богом. Но в то же время ясно, что Голгофа — это не просто *та* цена, которая сама по себе удовлетворила оскорбленную Божественную справедливость, но только высшая точка отождествления Бога с падшим человечеством, за которой следует воскресение и которая есть часть всего домостроительства, или замысла о спасении человека. Поэтому византийский Синодик Православия — торжественное ежегодное вероучительное возвешение — говорит (в связи с теми же христологическими спорами XII в.) о том, что Христос

Жертва Христа, равно как и доставленное Им искупление, поистине уникальна, потому что она представляет собой не изолированное действие, но кульминационный момент домостроительства, включающего и ветхозаветное приуготовление, и воплощение, и смерть, и воскресение, и присутствие Святого Духа в Церкви^[194].

Новая жизнь, подаваемая всем как свободный дар и принесенная в мир Новым Адамом, все же должна быть принята свободно через личное обращение и усвоена через личный подвиг. Акцент на этом личностном измерении христианского опыта, общий для всей монашеской литературы Востока, вызвал обвинения в «пелагианстве» или «полупелагианстве» со стороны той части представителей западной духовной традиции, которые пребывали под влиянием учения блж. Августина о благодати. Как бы то ни было, идея *синергии* между божественной благодатью и человеческой свободой служит объяснением того авторитета — морального и духовного, — который в Восточной Церкви признавался за подвижниками и святыми, имеющими личный опыт Царствия Божия^[195]. Так, в XI в. прп. Симеон Новый Богослов выступал поистине как пророк этого христоцентрического и пневматоцентрического опыта богопознания для каждого верного христианина и который сегодня, как и в апостольские времена, доступен в церковных таинствах. Критикуя монахов своей общины, отказывавшихся следовать за ним в поисках этого непосредственного опыта, Симеон писал:

Учение прп. Симеона выходит за рамки вопроса о харизматическом «руководстве» в Церкви, которое — в его понимании и в понимании многих других представителей монашества — исполняет пророческое служение рука об руку с институциональной иерархией. Оно утверждает, что непосредственный опыт Святого Духа доступен всем христианам как знак истинности их веры. Крайние формы этого направления привели к возникновению сектантского учения мессалиан, которые отрицали необходимость крещения, таинств, иерархии и считали индивидуальную «чистую молитву» единственным истинным средством общения с Богом. Православная аскетическая и духовная традиция противостояла этому индивидуалистическому харизматическому движению, идентифицируя «чистую молитву» монашества с «молитвой Иисусовой», основанной на постоянном призывании Божественного Имени, которое в Ветхом Завете было запрещено произносить и которое теперь было явлено в лице исторического Иисуса.

Это возвращение к истории, к откровению Нового Завета на уровне духовного делания означало, что аскетическое и «опытное» направление в восточном христианстве мыслило себя в рамках христологии отцов и соборов.

Из первых девяти столетий истории христианства Церковь — как на Востоке, так и на Западе — унаследовала святоотеческое и соборное предание о личности Иисуса Христа. Это предание продолжало оставаться открытым, оно не могло удовлетворить тех, кто требовал более аналитического подхода к пониманию экзегетических вопросов, связанных с человеческой психологией исторического Иисуса, или кто руководствовался августиновским различием между «природой» и «благодатью». Пожалуй, богословам патристической эпохи подобные проблемы показались бы надуманными, так как для них христологический дискурс заключался не столько в анализе тайны ипостасного единства (которое, будучи уникальным, не дает оснований для анализа или сравнений), сколько в том, чтобы указать людям путь

преодоления смерти через причащение Воскресшему. Их подход к христологии, ограниченный экзистенциально, не обязательно был недостатком: керигматическая и сотеориологическая христология святых отцов на деле была гораздо ближе к открытым для истолкования новозаветным суждениям, чем некоторые современные аналитические экзегетические сочинения, претендующие на восстановление значения «исходного» смысла Писания.

«Открытость» святоотеческой христологической традиции состояла не только в том, что некоторые проблемы христологии оставались нерешенными, но и в том, что всегда сохранялась возможность появления новой конструктивной мысли. Принципиальная для прп. Максима Исповедника концепция динамизма человеческой природы, призванной стать всецело человеческой, творчески самосовершенствоваться в соответствии с Божественным замыслом, выражена им в учении о присутствии во Христе человеческой воли, отличной от воли божественной. Христология Максима Исповедника дает духовное обоснование и смысл тварному человеческому бытию, которое христиане призваны усвоить во всей полноте, так как божественный Логос Сам воспринял это бытие и умер во плоти ради его спасения. Более того, во времена иконоборчества православные богословы отстаивали мысль о человеческой «описуемости» Христа и сумели показать, что Божественное присутствие не только осуществлено в словах учения и проповеди или в тайносовершении, но явлено также и в искусстве. Последствия этого свидетельства для признания весомости человеческой культуры поистине неоценимы.

Даже при том, что на протяжении второго тысячелетия христианской истории богословские и духовные традиции на Востоке и на Западе развивались по-разному, и там, и там удалось — сознательно или нет — сохранить общее прошлое, связанное с именами святителей Афанасия и Кирилла, отцов-халкидонитов и прп. Максима Исповедника, а также иконопочитателей. Эти общие духовные корни — наша главная надежда на будущее воссоединение.

Christ as Savior in the East

Опубл. в: *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* / ed. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq. NY: Crossroad, 1985. P. 231–251.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. У. С. Рахновской.

ХРИСТОС КАК СЛОВО: ЕВАНГЕЛИЕ И КУЛЬТУРА

*Услышьте ныне своим умом,
Услышьте, весь славянский народ,
Услышьте Слово, пришедшее от Бога,
Слово, питающее души человеческие,
Слово, укрепляющее сердца и умы,
Слово, готовящее к познанию Бога*[\[197\]](#).

Св. Кирилл и св. Мефодий. Пролог к Евангелиям.

Во время своей знаменитой миссии в Великой Моравии двое братьев—солунян — св. Кирилл (до пострига известный как Константин Философ) и св. Мефодий — столкнулись с мощным сопротивлением: германское духовенство, сражавшееся за души обращенных славян, утверждало, что Писание можно читать только на трех языках — еврейском, греческом и латыни, а перевод на славянский недопустим. Так два миссионера из Византии оказались вовлечены в спор, предвосхитивший широкие дискуссии времен Реформации о том, можно ли Писание сделать доступным для мирян. И в самом деле, все миссионерские труды братьев зиждились на переводе Библии и литургии Православной Церкви на язык, понятный новообращенным. С этой целью они создали церковнославянский язык — общедоступное средство общения в рамках православной славянской культуры.

В стихотворном Прологе (Прогласе), предварявшем их перевод евангельского Лекционария, они обозначили смысл своей миссии в категориях богословия Слова[\[198\]](#). В понимании Писания братья следовали греческой святоотеческой традиции, в которой были воспитаны. Именно эта традиция легла в основу того, что часто называют «кирилло—мефодиевской» идеологией, основанной на убеждении, что христианская вера должна укореняться на местной почве, чтобы приносить плоды подлинного, активного сотрудничества человека с Богом в созидании христианского общества и христианской культуры.

Мы попытаемся хотя бы отчасти передать смысл этой богословской и духовной традиции, причем не только в исторической ретроспективе — такой, какой она воспринималась свв. Кириллом и Мефодием одиннадцать веков назад, — но и как поныне живой, способной подсказать решение вопросов, возникающих в наши дни.

В самый торжественный момент богослужебного года, на ночной пасхальной литургии Церковь, читая начальные строки Евангелия от Иоанна, возвещает: «В начале было Слово—Логос». В нашем секулярном мире термин *логос* еще не стал чужеродным понятием: мы встречаемся с ним и производными от него каждый раз, когда говорим о био—*логии*, психо—*логии* или когда утверждаем, что наши слова или действия логичны. Наши дети знакомятся с этим термином в светских учебных заведениях. Он весьма респектабелен и порой, в значении «разума», противопоставляется тому, что называется «религией», поскольку это термины научные, предполагающие чье—либо знание смысла — жизни ли, сущности человека или конкретного вопроса, в то время как религия — якобы — имеет дело только с домыслами или с мифами, на худой конец с символами. Итак, Логос существует для знания, понимания, осмысления. Действительно, Логос — самое дерзкое, самое вызывающее, самое утвердительное из всех слов Писания, в котором сказано:

*В начале было Слово,
и Слово было у Бога,
и Слово было Бог (Ин. 1:1).*

Это означает, что ключ ко всякому знанию, к пониманию всего, что может быть познано, и смысл всего, что существует, — в Боге, в Логосе:

*Все чрез Него начало быть,
и без Него ничто не начало быть,
что начало быть (Ин. 1:3).*

Однако в момент сотворения мира существуют также силы тьмы, беспорядка, хаоса, сопротивления Логосу. Эти а-логосные силы тоже упоминаются в прологе Евангелия от Иоанна:

*Был Свет истинный, Который просвещает
всякого человека, приходящего в мир;
в мире был, и мир чрез Него начал быть,
и мир Его не познал (Ин. 1:9–10).*

И тем не менее уникальное событие, выражающее все содержание христианского благовестия, произошло:

*И Слово стало плотью, и обитало с нами,
полное благодати и истины;
и мы видели славу Его, славу,
как Единородного от Отца (Ин. 1:14).*

Очень часто мы склонны рассматривать пролог Евангелия от Иоанна как нечто второстепенное по отношению к основному содержанию, вроде как искусственную, стародавнюю попытку философски объяснить подлинность Христа. Логос, говорим мы, — понятие, привнесенное философией стоиков. Оно чуждо еврейской мысли и, следовательно, не принадлежит изначальному христианскому благовестию. Однако большинство современных экзегетов соглашаются, что евангелист Иоанн, хотя и намеренно прибегнул к термину, близкому эллинистическому миру, в котором начинали распространяться раннехристианские общины, в богословии Логоса, тем не менее его вдохновлял в основном образ Премудрости Божией из 8-й главы книги Притчей:

*Господь имел меня началом пути Своего,
прежде созданий Своих, искони;
от века я помазана, от начала,
прежде бытия земли.
Я родилась, когда еще не существовали бездны,
когда еще не было источников, обильных водою.
Я родилась прежде, нежели водружены были горы,
прежде холмов,
когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей,
ни начальных пылинок вселенной.
Когда Он уготовлял небеса, я была там.
Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны,
когда утверждал вверху облака,
когда укреплял источники бездны,
когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его,
когда полагал основания земли:
тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день,
веселясь пред лицем Его во все время,
веселясь на земном кругу Его,
и радость моя была с сынами человеческими.*

Синоптические Евангелия начинают свое повествование с исторических событий: рождения Иисуса, его крещения и начала его проповеднического служения. В противоположность им Евангелие от Иоанна начинается с намеренной параллели между историей сотворения мира и историей нового творения во Христе: *В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1:1); *В начале было Слово* (Ин. 1:1).

Наша привычная современная методология изучения Нового Завета предлагает нам видеть в Евангелии от Иоанна богословскую интерпретацию уже существовавшего базового повествования синоптиков. С исторической точки зрения это, несомненно, верно. Однако богослужебная традиция толкует Евангелие от Иоанна как основание церковной *керигмы*: в православной церкви пролог Евангелия от Иоанна читается за ночной Пасхальной литургией и, таким образом, открывает собой цикл чтений на весь богослужебный год. Что кроется за этой богослужебной практикой? Она подразумевает, что в воскресении Христа, в том, что пуста Его гробница, в радости таинственных встреч Воскресшего Господа с учениками открывается смысл творения. Рассказ книги Бытия не может быть понят без откровения — во Христе — о том, каков же был истинный замысел Бога в акте творения: новая тварь, новое человечество, новый космос, явленные в воскресении Христовом, то что от начала замыслил Господь. Как сказано в книге Притчей, Бог веселился *на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими* (Притч. 8:31). Но люди отвергли дружбу Бога; их взаимная радость была вытеснена гордым самодовольством человечества, что могло вызвать только Божий гнев: но здесь, в Иисусе, — новое начало, новая радость. И все это возможно потому, что новое творение совершается по воле Того же Бога и осуществляется Тем же Логосом.

Следовательно, в этом — первая важная импликация пролога Евангелия от Иоанна: Христос, будучи Логосом, не только спаситель отдельных душ; Он не только утверждает новый этический кодекс или истинную философию: *Он есть Спаситель и смысл всего творения*.

Следствия, вытекающие из этого положения, разумеется, имеют огромное значение для христианской проповеди во всем мире. Христианская Церковь призвана не только спасать отдельных людей от мира, но и спасти сам мир. Ибо если христиане знают Христа, значит, они посвящены также и в смысл всех вещей; они владеют универсальным ключом — конечно, не к научному пониманию космоса, но к осознанию того, что представляет собой Творение.

Одним из важнейших вопросов, который ранняя церковь толковала в свете учения о Логосе, был о том, что мир, будучи сотворенным Богом, сам по себе не является божественным. Поклонение космическим силам (звездам, грому) или различным животным отвергалось ранними христианами как идолопоклонство. Разумеется, они признавали, что космические явления движимы некими духовными силами, но силы эти были сотворенными и чаще всего демоническими, особенно если требовали поклонения себе или просто заставляли себе молиться.

Стало быть, первым, начальным шагом «всякого человека, грядущего в мир», является изгнание злого духа из самого себя и из мира вокруг себя. Служба крещения начинается с изгнания злого духа, в том числе и из воды, используемой при крещальном погружении.

Заклинательные молитвы об оглашенных называют Сатану «тираном» — специальным термином, обозначающим узурпатора, противостоящего легитимному авторитету в человеческом обществе. Власть Сатаны не только зла и смертельна: она представляет собой посягательство на законную власть Бога. Она «тираническая» еще и потому, что порабощает, тогда как власть Бога освобождает: готовящийся ко крещению не может стать полноценным сыном Божиим, если прежде не освободится от тирании Сатаны.

Те же идеи об экзорцизме и освобождении прекрасно выражены в молитве на благословение

крещальной воды:

За словами об изгнании злого духа и об освобождении следует радостное исповедание того, что творение, в его духовной и материальной сущности, призвано вновь стать раем, исполненным свободы и жизни:

Поэтому христианину не следует бояться стихий мироздания. Они не имеют никакой божественной или магической силы, они сотворены Богом через Логос и силою Духа Святого обретают свою роль и исходное предназначение. Человечество призвано контролировать их, вместо того чтобы поработаться ими. В этом — смысл различных обрядов благословения и освящения воды, пищи, самого евхаристического хлеба и вина: всё творение призывается к своей «логосной» цели — к власти Бога, а также к власти над творением, данной от Бога человеческим существам [см.: Быт. 1:28].

Итак, Слово Божие как Логос — не только произносимое христианином. Христианская миссия — это миссия обновления творения, прежде всего потому, что тот же самый Логос, который был Творцом в начале, и теперь вновь приходит в мир как его Спаситель, и, кроме того, потому, что для Бога говорить и действовать — одно и то же.

Идея обновления, или нового творения, стала предметом многочисленных недопониманий в среде современных богословов. «Логосная» структура мироздания, определяемая термином «глубины» вещей у Тиллиха или эволюцией, направленной к точке Омеги, у Тейяра де Шардена, часто сводилась к секулярным категориям. В результате само обновление рассматривалось как улучшение существующего мира, как участие христиан в процессе, который предположительно ведет к этому улучшению. И как следствие, христиане отождествляли себя с делами и теориями, которые реально не содержали ничего нового ни по идее, ни по сути.

Будем надеяться, что теперь та мечта, которая заставляла многих искренних христиан визуализировать новое творение в образе социальной революции или в психологическом приспособлении, предстала перед всеми такой, какой была всегда: фундаментальным непониманием библейской идеи творения. На самом деле это непонимание так же старо, как христианский платонизм: великий Ориген в III столетии отказался воспринимать всерьез эту библейскую идею и в результате отождествил человеческую судьбу с «вечными циклами» духов, отпадающих, а после возвращающихся для созерцания божественной Сущности. В этом циклическом движении не могло произойти ничего по-настоящему нового. Но Бог Авраама, Исаака и Иакова выше любого человеческого созерцания: Он — Тот, Кто есть, «Все-держитель», Пантократор, Творец. И его Логос пребывает «с Ним», нетварный и единосущный. Только через этот нетварный Логос и через Духа, Который наполняет это присутствие, падшие творения могут быть обновлены — не благодаря их собственным усилиям или какому-либо еще тварному развитию. Уже в 1967 г., на пике секуляризма в западной теологии, один православный епископ, выступая на Ассамблее Всемирного Совета Церквей в Уппсале, сказал:

Миссия христианства состоит в том, чтобы вновь и вновь открывать божественную и нетварную, трансцендентную и всегда творящую силу Единого Логоса в мире и снова давать ей действовать. Это не значит просто «говорить» или «делать». Это — реальность, которую имеет в виду апостол Павел, когда пишет: *ибо мы соработники у Бога* (1 Кор. 3:9). К этой задаче человечество было предназначено при его сотворении, когда его удостоили определения, уникального в сравнении с остальным тварным миром — «быть своими» у Бога (ср.: Ин. 1:11), обладать собственным «логосом», благодаря которому оно пребывает в естественном для себя состоянии близости и общения с Творцом.

Христианское богословие нашло множество формулировок для идеи, что между Творцом и творениями существуют отношения более тесные, чем просто между причиной и следствием. И это бесспорно удивительно верно по отношению к человечеству, поставленному во главу и в центр творения.

Библия прежде всего говорит о человеке как об «образе Божьем» (ср.: Быт. 1:26–27). В Новом Завете тоже немало слов, обозначающих единство, существовавшее между Богом и человечеством, которое было уничтожено грехом и вновь возрождено во Христе. Во все времена внимание богословов было поглощено тем, как соединить два противоречивых утверждения христианского откровения:

1) Бог абсолютно отличен от творения; Бог трансцендентен, «единственный, Кто подлинно существует»; Он непознаваем в своей сущности; адекватно описуем только через категории отрицания, поскольку все позитивные характеристики, рожденные человеческим сознанием, касаются того, что сотворено Богом: по сравнению с этими тварными вещами Бог может быть только иным;

2) Бог присутствует в своих творениях; Его можно увидеть через них; Бог также «пришел к своим», «стал плотью», и в уникальной личности Иисуса Христа произошло соединение человечества и божества — столь близкое, столь нерасторжимое, что можно даже сказать, что Господь славы был распят (см.: 1 Кор. 2:8).

Эта антиномия трансцендентности и имманентности должна присутствовать в христианском богословии, чтобы избежать пантеизма, с одной стороны, и превращения Бога в философскую абстракцию — с другой.

Богословие божественного Логоса применительно к многочисленным *логосам* творений, «семенам», дающим божественное основание всему, что существует по воле Божьей, — модель, наиболее часто используемая святыми отцами для выражения отношений между Богом и творением. Тот факт, что это богословие уже есть в прологе Евангелия от Иоанна и что оно было близко интеллектуальному мировоззрению греческой философии в целом, сделало его удобным средством общения между церковью и миром: это общение, однако, должно было выразить также и абсолютную уникальность Бога Библии, личности Творца и личности Спасителя мира.

Ни одна философия, за исключением христианства, никогда не отождествляла Логос с самой личностью Бога, чья связь с сотворенными существами должна определяться в соответствии с Его собственным произволением по отношению к ним, чтобы они существовали не только вне Его, но в некотором смысле и в Нем тоже, — как объекты, в чье бытие Он вовлечен лично. Поистине Бог — не только Творец мира, но и Тот, Кто *так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16).

Следовательно, Слово Божие, сотворившее вселенную, — не просто перводвигатель или абстрактная первопричина. Все сотворено не только *Им*, но и в *Нем* (ср.: Кол. 1:16). Он *был* до того, как они начали существовать, и их существование духовно укоренено в Нем. Вот как великий прп. Максим Исповедник представляет не только единый трансцендентный Логос Божий, но и *логосы* отдельных творений, которые зависят от него и пред существуют в Нем:

Это не просто возрождение платоновского «мира идей», но также — как мы отмечали выше — пересказ некоторых глав из ветхозаветных «Книг Премудрости», который мы встречаем и в 3-й главе Послания к Ефесянам:

Это говорит нам прежде всего, что в божественном Логосе мир имеет смысл, цель и предназначение, существовавшие прежде самого творения.

Но это — не наивная и розовая картина творения. В ней есть и смерть, и грех, и хаос, и разобщение. Нет пути обратно к Богу, к исконным корням творения, к восстановлению смысла вещей без познания трагедии смерти. Действительно, христиане обладают куда более полным пониманием смерти, экзистенциальной тоски, всевозможных «тупиков» мира в его нынешнем состоянии, чем светские экзистенциалисты. Экзистенциалисты описывают то, что *есть*, а христиане знают, что *должно бы быть*, и

поэтому даже лучше осознают хаотичность, кровавость и поистине нелогичность трагедии современного мира.

По мысли того же Максима Исповедника, мир был сотворен не как остановившаяся и стабильная реальность, но как движение. Всякая природа определяется у него именно как движение, или, точнее, как «логос ее сущностного действия»^[201]. Это движение было благотворным, созидательным и потому «естественным», так как следовало логосу своего бытия. По-французски это звучит буквально как *raison d'être*. Этим *raison d'être* был, разумеется, Сам божественный Логос.

Есть ли в этих словах прп. Максима призыв к стоической апатии, к безразличию в отношении мира? Конечно, нет, по двум причинам:

1) Конечная цель — жизнь в Логосе — это не статичность, не пассивное созерцание: это — движение, это — личные отношения, это — встреча в любви и, следовательно, вечный переход из радости в радость, из славы в славу. Царствие Божие — это не застывшая неподвижность, но радость, созидание и любовь.

2) Что должно быть отвергнуто, так это утилитарное попечение о мире, основанное на желании использовать мир как средство к выживанию. У прп. Максима, как и во всей восточной святоотеческой традиции, *смертность* (не «унаследованная вина») — вселенское последствие адамова греха. Несчастье нашего мира заключается в его тленности, и отсюда — постоянные приметы недолговечности, под гнетом которых существует человечество: мир как целое и каждый из нас как личность вовлечен (и насколько же безуспешно!) в борьбу за выживание, которая состоит частично в поиске средств к продолжению жизни, а частично — в поиске средств к тому, чтобы обезвредить или уничтожить тех, кто, как нам кажется, угрожает нашему существованию. Смертность — вот истинная причина нашего греховного состояния. Само-защита, само-утверждение за счет других — вот что определяет существование нашего нынешнего нелогичного мира. И когда прп. Максим призывает нас отбросить заботу о научных познаниях, о похоти, о жадности — это потому, что он хочет освободить нас от нашей утилитарной зависимости от того, что не должно быть нашим истинным средством для выживания. Несомненно, он за то, чтобы вселенной свободно, осознанно и творчески управлял человек, носящий образ Творца и поэтому со-ответчик за творение, но он против того, чтобы мы были поработаны миром.

Его описание человеческих существ в падшем мире представляет собой картину разрушенной гармонии. Изначально Бог-Слово сотворил все вещи в гармонии. Так, например, была гармония между:

несотворенным Богом и тварным миром;

вещами умопостигаемыми и вещами осязаемыми;

горним и земным;

райским и мирским;

мужским и женским.

Эти естественные пары противоположностей должны были пребывать в гармонии, но на деле привели к напряжению, противоречию и несовместимости. Падение было разрушением тварного мира, поворотом его «логосной» природы к трагичной нелогичности, которая, в свою очередь, ведет к разложению и смерти.

Именно в таком свете — разрушения исконного смысла и порядка вещей — Максим Исповедник, вместе со всей святоотеческой традицией, рассматривает великое событие Боговоплощения: *И Слово стало плотью* [Ин. 1:14].

Это означает, что сам [нетварный] образец тварного мира, источник и критерий гармонии и порядка, принял на себя то, что впало в распад и разложение. Итак, между Богом и творениями, между вещами

умопостигаемыми и осязаемыми, между горним и земным, между райским и мирским, между мужским и женским вновь присутствует гармония, но только во Иисусе Христе, воплощенном Логосе.

Мы не имеем возможности углубляться сейчас в богословие Воплощения, но мне хочется подчеркнуть только одну мысль, которая напрямую связана с темой «Христос как Логос».

Если божественный Логос становится плотью, то больше нет и не может быть несовместимости между божеством и человечеством. Они перестают быть взаимоисключающими. Для нас, христиан, Бог не только на небесах, *Он — во плоти*: Он с нами, во-первых, потому, что Он — Логос и образец творения, а во-вторых, потому что Он стал человеком. Во Христе мы видим Бога как совершенного человека. Наш Бог — не «где-то», на небесах. Люди видели Его, мы Его видим — в Иисусе из Назарета.

Более того, поскольку Логос божествен, именно в нем нужно видеть личностное средоточие человеческой активности Христа. Никейский Символ веры учит нас, что Сын Божий, единосущный Отцу, «рожден, страдал, был погребен». Бог претерпел этот чисто человеческий опыт, пережитый Иисусом Христом. Следовательно, Он разделяет *наш* человеческий опыт. Логос лично подвергся смерти, которая совершилась на Голгофе, и как раз потому, что это была *смерть воплощенного Логоса* — не просто смерть отдельного человека — она ведет к воскресению. И поэтому Он пребывает с нами в час нашей смерти, и желает привести нас к жизни (если мы тоже этого желаем).

В воплощенном Логосе Бог не только беседовал, не только отпускал грехи — Он возлюбил и разделил все, что переживают люди, исключая только грех, но включая смерть и предсмертные страдания. В начале *без Него ничто не начало быть, что начало быть* [Ин. 1:3]. И теперь, в Своем втором, новом творении Он не оставил вне себя ничего из того, что сотворил, — даже смерть — неизбежность для падшего человека, которая отныне, если мы веруем во Христа, может стать для нас «блаженным успением», а не трагедией.

Проблема, если говорить о современных богословах «смерти Бога», заключается в том, что их лозунг означает нечто иное, отличное от того, что имел в виду свт. Кирилл Александрийский. Они стремятся низвести Бога на человеческий уровень и сделать вывод, что «Он являет нам Себя в земных событиях и через них» [203]. Но фактически это ведь противоположно тому, что на самом деле означает «смерть Бога» на Голгофе: Логос умирает на кресте, и поэтому смерть может быть *уничтожена*. После Голгофы смерть перестает быть «земным событием». Она становится таинством, преображением прозаичного физического разложения материи в пасхальное событие, ведущее к свободе и воскресению. Логос, воспринимая человечество, дал нам власть *преодолевать земные события*. Разумеется, они все еще происходят, но за их пределами мы можем прикоснуться к Богу — а значит, мы свободны от них.

Конечно, у нас все еще есть миссия в секулярном обществе — миссия среди тех, кто не видит Логоса ни в творении, ни в воплощении. Но сила, энергия, значение нашей миссии могут стать очевидными только через нашу собственную независимость от секулярных проблем.

«Бог стал человеком», — сказал свт. Афанасий Великий, — не для того, чтобы перестать быть Богом, но «чтобы человек стал Богом». Христианское Евангелие, «благая весть», состоит в этом, и только в этом.

Богословие Слова Божия как Логоса, в особенности в свете Воплощения, подводит к серьезным практическим выводам в сфере христианского миссионерства и жизни христианской Церкви. Если Логос есть Творец, смысл и образец всего творения, то Его тело, Церковь неизбежно берет на себя часть ответственности за мир в целом — а можно сказать, и за миссию *сотворчества*. Поистине это самое существенное выражение кафоличности Церкви, ее причастности ко всей целостности тварного мира, поскольку ее глава — Сам Творец.

Христианская ответственность — это в первую очередь ответственность перед всеми людьми. На проповеди в соборе Святой Девы Марии в Оксфорде К. С. Льюис сказал однажды:

Христианская ответственность не ограничивается «духовными материями» или представлением о «правильной вере» как о наборе понятий, воспринимаемых лишь рассудком. Слово Божие не передается только человеческим словом: Оно есть дарование самой жизни. Вот почему Вселенская Церковь на протяжении веков знала, как «нести слово» через святость своих членов, через поэзию, художественные образы, музыку, т. е. подтверждая гармонию, порядок, истинность того, что сотворено Богом.

В связи с этим осмелюсь предположить, что обрести это чувство гармонии и красоты необходимо сегодня более, чем что-либо другое, чтобы христианское благовестие было вновь услышано нашими современниками. А обрести его можно, только вновь открыв для себя Логос — как Творца и Искупителя одновременно.

Самое страшное духовное преступление христиан — когда они допускают дуализм: благодати и природы, священного и мирского; когда они соглашаются, что есть автономная сфера природы, которая может обладать собственной красотой (отличной от красоты «религиозной»), собственной гармонией (сотворенной Богом, но каким-то образом не зависящей от Христа). Настало время, и мы начинаем утверждать и провозглашать, что Бог есть творец красоты, и ничто сотворенное не может быть обоснованно сведено к «мирскому». (Как говорил Достоевский, та самая, сотворенная Богом красота в конце концов спасет мир.)

Все мы знаем, например, как на протяжении веков Церковь пользовалась материальным миром, музыкой и образами, возвещая присутствие Царствия Божия на богослужении. Как, через обряды освящения и благословения, ей удалось отстоять свое притязание на вселенскость, заключив в себе всю реальность мироздания. Поистине ничто из «ветхого творения» не может быть оставлено за пределами «нового».

Впрочем, это не означает, что *любая* культурная форма вносит свой вклад в раскрытие «нового творения» или что любой стиль в искусстве способен так же, как романский, готический или византийский, отобразить тайну Боговоплощения. Драма обмирщенной культуры, исключаящей Логос, творящей и основывающейся на реакциях и интуициях «автономного» человечества, слишком глубоко укоренилась в нынешнем мире. Процесс отбора, очищения и исправления, подобный тому, что выпал на долю отцов Церкви, столкнувшихся с гигантской задачей обратить греко-римский мир ко Христу, предстоит нам и сегодня. Разумеется, наша задача куда более трудна, поскольку перед нами — *постхристианский* мир: он претендует на то, что знает христианские нормы и может свободно отвергать их. Христианство трагически утратило свою новизну: оно отдает реакционным прошлым. Поэтому простой возврат к древней литургии, к древнему искусству, к древней музыке и недостаточен сам по себе, и может еще больше скомпрометировать вечно новую, творческую природу христианской веры.

Лично я думаю, что антикварный консерватизм, «возврат» в прошлое часто лучше, чем плохие импровизации. Но, несомненно, если Максим Исповедник был прав, определяя «логос бытия» как движение, стоит признать, что христианская миссия требует новых форм, новых путей включения всего нынешнего человечества, всего нынешнего мира в свою сферу. Однако эти новые формы не могут быть просто заимствованы из падшего мира вслепую; они должны быть приспособлены к неизменному содержанию христианского благовестия и раскрывать это содержание в согласии со Священным Преданием католической традиции. Итак, подлинное христианское творчество требует этих усилий по отбору и различению, а также смелости в восприятии нового.

Святые Кирилл и Мефодий в свое время были выдающимися свидетелями такого творчества, и не только потому что были способны — как многие миссионеры до и после них — на уровне культуры и языка отождествить себя с той социальной группой, которая должна была услышать Евангелие, но и потому, что им удалось быть одновременно традиционалистами и новаторами, одновременно твердыми в вере и

критичными. Православные византийцы, они воспротивились как очевидной «инновации» искажению всеобщей веры печально известной вставкой *Filioque*, но сохранили почтение к освященной веками Римской Церкви (которая помогала им в борьбе с германцами) и перевели не только византийскую литургию, но и латинский обряд на славянский язык. Подлинная «кафоличность» и мощь их служения должна оставаться для нас образцом даже сегодня. Подражать их примеру — лучший способ отметить 1100-летнюю годовщину кончины св. Мефодия.

Christ as Word: Gospel and Culture

Впервые опубли. в: *International Review of Mission*. Vol. 74.1985. P. 246–257.

Перепечатано в: *The Witness of St Methodius: Orthodox Mission in the 9th Century* / ed. I. Bria. Geneva: World Council of Churches, 1985. P. 32–43. На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. У. С. Рахновской.

НОВАЯ ЖИЗНЬ ВО ХРИСТЕ:

СПАСЕНИЕ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

Говоря условно, православное богословие лишь недавно вошло в общую структуру современного западного богословия. В наше время его заново открывают в экуменическом движении, но также — быть может, более существенно — в контексте «возврата к источникам», характерного для католического мира Франции и Германии после Второй Мировой войны. Этот «возврат» означает возрождение интереса к восточным отцам Церкви и к богослужению, как живому свидетельству непрерывности традиции раннего христианства.

Православные христиане действительно сознают себя наследниками греческих отцов, и богослужение для них есть центральное и существенное выражение «соборной» природы Церкви. В течение столетий, последовавших за падением Константинополя в 1453 г., у православных общин Ближнего Востока и Балкан практически не было, за исключением богослужения, никакого другого способа постигать свою веру и свидетельствовать о своей принадлежности к христианству. И этот способ оказался достаточно эффективным, чтобы сохранить общины духовно живыми. Тем временем в России исторические обстоятельства на века задержали органическое развитие богословской мысли. Но в конце концов Россия вступила на путь модернизации, придерживаясь системы и методологии западных школ, внедренных в XVIII в. Петром Великим, а позже воспринятых и другими православными странами..

Я начну свое исследование с краткого обзора развития богословских течений в Новое время. Такое вступление представляется мне необходимым для объяснения богословского многообразия и жизненности, характерных для православия наших дней, которое редко замечается на Западе, где интерес к восточному христианству ограничен узким кругом специалистов.

Течения в сотериологии

Введенное о. Георгием Флоровским понятие «западного пленения православной мысли» ярко и адекватно характеризует богословскую действительность в православном мире в период после падения Константинополя и вплоть до XIX в. Церковь на Востоке по-прежнему жила своей сакраментальной жизнью, своим богослужением и духовной традицией немногих монашеских центров. Но книги и книжные люди, считавшие себя носителями богословской традиции, находились в плену категорий, которые определялись проблемами и конфликтами западной мысли — схоластики, Реформации, Контрреформации и Просвещения. Говоря об этом времени, Флоровский вполне справедливо, хотя и саркастически, отмечает:

Это было верно в отношении различных «православных исповеданий», появившихся в XVII–XVIII вв. И прошло много времени, прежде чем православные научились творчески использовать свою собственную традицию, не поддаваясь роковой привычке прибегать к протестантским аргументам против католиков и к схоластическим латинским идеям против доктрин Реформации. В течение всего этого периода доминировала оборонительная полемика, которая — если говорить о православном мире — произрастала вне подлинного контекста православного «духа».

Безнадежность этой *de facto* пассивности православного богословия была впервые понята русскими богословами–мирянами, т. н. «старшими славянофилами», которые в 50–60-х гг. XIX в. начали сознавать, что ключ к решению западных проблем может быть найден в восточной традиции. Об этом Флоровский пишет:

Большинство православных богословов согласится с Флоровским, что возрождение Православного мира требует возврата к основным святоотеческим прозрениям, которые можно применить и к проблемам нынешнего времени.

Повторение латинских, по существу схоластических, «ансельмовых» взглядов на искупление и спасение было неизбежно в таких документах, как «Православное исповедание» Петра Могилы (1640)[\[207\]](#), которое в действительности было реакцией на другое кальвинистское по характеру «Исповедание» патриарха Кирилла Лукариса и являло яркий пример того, как аргументы, заимствованные у Контрреформации, могут быть приспособлены для борьбы с протестантским мышлением в православной среде. Знаменательно, что даже тогда, когда начнется богословское возрождение, схоластическая методология выживет в православных учебниках догматического богословия[\[208\]](#). Причины могли объясняться простой школьной рутиной, ощущением безопасности, которое дает упорядоченное и рациональное изложение, имеющее видимость консерватизма и научности подхода. В таких учебниках не была творчески использована интеллектуальная сила, присущая средневековым латинским системам; скорее они были ярким примером тех «западных устаревших понятий», о которых говорит Флоровский.

Параллельно с развитием богословских школ и вполне независимо от них в православии происходило возрождение монашеской духовности, начавшееся в особенности после опубликования великих святоотеческих текстов «Добротолюбия» прп. Никодимом Святогорцем, их славянского перевода прп. Паисием Величковским, а также издания их на русском языке свт. Феофаном Затворником[\[209\]](#). Традиция византийского исихазма и духовной жизни, выраженная этим течением, придавала первостепенное значение понятию духовного восхождения личности и общины, предполагая синергию между благодатью и человеческой свободой и отвергая всякое законническое понимание искупления, благодати, подаваемой в таинствах, и спасения. «Филокалическое» возрождение значительно содействовало развитию православного богословия.

Другое явление, воздействие которого на богословие было решающим и которое не могло бы возникнуть вне влияния монашеского возрождения на мирян–интеллектуалов, — это появление сначала в России, а затем также на Балканах и на Ближнем Востоке богословской мысли, независимой от церковных академических учреждений. Основной чертой этого богословия мирян была унаследованная от монашеской традиции резкая критика рационализма и законничества. Такие люди, как И. В. Киреевский, были «рождены, чтобы философствовать» под влиянием Шеллинга. Но тот же Киреевский потратил много сил на изучение и публикацию греческих отцов, издававшихся в сотрудничестве со знаменитыми оптинскими *старцами*. Это привело его к открытию Церкви, в особенности же «предания» — не столько как авторитета и критерия истины, сколько как «среды», дающей «исцеляющее познание» Бога и приобщение к Нему и делающей искупленных людей членами единого сообщества. Друг и современник Киреевского А. С. Хомяков более известен благодаря своему понятию «соборность». Оно, по существу, основано на том же принципе свободного личностного общения как условия и контекста подлинного ведения Бога и Истины. В глазах Хомякова это общение осуществляется в «Единой Церкви»[\[210\]](#).

На богословие этих ранних славянофилов официальная церковная наука смотрела сначала с большим подозрением. Однако к концу XIX в. некоторые из их основных экклезиологических и гносеологических установок получили широкое признание не только в России, но и вообще в православном богословии. Это признание, не исключавшее критики некоторых наиболее романтических аспектов мышления славянофилов, основывалось на их очевидной верности понятию «общения», унаследованному от раннехристианской и греческой святоотеческой традиции, а также на том, что именно общение, а не какое-либо рационалистическое или юридическое понятие соответствует православному пониманию «жизни во Христе» и спасения.

В России полемика с законничеством и рационализмом доминирует в мышлении столь крупных и авторитетных богословов, как епископ (в дальнейшем митрополит) Антоний (Храповицкий)[\[211\]](#) и митрополит (позже патриарх) Сергей (Страгородский)[\[212\]](#). В своей реакции против схоластики митрополит Антоний, большой почитатель Достоевского, доходит до некоторых крайностей морализма и психологизма, близких по духу к пиетистическим течениям либерального протестантизма: он считает, что Искупление на самом деле произошло уже в Гефсимании, когда Иисус Христос в молитве перед Страстями явил Свою высшую «сострадательную любовь» к грешному человечеству. Это морализирующее течение нашло свое наиболее последовательное и уже вполне либеральное выражение в работах М. М. Тареева (1866–1934), хорошо известного и влиятельного профессора этики Московской Духовной академии[\[213\]](#).

Наряду с «моралистами» антирационалистическое движение было представлено другой школой, вначале ставившей своей задачей преодоление философского секуляризма и атеизма. Созданная В. С. Соловьевым, школа эта, сильно зависимая от немецкого идеализма, известна как софиология. Она понимала спасение не в исторических, а в космических терминах, отождествляя онтологически-божественную природу твари с понятием *Софии*, или Божественной Премудрости, открывающей и сущность Бога, и основу тварных существ. Эта система, в основе своей родственная идеям Пауля Тиллиха или Тейяра де Шардена, не могла избежать опасности пантеизма, хотя главные ученики Соловьева — С. Булгаков[\[214\]](#) и особенно П. Флоренский[\[215\]](#) — пытались вместить софиологию в контекст святоотеческой традиции.

Во всех этих течениях и движениях видна попытка выразить христианскую весть о спасении в контексте современных нужд и проблем. Однако сегодняшнее общее понимание, по-видимому, вытекает из более строгого подхода к святоотеческой мысли и традиции, возникшего в результате возобновления патристических исследований. Это неопатристическое богословие в наше время доминирует как в большинстве православных стран, так и на Западе. Его известные представители — такие авторы, как Георгий Флоровский[\[216\]](#), Иустин (Попович) в Сербии[\[217\]](#), в особенности же — Думитру Станилоэ в

Румынии[218] и Владимир Лосский во Франции[219]. В Греции святоотеческое возрождение также засвидетельствовано во многих публикациях, а несколько более молодых богословов — Х. Яннарас[220], П. Неллас[221] и др. — творчески связывают святоотеческую идею спасения с вопросами современности.

В контексте святоотеческого возрождения другое течение, непосредственно связанное с вопросами христологии и спасения, часто именуется «евхаристической экклезиологией». Сам этот термин был создан о. Н. Афанасьевым, чья основная мысль заключается в отождествлении каждой местной «соборной» евхаристической общины с Церковью как таковой. Из этой изначальной экклезиологии (лучше всего представленной у св. Игнатия Антиохийского) он выводит постоянный критерий для понимания не только экклезиологии, но и всех аспектов сотериологии[222]. Эсхатологические аспекты евхаристической экклезиологии и ее значение, как для церковного строя, так и для христологии и пневматологии развиты Иоанном Зизиуласом[223]. Другие измерения евхаристической экклезиологии, значимые для определения образа христианской жизни, христианского свидетельства в современном мире и миссии Церкви, лучше всего сформулированы Александром Шмеманом[224].

Несмотря на всё разнообразие, различные течения современного православного богословия сходятся на том, что спасение должно пониматься как приобщение, освящение или обожение (θέωσις греческих отцов) и что основывается оно на синергии Божественной благодати и человеческой свободы. Этот общий подход к богословию искупления и спасения явно сказывается и на понимании значения церковных установлений. Не представляет ли такое понимание, как часто отмечается западными критиками, опасности впасть в своего рода гностическое монофизитство? Ответ на этот вопрос можно дать только через верное (или неверное) истолкование основного содержания Халкидонской формулы, утверждающей, что Христос был и Богом, и человеком.

Христос Спаситель

Многие боятся, что признание божества Христа умалит Его человечество. Высокая христология или нисходящая христология Евангелия от Иоанна, а позже и вся святоотеческая традиция часто понимаются теперь как опасность не только для «здравой» экзегезы, но также и для духовной жизни. Экзегетически она ставит на первое место сверхъестественные и чудесные события (такие как Воскресение) и затрудняет всякую демифологизацию. На уровне же духовной жизни она призывает христиан забывать человеческое (*humanum*) в поисках мистического ухода от социальной и исторической ответственности. Действительно, если цель веры состоит в обретении Иисуса только как предвечного Бога, то земная жизнь Его не представляет реального интереса:

Как можно описать реальное человечество Христа? Некоторые современные христологи прибегают к т. н. кенотическим построениям. Произвольно толкуя выражение апостола Павла *уничжил Себя Самого* (ἐαυτὸν ἐκένωσεν — Флп. 2:7) и допуская здесь специфически философскую интерпретацию, эти христологи представляют Христа совлекающимся Своего божества по мере все большего вочеловечения. В Его человеческой смерти «истощание» достигло своей высшей точки: человек Иисус умер, тогда как Бог, по природе бессмертный, пребывал свободным от смерти[226]. Затем Его Личность представляется как содержащая постоянно меняющиеся уровни божества и человечества в зависимости от того, действует ли Он как Бог или как человек. Джон Нокс пишет:

Те, кто разделяет эту заботу о сохранении во Христе подлинного и всецелого человечества, пытаются реабилитировать антиохийскую школу христологии, представленную Феодором Мопсуэстийским и позже Несторием. В этой традиции человеческие свойства Христа принадлежат Ему как «сыну Марии», отличному от Сына Божия. Хотя историческое несторианство V в. и не дошло до явного утверждения того, что в «личности» (πρόσωπον) Христа существуют два Сына, несомненно, такое заключение логически вытекает из их предпосылок. Это признается теми, кто и теперь еще интерпретирует Халкидонское определение 451 г. как посмертную реабилитацию Феодора после победы свт. Кирилла Александрийского в Эфесе[228], а в утверждении Кирилловой христологии V Вселенским собором видит по существу победу монофизитства на Востоке под прикрытием искусственной теории, называемой уже неохалкидонизмом.

Общая черта всех подобных воззрений — вера в то, что божество и человечество онтологически несовместимы и что такие понятия, как приобщение или обожение, если принимать их буквально и всерьез, являются неподобающими заимствованиями из неоплатонизма, ведущими к отрицанию во Христе истинного человечества, со всеми вытекающими богословскими, нравственными и историческими последствиями такого отрицания.

Ясно, что проблема здесь рассматривается на двух уровнях: на уровне природном и на уровне божественной (и человеческой) личности, как она определена в понятии *ипостаси*[229]. На обоих уровнях эта постхалкидонская традиция содержит ответы на вопрошания современного мышления.

1. Неоднократно отмечалось, что восточная святоотеческая традиция понимает смысл человеческого бытия как причастность к Богу, которая в известном смысле является его естественной характеристикой. Нормальное человеческое существование, как оно создано Богом, предполагает «благодать». Описывая Адама до грехопадения, свт. Григорий Нисский говорит о его «блаженстве и бессмертии», «праведности» и «чистоте»[230]. В своей известной книге о свт. Григории Жан Даниелу[231] отмечает:

Уолтер Бургхардт[233] показал такую же особенность у свт. Кирилла Александрийского[234]. В этом вопросе мысль греческих отцов, несомненно, следует той теоцентрической антропологии, что была

выражена уже во II в. св. Иринеем Лионским. В наше время теоцентрическая антропология не только развивается православными богословами[235], но представляет собою перспективное и широко распространенное течение мысли среди католиков. Оно характерно, в частности, для Карла Ранера[236].

Понятие приобщения к божественной жизни, или обожения (θέωσις), употреблявшееся в греческой святоотеческой мысли для определения подлинного назначения человека и цели его создания Богом, может быть ложно воспринято в пантеистическом смысле. Такому неверному истолкованию могут способствовать неоплатонические формулировки и прочие философские выражения, употреблявшиеся святыми отцами. Однако на самом деле термин θέωσις должен пониматься в исключаящем пантеизм христологическом контексте искупления.

Знаменательно, что именно свт. Афанасий Александрийский, который создал знаменитую формулу «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом»[237], отстаивал также (в противовес неоплатонической теории Оригена) абсолютную трансцендентность божественной природы: твари существуют по воле Божией, отличаясь от божественного Логоса, Который есть Сын Божий по *природе*.

Мысль свт. Афанасия предполагает радикальное отвержение оригеновского представления о Боге как по природе *вечном Творце* и его взгляда на изначальное (а также и эсхатологическое) состояние тварных существ как причастных самой сущности Божией[240].

Поэтому для свт. Афанасия возможность обожения может основываться только на историческом факте Боговоплощения: восприятию Словом, единосущным Отцу (а не твари), смертной, ограниченной и тленной человеческой природы. Это не исключает богословия «*логосов* тварей» и того, что Слово есть то же Слово, через «Которое все начало быть» Сер.: Ин. 1:3). Но даже предвечный замысел Божий о твари находится на уровне Божией *воли* (или Его предвечных нетварных «энергий»), а не Его природы или сущности. Как Творец и как Спаситель, Бог являет силу Своей любви в абсолютной свободе.

Христология свт. Кирилла Александрийского также основана на понятии отдающего Себя Бога. Это богословие Эммануила (с *нами Бог* — Мф. 1:23), утверждающее личное восприятие Словом Божиим всех аспектов человечества в его падшем состоянии, включая смерть. Теопасхизм, т. е. исповедание того, что Слово было единственным *Субъектом* смерти на Голгофе[241], является существенным пунктом полемики против Нестория[242]. Это не означает, что Бог мог страдать и умереть по Своей природе или сущности: смерть претерпело *воплощенное* Слово, а не божественная природа. Мысль свт. Кирилла заключалась в том, что один только Бог есть Спаситель всецело по Своему личному действию и желанию (хотя это и предполагает свободный человеческий ответ). Можно провести интересную параллель между христологией свт. Кирилла и неоортодоксальным мышлением Карла Барта[243].

Но если контекст учения об обожении действительно таков, как следует понимать богословскую антропологию и упомянутую выше идею, что причастность Богу есть в известном смысле «естественная» черта человечества? Не было ли сродство, или причастность, присуще человечеству уже при его сотворении, независимо от исторического Воплощения Слова?

Ответ на этот вопрос иногда находили (по-моему, неудачно) в понятии некоего безличного, онтологического сродства или непрерывности между Творцом и тварями. Говоря о Воплощении, о. Сергей Булгаков спрашивает:

Этот подход на современном Западе казался привлекательным тем, кто стремился преодолеть секулярное представление о тварной вселенной, например, Паулю Тиллиху или Тейяру де Шардену.

И пусть даже отчасти и обоснованно их законное стремление сформулировать подлинно теоцентрическое понятие творения, им не хватает личного или ипостасного измерения как в Боге, так и в человечестве. Ведь именно это ипостасное измерение открывается в Воплощении как уникальное

проявление божества и человечества, соединенных в одном конкретном историческом Лице.

2. Свойственная каждой человеческой личности свобода понимается в греческой святоотеческой традиции как истинное выражение *образа* Божия. Святитель Василий Великий пишет: «Адам получил от Создателя свободную жизнь, ибо душа его была сотворена по образу Божию»^[246]. Ту же мысль развивают свт. Григорий Нисский^[247] и свт. Кирилл Александрийский:

Таким образом, свобода человеческой личности обусловлена свободой Божией, от которой происходит само творение.

Воплощение явно указывает на ипостасное измерение или личное существование Бога, отличное от измерения естественного или сущностного. По природе Бог неизменен, поэтому в Его Сущности нет становления. Тем не менее *Слово стало* (ἐγένετο) *плотью* (Ин. 1:14), т. е. подверглось изменению, став тем, чем раньше не было. Кроме того, поскольку человеческая природа необходимо изменчива и существует в истории, то изменения в человеческой жизни Иисуса должны были восприниматься Логосом не природно, а личностно, включая и саму смерть: иначе Он не был бы вполне человеком. Поэтому Сама божественная Ипостась Сына выступила из Своей запредельности и стала видимой и доступной в человечестве Иисуса, восстанавливая человеческую природу в соответствии с ее божественным Первообразом.

Действительно, если христология предполагает неприступность и абсолютную трансцендентность божественной природы, так же как и открытость и жизненную изменчивость ипостаси, то принятая Халкидонским собором формулировка об Иисусе Христе как «единой Ипостаси в двух природах» приобретает ясность и значение, которые, вероятно, не были вполне очевидны даже для ее авторов. Полнота содержания этой формулировки раскрывалась постепенно в том, что именуется (может быть, неадекватно) византийским неохалкидонизмом. Действительно, нужно было всецело и *вместе* признать основное сотериологическое прозрение свт. Кирилла (личностное единство воплощенного Слова) и необходимость различения между божественной и человеческой природами. Постепенно становилось ясно, как, с одной стороны, ипостасная жизнь в Боге выражает взаимную открытость друг другу Трех Ипостасей и как, с другой стороны, Ипостась Сына открылась твари и восприняла человечество, сделав его «человечеством Бога»^[249].

Таким образом, открытость божественных Ипостасей есть взаимная открытость Их в лоне Святой Троицы. Но она есть также открытость и в отношении к твари. Она раскрывает определение Бога как Любви, потому что любовь предполагает личную взаимность и отношения — внутренние и сокрытые в Троице, но исходящие вовне Существа Божия, к временному существованию тварей, созданных Божественной волей.

С другой стороны, человеческие существа так же ипостасно открыты ввысь. Как сказал Ларе Тунберг^[250] о прп. Максиме Исповеднике,

Следовательно, ипостасное измерение божественной Троичной жизни, так же как и ее образ в человечестве, исключает ту мысль, что искупление, спасение и обожение есть некий механический или магический процесс поглощения человеческого божественным. Как со стороны Бога, так и со стороны человечества предполагаются свободные, личные отношения. Во Христе человек встречается с Ипостасью божественного Слова, воспринявшего полноту человечества. Христос не был человеческой ипостасью. В противном случае человек Иисус был бы индивидуализирован на тварном уровне и «жизнь *во Христе*» оказалась бы невозможна. Ведь одна тварная ипостась не может жить в другой. Человеческие личности несводимы одна к другой и всегда сохраняют свою уникальность. Решающим фактором в спасении оказывается то, что Ипостась Слова — Первообраз, образом Которого является каждое человеческое

существо. Его человечество есть не только человечество одного индивида, но это и наше общее человечество, которое Он воспринял в его падшем состоянии и прославил Своей смертью и воскресением. Воплощенное Слово призывает нас приобщиться к Его спасенному и прославленному человечеству через свободное личное решение, через крещение, через евхаристическое общение, преобразиться из *первого человека — из земли, перстного* во *второго человека — Господа с неба* (1 Кор. 15:47).

«Новый Адам»

Новый Завет усваивает Иисусу Христу образ описанного у Второиисаии страдающего отрока (см.: Ис. 52–53; ср.: Мф. 8:17, Рим. 15:21 и т. д.): *Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни <...>. Ему назначали гроб со злодеями...* (Ис. 53:4, 9). Таков образ Мессии, страдающего и умирающего, принимающего по Своей воле последствия грехов человечества. Это страдание и смерть являются на космическом уровне следствием греха Адама, которым определяется библейское понимание реалий тварного мира после Падения.

Часто считается, что восточная святоотеческая мысль не знает понятия переноса *виновности* от Адама к его потомству. Однако она знает падшее состояние всего космоса. Состояние это понимается не как Божия кара, наложенная на всех людей (Августинова *massa damnata*^[252]) и передающаяся от родителей к детям, а скорее как узурпация или незаконная тирания Сатаны над Божиим творением. Люди рассматриваются как жертвы всемирного царства смерти, ведь Сатана *был человекоубийца от начала* (Ин. 8:44). Они *от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству* (Евр. 2:15). То, что передается от родителей к детям, есть не грех, а смертность и рабство, а это создает условия, в которых грех неизбежен. Об этом пишет, в частности, Феодорит Киррский:

Это дарвиновская модель: страх смерти порождает борьбу за выживание, а выжить можно только за счет других — выживают сильные, победившие слабых. Как пишет Феодор Мопсуэстийский,

Ссылки на святых отцов можно легко умножить, и их контекст понятен, если вспомнить, что греческие отцы читали в оригинале знаменитое место из Послания к Римлянам (*как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что* (или «из-за смерти» — И. М.) *все согрешили* — Рим. 5:12) и не были связаны неверным латинским переводом «в Адаме»^[255].

Именно смертное, тленное и падшее человечество и было воспринято Словом. Это особенно хорошо понимали защитники высокой христологии, александрийские отцы Афанасий и Кирилл. В этом и причина того, что их христологические установки делали теопасхизм неизбежным: Само Божественное Слово добровольно восприняло смертное человечество и поэтому должно было умереть во плоти. Здесь предполагается не «антропологический минимализм», как однажды написал Г. Флоровский^[256], а, наоборот, утверждение, что человечество и его падшее состояние были настолько реальными и основополагающими, что вызвали *самоистощание* Бога как условие спасения и истинного восстановления.

То, что александрийская высокая христология не полагает умаления человечества во Христе Иисусе, явствует также из спора об афтартодокетизме Юлиана Галикарнасского в VI в. Утверждение Юлиана было простым: поскольку смерть и тление (φθора́) являются последствиями человеческого греха, они не могли быть свойственны Иисусу, Который не грешил. Таким образом, по мнению Юлиана, Христос обладал «нетленным» (ἀφθαρτος) человечеством. Критики Юлиана были правы, упрекая его в докетизме: крестная смерть для него — лишь «видимость», а не реальное испытание того, что есть смерть для других человеческих существ^[257]. Но если признать, что Христос разделяет детерминизм тленного и падшего человечества, то что сказать о божественной свободе? Разве Логос пострадал не добровольно? Отвержение Церковью афтартодокетизма совсем не имело в виду отрицания божественной свободы. Действительно, Воплощение во всех своих аспектах было выражением свободной Божьей воли. Но Бог восхотел именно, чтобы Иисус, *как человек*, с самого Своего зачатия в лоне Марии, был всецело обусловлен нашим человеческим падшим состоянием: Он жил во времени, *преуспевал в премудрости и возрасте* [Лк. 2:52], не ведал, страдал и умер. С другой стороны, ипостасное соединение, т. е. зачатие и рождение Богочеловека Иисуса, само по себе еще не является обожением человеческой природы Иисуса.

Обожение имело бы несколько механический оттенок, если бы Воплощение было, как предполагают некоторые, простым проявлением предвечного человечества Логоса, осуществившегося, когда он стал человеческим существом. На самом деле Воплощение включало в себя трагедию и борьбу. Восприняв тварную и падшую плоть, Творец лицом к лицу встретил зло и смерть. Он встретил и преодолел эти реалии падшего мира, которых Он не создавал, но лишь попускал. Это попущение достигло своей высшей точки, когда воплощенный Сын Божий принял человеческую смерть на кресте: высшая точка оказалась также и высшей Его победой.

Современная новозаветная критика часто обращается к психологии Иисуса и к такому вопросу, как осознание Им Своего мессианства. Иногда возникает мысль, не заводят ли подобные вопросы в тупик. Как писал один ученый англиканский богослов: «В самом деле, и смехотворно, и непочтительно спрашивать, какие ощущения мог испытывать воплотившийся Бог»^[258]. Однако нельзя отрицать (и этого не отрицает высокая христология, утверждающая полноту надмирного Божества в единой Личности Иисуса Христа), что «быть человеком» неизбежно предполагает изменение, возрастание от младенчества к зрелости, что воспринятое Сыном Божиим человечество было нашим «тленным» человечеством, нуждавшимся в Спасении, и оказалось приведенным Им (христианская Пасха — «переход») от смерти к жизни, что Иисус Христос, *подобно нам, искушен во всем, кроме греха* (Евр. 4:15; ср.: 1 Пет. 2:22)^[259].

Этот последний пункт — *кроме греха* — также делает неизбежной высокую христологию, потому что только о Боге, а не о какой-либо твари можно сказать, что Он совершенно превыше греха, который есть сознательный, личный акт восстания против Божьей воли. Именно потому, что Он был Богом, а не «просто человеком», Иисус смог преодолеть искушения, свойственные падшему человечеству.

Не искушай Господа Бога твоего, — сказал Христос диаволу (Мф. 4:7; Лк. 4:12). При всей невозможности найти этому какое-либо философское, рациональное или психологическое объяснение, именно здесь и заключается самая суть «благовестил», явленного во Христе: того, что Бог Сам поставил Себя на наш уровень, вошел внутрь самого нашего существования, что Он уже не далекое небесное Существо, но лично, ипостасно «с нами», что Он — Эммануил даже в искушениях и в смерти.

Важно также признать, что халкидонская святоотеческая традиция, придерживающаяся высокой христологии, решительно противится монофизитским, монофелитским или каким-либо другим односторонне теоцентрическим взглядам на спасение. Христология прп. Максима Исповедника, защищавшего существование во Христе человеческой воли, отличной от воли божественной, открыто утверждает, что человечество Христа не было пассивным орудием Божества, но осуществляло истинную человеческую свободу во времени и в пространстве. Преподобный Максим иллюстрирует это в своем комментарии к двум эпизодам из жизни Христа: Крещению в Иордане и Гефсиманскому борению.

Когда Иисус выходил из Иордана, где Он по Своей воле отождествил Себя с состоянием других людей, крещаемых Иоанном, то *увидел Иоанн разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего на Него* (Мк. 1:10). В понимании прп. Максима это было «второе рождение» Иисуса — образец нашего собственного крещального возрождения:

Итак, во Христе синергия божественной и человеческой воли, условие тайны примирения и общения между божеским и человеческим включает и Его человеческий опыт «нового рождения» при завершении Его человеческого созревания и в начале мессианского служения.

То, что произошло в Гефсимании, согласно прп. Максиму, есть другое, максимально возможное для человека принятие Иисусом воли Отца ради спасения мира. В Гефсимании не было сопротивления или восстания, но мучительное осуществление человеческой воли Христа. По божественной природе и Троичной воле Слово во все времена хотело нашего спасения (φύσει θελητικός και ἐνεργητικός τῆς ἡμῶν ὑπαρχῶν ἐγνώριζέτο σωτηρίας).

Эта христология еще раз иллюстрирует характерное для греческих отцов различие между понятиями ипостаси (или личности) и природы. Как мы отметили выше, ипостась Сына Божия — не одно и то же, что божественная «природа», поскольку ипостась «становится», тогда как природа совершенно неизменна. Ипостась, воспринимая человечество, делая его «Своим», становится «сложной ипостасью» (ὑπόστασις σύνθετος)[262]. Поэтому личность, божественная или человеческая, не есть простое проявление «природы» (индивид), но субъект, способный сказать «я» и преодолевать, выходить за пределы природы, которой он обладает. Человечество, воспринятое Словом, было вполне человеческо и даже более человеческо, чем наше человечество, потому что Слово — именно тот Первообраз, по Которому мы были созданы: то, что у Иисуса Христа не было человеческой ипостаси или отдельного человеческого «Я» (несторианское положение), не делало Его менее человеческим. Но Ипостась Его, будучи божественной, возвышала человечество, ставшее во Христе человечеством Бога. Такая философия ипостаси, примененная к тварному человечеству, делает понятным обожение как возможность, всегда личную или ипостасную, данную каждому человеку, когда он или она преодолевает природные ограничения и приобщается божественной жизни.

Отход от законничества и акцент на личном приобщении как содержанию спасения, является, как мы видели, основным течением в современном православном богословии. В этом подходе может таиться известная опасность субъективизма, если не придерживаться последовательно святоотеческой христологии, а также здорового богословия Крещения[263].

Если смерть есть последний космический враг, то Христос есть Спаситель, потому что Он побеждает смерть. Его Крестная Смерть — это исторический факт, запечатленный Воскресением. Отождествив Себя с падшим человечеством вплоть до крестной смерти, Он восстал и явил изначала входившее в замысел Божий воскресшее, преображенное и обожненное человечество. Это новое человечество становится и нашим в Крещении, а также в Евхаристии, которая есть приобщение к Воскресшему Господу. *Ибо вы умерли*, — пишет апостол, — *и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге* (Кол. 3:3). Поэтому Крещение и Евхаристия — истинные основы не только духовности, но и христианской этики. В этих двух таинствах каждая человеческая личность может приобщиться к воскресшему человечеству Христову. Поскольку же человечество Христово ипостасно соединено с божественным Логосом, «жизнь во Христе» может быть также названа обожением[264].

Хотя отправным пунктом для сотериологии стало христологическое измерение «нового человечества», роль Святого Духа здесь центральна именно для личностного, ориентированного на свободу православного понимания спасения[265].

Святые отцы, особенно свт. Григорий Богослов и прп. Макарий, часто определяют теоцентрическую антропологию как влияние Духа на человеческое существо, что делает его отличным от всех других тварей[266]. Это сродство с Богом через Духа и объясняет открытость человека ввысь, а также его свободу. Поэтому Дух действует везде, где человек осуществляет эту данную ему Богом свободу. Так Мария произнесла свое «да» Божественной воле (ср.: Лк. 1:38), так Иисус соглашается Своей человеческой волей нести мессианское служение и, как всякое человеческое существо, принимает крещение «водою и Духом» в Иордане. Христианское откровение и христианское богословие, говоря о Святом Духе, скорее апофатичны. Ведь Дух Святой не воплотился, и Его Личность, или Ипостась, остается сокрытой, кроме Его роли в откровении Христа и завершении Его дела, в приобщении к божественной жизни во Христе через свободный выбор, осуществляемый каждой человеческой личностью.

Заключение: этика Воскресения

Если, как сказано выше, правда то, что в этом падшем мире над человеческим существованием тяготеет смертность (а тем самым борьба за выживание создает и зависимость от средств выживания, и конфликты за обладание этими средствами), то Воскресение и возможность приобщения к славе и бессмертию Христа коренным образом меняют положение. Именно осознание этого объясняет, почему для ранних христиан Воскресение было самым *содержанием* «благовестил». *А если Христос не воскрес, — пишет апостол Павел, — то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших* (1 Кор. 15:17), потому что смертное существо не может отказаться от борьбы за выживание и потому неизбежно является грешным. Но через бессмертие оно может стать истинно свободным.

Именно в этом, как мне кажется, ключ к верному пониманию этики Нового Завета, от которой легко отказаться как от нереалистических парафраз, если не отнестись серьезно к мысли, что учение Иисуса адресовано тем, кто свободен от смерти и от борьбы за выживание. Действительно, такие наставления, как *не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить... Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы... Посмотрите на полевые лилии...* (Мф. 6:25–30) звучат исключительно сентиментально или экстраординарно, если не отражают подлинного опыта победы над смертью — победы, которая освобождает христиан от главнейшей, общей для всех зависимости от пищи (или денег) и позволяет им «отдавать», а не заботиться о том, как бы «получать» (ср.: Деян. 20:35). Искупление — это не только отрицание, прощение грехов, это прежде всего новая свобода для чад Божиих в общении с новым Адамом.

New Life in Christ: Salvation in Orthodox Theology

Впервые опублик. в: Theological Studies. Vol. 50. № 3.1989. Р. 481–499. Также опублик. в: Meyendorff J. Rome, Constantinople, Moscow. Р. 149–168. Впервые на рус. яз. опублик. в: Мейендорф И., протопр. Рим, Константинополь, Москва. С. 207–233; 304–311.

Публикуется по этому изданию с необходимыми уточнениями.

Пер. с англ. Л. А. Успенской под ред. иерея Константина Польскова.

”ΕΦ Ω̃ (Рим. 5:12) У КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО И ФЕОДОРИТА[267]

Немногие тексты Нового Завета вызывают больший интерес у экзегетов и богословов, чем знаменитые два слова из Послания к Римлянам. Ибо они — единственные в Писании, где напрямую говорится о том, что называется передачей греха Адамова.

На Западе истолкование данного фрагмента было предопределено двумя факторами:

1) латинским переводом, в котором εφ' ω̃ передано сочетанием *in quo*, где относительное местоимение указывает на Адама;

2) аргументацией блж. Августина в ходе его полемики с Пелагием и Юлианом Экланским.

Оба фактора впоследствии сказались на определении о первородном грехе, которое вынес Тридентский собор.

Таким образом, западный вариант экзегезы оказался, по существу, детерминирован спором блж. Августина с оппонентами по поводу проблемы крещения младенцев: коль скоро крещение принимается «во оставление грехов», требовалось понять, какой именно грех следует отпускать новорожденным. Ответ блж. Августина сводился к тому, что отпускать нужно первородный грех Адама, ибо все согрешили в Адаме.

На Востоке святоотеческая мысль рассматривала проблему Адамова греха и его последствий иначе. Как раз это мы и попытаемся уточнить в данной статье, ведь значение самой проблемы и ее догматическая подоплека поистине огромны[268]. Сейчас мы ограничимся тем, что процитируем двух авторов V в., современников блж. Августина, полное согласие которых в вопросе о грехе Адама тем более поразительно, что они принадлежали к двум разным экзегетическим школам и оба участвовали в христологических спорах как оппоненты. Их сходство в истолковании отрывка Рим. 5:12 указывает на то, что применительно к V в. мы имеем дело с единодушным пониманием Адамова греха и его последствий. Говоря в общем, оба отца считали, что от Адама наследуется не сам грех, но *смерть*. Грех Праотца привел к тому, что смертным сделалось все Адамово потомство: *смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама* (Рим. 5:14). И в VI столетии проблема тленности тела Христова будет рассматриваться на Востоке именно в рамках такого понимания первородного греха (в частности, спор между Юлианом Галикарнасским и Севиром Антиохийским).

Святитель Кирилл Александрийский

Все тексты свт. Кирилла, которые мы приводим ниже, взяты из его «Толкования на Послание к Римлянам».

Комментируя фрагмент Рим. 5:12, свт. Кирилл воспринимает грех Адама как часть трагедии вселенского масштаба: в его понимании это была, прежде всего, победа Сатаны над человеком, и Сатана отождествляется с адом и смертью. Эта персонифицированная смерть поглощает Адама, а с ним и всех людей, ибо стали подражателями Адамова греха.

В данном случае ἐφ' ᾧ передано в пересказе через καθ' ὃ и совершенно четко истолковано в смысле *подражания* греху Адама. Для свт. Кирилла смерть, в той мере, в какой она — наказание за грех, может карать в нас только наши личные грехи. Однако в том же сочинении — всего лишь несколькими абзацами ниже — выражено менее законническое и не столь внешнее понимание нашей связанности с грехом Адама:

Итак, «первородный грех» в понимании свт. Кирилла представляет собой как бы зараженность смертностью и греховностью, охватившую весь род Адамов, освобождение от чего дарует лишь Новый Адам. Таким образом, речь здесь идет не о том, что все виновны в грехе Адама, а о наследственном рабстве Сатане, которому подпала человеческая природа [\[272\]](#).

Феодорит Киррский

В «Толковании на Послание к Римлянам» Феодорит высказывает идеи, очень близкие рассуждениям свт. Кирилла в том, что касается наследования смертности как источника личных грехов.

Здесь мысль Феодорита в чем-то напоминает некоторые современные концепции (например, Мартина Хайдеггера) о связи смерти с инстинктом самосохранения: становясь смертными и рождая смертных детей, Адам и род его вынуждены вести борьбу за свое выживание в качестве индивидуумов, ибо выживание это все время находится под угрозой. Однако борьба за выживание порождает в свою очередь эгоизм, а значит грех; наконец, эти личные грехи обретают свое естественное завершение в смерти. Таким образом, грамматически буквальное значение отрывка Рим. 5:12 получает такой смысл: во всех людей вошла смерть, по причине которой все согрешили. Иными словами, ὅς — это относительное местоимение мужского рода, указывающее на смерть [\[274\]](#).

То обстоятельство, что смертность наследуется при рождении, не становится у Феодорита основанием для порицания брачного союза: сама по себе смертность является не грехом, а следствием ошибки, за которую мы не в ответе. Комментируя 7-й стих 50-го псалма, он *уточняет*:

Итак, через брак передается не вина, а смертное бытие, которое, в свою очередь, провоцирует совершение личных грехов. Таким образом, можно убедиться, что большинство проблем, поднимаемых в творениях блж. Августина, здесь также затронуты — в частности, проблема отношения манихейства к браку.

Наконец, Феодорит весьма недвусмысленно говорит о крещении младенцев. Отвечая на вопрос о смысле этого крещения (в связи с тем, что новорожденные не могут быть виновны в личных грехах), он пишет:

Приведенный текст, вдохновленный чинопоследованиями крещальных литургий, показывает нам, каким был ответ Феодорита (и большинства восточных христиан) на проблему, волновавшую блж. Августина, Пелагия и Юлиана Экланского: младенцев крестить нужно, но не вследствие их виновности, а потому, что они унаследовали смертность и, очевидно, потенциально являются грешниками.

Следует осознать всю важность этой святоотеческой концепции для развития догматики в тех сферах, что связаны с учением о первородном грехе.

Ἐφ' ὧς (Rom. 5,12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodore

Опубл. в: SR Vol. 4.1961 (TU, 79). P. 157–161.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с фр. У. С. Рахновской.

СВОБОДНАЯ ВОЛЯ (γνώμη) У ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Учение о двух волях Христа, соответствующих его божественной и человеческой природе, которое стало основным предметом спора с монофелитами, нередко считалось несовместимым с пониманием Христа как единой ипостаси или лица. Разве «природа» может обладать волей? Не является ли акт воления личностным? Разве одно лицо может обладать двумя волями? Как ни парадоксально, но прп. Максим Исповедник, главный поборник учения о двух волях, обвинялся, помимо прочего, в отстаивании чисто *абстрактного* представления о сущности, или природе^[277]. На деле вслед за Леонтием Византийским Максим формально противопоставляет понятие «сущности» (οὐσία), которого придерживались «философы», считавшие ее «самоипостасной реальностью, не требующей ничего иного для своего существования» (αὐθυπόστατον πράγμα μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν), концепции «отцов», видевших в ней «естество, принадлежащее множественным и ипостасно различным существам» (ἢ κατὰ πολλῶν καὶ διαφερόντων ταῖς ὑποστάσεσιν ὀντότης φυσική). Тем не менее, судя по контексту, использованное Максимом определение «сущности» ни в коем случае не означает возврата к аристотелизму. Следующее уточнение понятия ипостаси исключает такое предположение:

Определения «сущности» и «ипостаси» следует рассматривать в свете учения Максима об «энергии», или «движении» (κίνησις).

Таким образом, треугольник «природа — ипостась — энергия (или воля)» является ключом к системе Максима. Цель моих заметок — пролить свет на принятое в этой системе отношение ипостаси и воли, особенно когда они рассматриваются в связи с концепцией свободной воли (γνώμη).

Согласно прп. Максиму, «естественная воля», или «движение» природы, является движением к Богу. Только ипостасное решение Адама нарушило богоустановленный «образ существования» (τρόπος ὑπάρξεως) человеческой природы и обратило его против Бога и потому — против самой природы. Источник зла в человеке сокрыт в свободном «ипостасном» решении, но не в природе. И потому восстановление человека также должно иметь «ипостасный» источник: для этого человеческая природа должна быть воспринята своим Первообразом, по которому она и была сотворена и который становится ипостасью, определяющей ее образ существования.

Концепция свободной воли (γνώμη), представленная в этих текстах, указывает на важность ипостасного аспекта существования как противостоящего естественному, который практически синонимичен с «богоустановленным». Эта мысль прп. Максима выражена в других случаях еще яснее. Опровергая монофелитов, считавших, что Христос имел только одну богочеловеческую волю, Максим прежде всего спрашивает, «естественна» ли она. Утвердительный ответ означал бы, что Христос обладал особой индивидуальной «Христовой» природой. И если эта уникальная воля является «гномической», она не может быть свойственной ни одной из двух природ Христа,

Таким образом, монофелитство представляется Максиму формой несторианства, поскольку именно Несторий интерпретировал соединение двух природ во Христе как «относительное» соединение (ἐνωσις οὐχέτική) двух свободных волей (γνώμαι) в единую волю (θέλημα), что предполагает существование во Христе двух ипостасей, ибо, как настаивает Максим, свободная воля (γνώμη) всегда отражает ипостасное существование^[283], и умопостигаемое «гномическое» единство может существовать только между различными ипостасями. Поэтому Христос и святые связаны друг с другом «одной природой, одной γνώμη

и одной волей», когда «любовь склоняет свободную волю более не противостоять природе» и «когда закон природы свободно (ὑνωμικώς) обновляется посредством закона благодати»[284].

В своих ранних творениях Максим порой использует слово γνῶμη практически как синоним θέλημα или ἐνέργεια: так, говоря о божественных характеристиках (в 6-м Послании), одни он приписывает сущности, другие же — «движению» или «свободной воле» (γνῶμην) или «предрасположенности»[285]. Тем самым предполагается существование божественной γνῶμης. Однако когда мысль и лексикон Максима окончательно складываются, γνῶμη определенно становится термином, обозначающим свободную волю тварной ипостаси, место пребывания *posse peccare*[286].

Все современные исследователи Максима подчеркивали, что его концепция творения была направлена на опровержение и преодоление оригенизма. Опровержение состоит, прежде всего, в замене оригеновой формулы «недвижность — движение — генезис» (которая означает, что творение состояло не в появлении того, что прежде не существовало, но в приведении в движение умов, которые были вечно недвижны в Боге) формулой «генезис — движение — недвижность» (γένεσις — κίνησις — στάσις). Тем самым Максим подразумевает, что движение тварной природы начинается с творения *ex nihilo*, недвижность же является эсхатологической целью, реализуемой в обожении. На антропологическом уровне триада γένεσις — κίνησις — στάσις соответствует трем формам человеческого существования: εἶναι — εἶ ἔναι — ἀεὶ εἶναι, т. е. «бытие — благо-бытие — присно-бытие»[287].

По Максиму, причиной первого и третьего элементов этой триады может быть только Бог, являющийся Творцом «бытия», единственным Бессмертным и единственным источником бессмертия или вечности. При этом движение от «бытия» к «присно-бытию» предполагает свободное приятие человеком Божией благодати: «благо-бытие», являющееся нравственной характеристикой и образом экзистенции нашего существа, «определяется нашей свободной волей и движением» (τῆς ἡμετέρας ἡρτημένον γνῶμης τε καὶ κινήσεως)[288], личным или ипостасным *выбором*:

Таким образом, γνῶμη ассоциируется с естественным «движением» природы, которому она придает моральную характеристику. Помимо этого она связана с идеей подражания или подобия Богу: «Только один Бог благ по природе, и только подражающий Богу благ по своей воле»[290]. Такое подражание Богу предполагает синергию между свободой и благодатью: «Ибо не рождает Дух воли не хотящей (γνῶμην μὴ θέλουσαν), но Он лишь желающую [волю] преобразует для обожения»[291].

Соответственно, грех Адама становится катастрофой для человеческой свободы, совершившей выбор «против природы», когда, как пишет Максим, «природа противостала себе» (πρὸς ἑαυτὴν διάστασις), и возможность эта «соответствовала свободной воле» (κατὰ γνῶμην)[292]. Максим постоянно подчеркивает, что грех не был связан с природой как таковой, и четко противопоставляет φύσις и γνῶμη[293]. Следствием греха стало своего рода заражение «естественной воли», которая могла вести к благу только посредством γνῶμης. Так человек обрел «гномическую волю», не только осуществляющую выбор между добром и злом, но колеблющуюся и страдающую, ибо решения ее затуманены «неведением» и «воображением». Это «своего рода желание, которое привязано к тому, что является или считается относительным благом»[294].

Свободная воля (γνῶμη), как мы видели, внутренне связана с ипостасным существованием. Следовательно, грех может быть только личностным актом, не оскверняющим природу как таковую. Скорее, он приводит тварную человеческую ипостась к злоупотреблению природой и тем самым нарушает истинное богоустановленное отношение между ипостасью и природой, лишая человека его подлинной свободы.

Это объясняет, как воплощенное Слово могло полностью принять человеческую природу, *не принимая греха*. Грех принадлежит к области γνῶμης, но не природы[295]. Христос действительно обладал естественной человеческой волей, но поскольку волеизъявляющим субъектом или ипостасью его

человеческой природы было само Слово, Он никак не мог обладать гномической волей, являющейся единственным источником греха. Согласно Максиму, те, кто приписывают Христу гномическую волю,

Тем самым духовная жизнь христианина предполагает в каждой человеческой ипостаси постепенную трансформацию гномической воли в божественную и ангельскую [γνώμη](#)^[297]. И это так, поскольку наше обожение, т. е. «участие в божественной природе», равно как и потребное для этого божественное «снисхождение», несовместимы с внутренним конфликтом, который дьявол вводит в нашу природу посредством [γνώμη](#)^[298]. Цель и смысл аскетизма состоит в исправлении нашей [γνώμη](#)^[299]. Поскольку подлинный λόγος нашей природы неизменен, речь идет о τρόπος, испорченном посредством свободной воли после грехопадения Адама, который должен возродиться во Христе.

Таким образом, признав «волю» зависимой от природы, Максим не забыл — хотя именно в этом его и обвиняют — об ипостасном измерении как в христологии, так и в антропологии. Напротив, следуя всей греческой патристической традиции, он прекрасно понимает, что естественное существование получает свое особое качество, свой «образ», практически — свой смысл и значение от личности, или ипостаси, которая не просто аспект естественного существования, но его стержень. Это заключение может служить новой иллюстрацией к меткому суждению о системе прп. Максима, высказанному в свое время о. Георгием Флоровским:

Free Will (γνώμη) in Saint Maximus the Confessor

Опубл. в: Ecumenical World of Orthodox Civilization: Russia and Orthodoxy: Essays in Honor of Georges Florovsky / ed. A. Blane. The Hague; R: Mouton, 1973. Vol. 3. P. 71–75.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. А. А. Чеха.

ЧЕЛОВЕЧЕСТВО «ВЕТХОЕ» И «НОВОЕ»: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ

В наши дни, как, впрочем, и прежде, попытки диалога между различными христианскими конфессиями часто заходят в тупик из-за терминологии. Так, например, термин $\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$, или «обожение», часто использовавшийся в греческой патристике и православном богословии для обозначения того, к чему человечество призвано во Христе, лютеран повергает в дрожь, поскольку ассоциируется с неоплатонизмом или пантеизмом, против которых их предостерегал Мартин Лютер. Однако в восточной традиции термин «обожение» первоначально использовался для подтверждения именно тех положений, которые, как правило, дороги лютеранам, — в частности, что спасение и «новая» жизнь имеют начало в Самом Боге, а не в каком-то низшем или тварном посреднике. Именно в полемике против ариан свт. Афанасий произнес свое знаменитое изречение: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом»^[301]. Именно в споре с несторианами свт. Кирилл Александрийский отстаивал мысль о том, что спасает только Бог и, следовательно, Христос Спаситель — одна личность, личность Сына Божия, из чего неизбежно следовало, что Его человечество было человечеством Бога. В силу этих христологических положений термин «обожение» обрел законное право на существование в духовной и аскетической литературе. При этом он неизбежно служил тем мостом между христианами и неоплатониками, по которому греческие интеллектуалы переходили в христианскую веру.

Ни в коей мере не оспаривая правомерность самого слова $\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$, употребляемого в соответствующем христологическом контексте, я хотел бы обратить внимание на его значение для разъяснения другого термина — на сей раз полностью библейского и при этом одинаково приемлемого как для лютеран, так и для православных, когда они говорят о спасении. Речь идет о термине «освящение». Может ли кто-либо освящаться, кроме как через причастие Богу, Который «Един Свят»?

Предметом спора является не само слово «обожение», а понимание спасения как «причастности» бытию Божию, как восстановление смысла и цели существования человека. Значение разногласий по этому пункту было четко и обоснованно подчеркнуто в диссертации, недавно защищенной богословом-лютеранином из Финляндии, который использовал греческий термин «причастие» ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$) в качестве заглавия к книге о современном православном богословии^[302]. Он мог остановить свой выбор и на других синонимичных терминах — таких, как $\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta$, $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha$, или на производных от них. Эти слова употребляются в Новом Завете для обозначения отношений между Богом и человечеством как до Боговоплощения, когда эти отношения видятся разрушенными или ущербными, так и после Воскресения Христова, когда они были восстановлены действием благодати.

«Ветхий Адам»

Наиболее верный путь уяснить смысл этого ключевого для антропологии понятия — в том виде, как оно осмыслено в православном Предании, — обратиться к богословию св. Иринея Лионского. Преимущество такого подхода заключается в том, что Ириней по времени еще очень близок к Новому Завету; строй его мысли и его терминология менее, нежели богословие позднейших отцов, могут быть заподозрены в том, что они испытали влияние категорий греческой философии. В действительности именно Ириней, как бы предвосхищая богословие свт. Афанасия, провозгласил: «[Господь] сделался Тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он»^[303]. Его антропологическая система подразумевает определенную «божественность» человека в сам момент творения. Описывая «образ Божий», он предлагает свою знаменитую схему:

Парадокс этих высказываний заключается в том, что для св. Иринея «Дух» (я намеренно пишу этот термин с заглавной буквы) отождествляется с Духом Святым: «...совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию»^[305].

Грехопадение заключалось в том, что человек отверг Духа, Который был частью самого человечества. Это стало отвержением образа Божия и, следовательно, свободы, в результате чего жизнь человеческая была низведена в «животное» состояние, детерминированное плотскими нуждами и неизбежной смертностью. А потому падшее человечество отныне уже не является «совершенным», в силу того, что оно утратило причастность божественной жизни.

Для богословия, в котором «автономность» творений и четкое различие (если не противостояние) между «природой» и «благодатью» воспринимаются как аксиома, подобные фрагменты могут быть поняты лишь как несовершенное выражение еще не развитой и не адекватной богословской мысли. Но дело в том, что на Востоке концепция св. Иринея Лионского воспринималась не как ставящая под сомнение трансцендентность Творца, а, напротив, как выражение всемогущества Бога в акте сотворения человека, носящего Его образ и обращенного к Нему так, что он перестает быть истинным человеком, если нарушается его органическая причастность [Богу] и общение [с Ним] в Духе.

Святой Ириней представляет это общение как динамичное. Он вовсе не хочет сказать, что после грехопадения Дух полностью исчезает из человеческого бытия и что жизнь человека окончательно извращается — до такой степени, что становится попросту животным существованием. Полемизируя с гностиками, Ириней отстаивает идею о действии Божественного промысла и в ветхозаветные времена. Он становится первым христианским автором, указавшим на роль Девы Марии как новой Евы, сумевшей — от лица всего падшего человечества — распорядиться своей свободой в соответствии с тем, к чему призвал ее Господь:

Значение Девы Марии как новой Евы было признано еще двумя христианскими авторами II в. — св. Иустином Мучеником и Тертуллианом. В раннехристианской сотериологии идея о том, что в лице Девы Марии человечество после грехопадения сохранило способность к свободному выбору и к соучастию в совершенном Богом деле спасения, принималась всеми единодушно.

Помимо почитания Богородицы, которое вскоре после определения Эфесского собора о Ее «божественном материнстве» получило широкое распространение, для восточнохристианской традиции, и ныне живой в Православной Церкви, характерно также почитание ветхозаветных праведников. Имена «праотцев» Христа, пророка Илии, каждого пророка в отдельности и даже братьев Маккавеев в календаре Православной Церкви бросаются в глаза, хотя эти праведники жили до пришествия благодати и не были крещены... Отсутствие ветхозаветных «святых» в западном календаре, по-видимому, стало результатом

подавляющего воздействия августинизма, игнорирующего в данном случае слова Священного Писания: *Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался* (Ин. 8:56).

«Праведность» ветхозаветных святых исполнилась во Христе. В Нем произошло «завершение» или «воссоединение», или буквально — «возглавление» (ἀνακεφαλαιώσις; ср.: Еф. 1:10), человечества. Дух, главенствующая роль Которого прежде была отвергнута, вновь стал духом человека:

Такое понимание подразумевает, что во Христе произошло восстановление истинной человеческой природы, а не привнесение «благодати» извне в безблагодатное автономное человеческое бытие. Спасение заключается не во внешнем «оправдании» — хотя такой «юридический» подход вполне правомерен, если осмысливать спасение в рамках ветхозаветной категории исполнения закона (как это делает св. апостол Павел в Посланиях к Римлянам и к Галатам), — а в возобновлении общения с Богом, благодаря которому жизнь человека вновь становится полностью человеческой.

Так что же такое это «новое человечество», вновь явленное во Христе? Начиная с Оригена, христианская мысль не раз сталкивалась с искушением воспринимать это понятие в платоновском смысле — как восстановление некоего вечного состояния, случайным отклонением от которого стало грехопадение. Именно этот философский соблазн привел Оригена к его теории «предсуществования душ», а также к идее вечного творения, заслонившей собой библейское видение Бога как Творца и Хозяина самого времени^[308]. Это искушение пришло снова через т. н. «софиологическую» школу в современной русской религиозной философии. Говоря о Боговоплощении как историческом событии, о. Сергей Булгаков открыто спрашивает:

Подобный взгляд, в чем-то родственнй некоторым путям философского богословствования на Западе (например, идеям Пауля Тиллиха), не совместим со святоотеческим пониманием человеческой природы — несмотря на то, что многие отцы были учениками Оригена. Переосмысление ими оригенизма как раз и привело к утверждению, что творение происходило *ex nihilo* и притом однократно. Это способствовало сохранению понимания Бога как абсолютно трансцендентного и отличного по отношению к тварному миру, так что «предвечный совет» не мог предопределяться логической необходимостью или философскими концепциями.

Общение между Богом и сотворенным Им человеком есть «свободный» дар Бога, подразумевающий «свободный» ответ. Общение это является отражением божественной воли, или «энергии», и человеческого покаяния (μετάνοια), т. е. добровольного «изменения ума», отвращения от греха и смерти. Эти отношения предполагают, что Бог остается полностью трансцендентным в своей сущности, но по Своей воле сообщает Себя посредством благодати. Что касается человека, то здесь непременно должен присутствовать процесс — движение, восхождение к Богу, которое свт. Григорий Нисский называет вечным «стремлением» (ἐπέκτασις), так как Бог неисчерпаем. Впрочем, стремление это — вовсе не плод фрустрации, а постоянно осуществляемая надежда, акт жизни, совершаемый вновь и вновь.

Такое видение богообщения, которое и является сутью того «нового», что есть во Христе, опирается на осмысление христологии и пневматологии. Боговоплощение для второго Лица Святой Троицы стало восприятием человечества, которое было «падшим» и нуждалось в восстановлении и спасении. Сын Божий стал подобен нам во всем, *кроме греха* (Евр. 4:15). В Новом Завете говорится, что Он развивался как человек и испытывал искушения, и только сила Его божественной личности сохраняла Его от того, чтобы уступать им (см.: Мф. 4:3, 7). Именно потому, что Он оставался человеком, по своей человеческой воле послушным до конца, до крестной смерти, сила и слава Божия полностью проявились в Его воскресении. Но человечество неизбежно преходяще, и даже в Иисусе, воплощенном Сыне Божиим, переход от «ветхого» к «новому» потребовал человеческого усилия и развития (оно не произошло мгновенно по магическому мановению в момент воплощения). Следовательно, человечество во Христе было

«пасхальным» человечеством; как Бог, Он одержал победу в человеческой борьбе, которую люди не могли одержать в одиночку. Сын Божий боролся по-человечески, *подобно нам* (Евр. 4:15), и победил [\[311\]](#).

Пневматологический аспект антропологии — ключ к пониманию человеческой свободы. По словам сщмч. Ириния, падшее человечество — это человечество, лишенное Духа. И потому человеческая жизнь предопределяется плотью, и этот детерминизм неизбежно ведет к смертности. Подлинная свобода, истина и жизнь принадлежат Богу и сообщаются людям Духом Святым. Каждый человек, как и все человеческое сообщество, однажды сподобившись присутствия Духа, перестает быть плотским, усыновляется Отцу и тем самым освобождается от рабства, обретая силу, достоинство и свободу богосыновства.

Этика Воскресения

Если мы допустим, что «природа» и «благодать» не противостоят друг другу и что «естественная» жизнь для человека подразумевает общение с Богом, не будем ли мы вынуждены признать, что содержание христианства сводится к эсхатологии? Если спасение — это «процесс» и если Иисус «возрастал в премудрости» [ср.: Лк. 2:40, 52], а затем прошел через смерть человеческую, пока его новое, духовное, «обоженное» человечество не было явлено тем, кто видел Его после воскресения, то как мы должны определять христианскую этику в этом мире? Что является основополагающим императивом поведения и поступков христианина и связано ли это с положениями «богословской антропологии»?

Мне кажется, что ответ на эти вопросы целиком содержится в христианском благовестии и в той силе жизни, что подается людям в таинстве Крещения, предвосхищая исполнение того, что уже было заложено при сотворении человека. Каждая строка Нового Завета пронизана мыслью о выборе между жизнью и смертью. Крещение в его исходном понимании, его традиционных богослужебных формах и его значении окончательного вверения себя Христу подразумевает «новое рождение», начало жизни в Царствии. Этот смысл таинства Крещения не исключает идеи, что мы крестимся «во оставление грехов», но православное Предание не содержит понятия «унаследованного греха», идущего от Адама, признавая скорее унаследованную смертность (ибо «грехи», будучи актами свободной воли, могут признаваться только за теми, кто принимает крещение в зрелом возрасте). Поэтому важнейшим смыслом таинства Крещения становится получение дара новой жизни. Этот дар — основание, на котором строится жизнь христианина; он предопределяет его поведение, так как освобождает верующего от детерминизма смертности — зависимости от смерти.

Крещенные христиане — уже не те, кто *от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству* (Евр. 2:15). Смерть уже не царствует, как она *царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама* (Рим. 5:14). Вот почему мы как христиане можем не заботиться уже о том, «что нам есть, и что нам пить» и можем стать как «птицы небесные» (ср.: Мф. 6:25–26). Подобные высказывания из Нагорной Проповеди остались бы пустыми сентиментальными фразами, не будь они отражением новой христианской свободы от детерминизма этого мира, в котором человечество живет «хлебом единым». Тот, для кого Крещение действительно становится началом новой жизни в Царствии, не имеет оснований бороться за выживание. В святоотеческих толкованиях на 5-ю главу Послания к Римлянам можно найти поразительный по своей реалистичности анализ последствий унаследованной смертности как истинной причины и основания падшего состояния. Так, Феодорит Киррский пишет: «сделавшись тленными, [Адам и Ева] таковых родили и детей; и их, как тленных, сопровождают вождения и страх, удовольствия и скорби, гнев и зависть»^[312]. В самом деле, смертность и смерть делают борьбу за выживание неизбежной и создают условия для процветания дарвиновского мира, в котором выживает сильнейший, но лишь за счет слабейшего. Смерть — это враг, обрекающий индивида на поиски безопасности, а в падшем мире для достижения безопасности нет иных средств, кроме денег, власти, соперничества и нередко насилия — того, что входит в понятие греха. И все это неизбежно, пока не будет побеждена смерть вместе со стимулами к всемирной борьбе за выживание.

В таком мире борьба в самом деле безнадежна, ибо смерть можно лишь отсрочить, но не победить окончательно. Окончательная победа над смертью — во Христе; это и есть та победа, которая является христианской «благой вестью» и основанием нашей надежды. «Жизнь во Христе», начинающаяся в таинстве Крещения, — это жизнь, свободная от смерти. С самого начала своего существования Церковь почитала святых мучеников, которые своими кончинами свидетельствовали о новой жизни — совсем как апостолы, видевшие воскресшего Христа собственными глазами. И потому христианам не нужна борьба за

выживание. Поскольку они имеют жизнь в самих себе, они имеют и власть отдавать что-то другим людям, служить им, жить для них, не считаясь со своим стремлением выжить.

Христианская этика — это не добровольные обязательства, а явление истинной жизни, этика воскресения.

Humanity: «Old » and «New» — Anthropological Considerations

Опубл. в: *Salvation in Christ: A Lutheran–Orthodox Dialogue* / ed. J. Meyendorff, R. Tobias. Minneapolis, Mn: Augsburg, 1992. P. 59–65.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. У. С. Рахновской.

АНТРОПОЛОГИЯ И ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ

В последнее десятилетие атмосфера богословского диалога между Востоком и Западом сильно изменилась. Я искренне надеюсь, что наконец пришло время, когда мы можем обсуждать ключевые вопросы, разделяющие Восток и Запад. Мне бы хотелось дать представление о проблеме в целом и описать обстановку, в которой на Востоке рассматривался и обсуждался ряд важнейших вопросов христианского богословия. Конечно, когда затрагиваешь такую обширную тему, есть опасность ограничиться лишь общими фразами. Тем не менее я попытаюсь скорее предложить подход к решению этих серьезных проблем, чем дать им исчерпывающую богословскую оценку. Я постараюсь показать, как мы, православные, это понимаем, не ради полемики, сравнения и противопоставления восточных и западных концепций, но чтобы ясно определить тот круг вопросов, с которыми мы сталкиваемся сегодня в процессе экуменического диалога.

Во времена Средневековья католики и православные любили составлять списки ересей, в которых они обвиняли друг друга. Читая эти перечни, мы понимаем, что серьезным несовершенством метода наших предшественников был их отвлеченный, статический, интеллектуальный подход. Помимо общего непонимания и игнорирования взаимных позиций, обе стороны придерживались этого подхода к теологической истине. Они полагали, что ошибки и ереси другой общины или традиции можно исчерпать или искоренить, просто перечислив их списком.

На мой взгляд, один из самых позитивных результатов современного возрождения богословской мысли — тот, что мы все, независимо от церковной принадлежности, осознали некую экзистенциальную ценность богословия, и понимаем, что сегодня, в обстановке все более скептического и негативного отношения к нему со стороны большинства цивилизованного человечества, богословие *должно* стать для нас основой существования. В противном случае оно просто исчезнет. Нам перестанут доверять, если мы будем возвещать Евангелие только на языке интеллектуальных понятий, категорий и убеждений. Этого недостаточно. Богословие есть то, что, в определенном смысле, спасает, освобождает и преображает человеческий ум, и нельзя сводить его лишь к схоластическому перечислению истинного и ложного.

С другой стороны, возможности по-новому взглянуть на многовековой диалог между Востоком и Западом, который так и не принес никаких результатов, во многом способствует тот факт, что культурные различия, служившие преградой для греков и латинян на протяжении Средних веков, сегодня постепенно исчезают. Мы осознаем, что еще несколько десятилетий назад открыто обсуждать разногласия между Востоком и Западом было, пожалуй, невозможно просто потому, что люди говорили на разных языках и в буквальном смысле слова не понимали друг друга. Они говорили и на разных культурных языках, что сейчас, конечно, уходит в прошлое, отчасти потому, что наш мир становится более тесным. Между христианами должны быть встречи, общение и взаимопонимание. Категории Запада и Востока, которые в прошлом действительно отражали культурную реальность, сегодня можно преодолеть в огромном плавильном котле цивилизации (например, средствами коммуникации и т. д.).

Одним из феноменов нашего времени стало то, что ни одна культура, ни одна цивилизация (в особенности христианские, которые так близки друг к другу), уже не могут находиться в изоляции. Больше всего потребность в единстве, как мне кажется, ощущается в Америке: у нас одинаковый менталитет, мы говорим на одном языке и живем в едином цивилизационном пространстве. Вследствие этого у нас теперь появилась реальная, Богом данная возможность подойти к разрешению вопросов прошлого с принципиально иных позиций, что я и попытаюсь сделать. В числе этих проблем можно выделить такие, как «антропология и первородный грех», «природа и благодать», «действие Святого Духа в Церкви», вопросы христологии. К ним можно относиться по-разному, но, на мой взгляд, именно эти вопросы в

определенном смысле¹ открывают путь к самым основам христианской веры. И то, как православные и католики сегодня пойдут по этому пути, поможет нам осознать проблемы, которые по-прежнему существуют между нами не на интеллектуальном поверхностном уровне, но затрагивают самое существо христианской веры — того, как мы понимаем спасение. Поэтому, когда богословие касается столь жизненно важных проблем, наше единство и наши различия приобретают для обеих сторон и экзистенциальный характер, и возможность самовыражения.

Обсуждение первого вопроса требует определенного анализа специальных источников. Одни, я уверен, с ними знакомы, другие же — нет. Начнем с библейских текстов. Всем известно, что во времена полемики блж. Августина с Пелагием напряженные споры развернулись вокруг одной-единственной фразы из Послания к Римлянам св. апостола Павла. Я имею в виду, конечно, знаменитый отрывок Рим. 5:12 — единственное место в Новом Завете, в котором прямо говорится о распространении греха Адама на всех людей. В переводе с греческого этот библейский текст звучит следующим образом: *Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, εφ' ᾧ[313] все согрешили*. Предложение, вероятно, не закончено, но синтаксис здесь не имеет особого значения, поскольку это одно из эллиптических высказываний апостола. К тому же именно на выражении εφ' ᾧ строилось все учение о первородном грехе.

Ключевая фраза здесь: *так и смерть перешла во всех человеков, εφ' ᾧ все согрешили*. В латинском переводе данное место звучит так: *in quo omnes peccaverunt* («в ком все согрешили»). *In quo*, конечно, означает Адама, поскольку в латинском языке *quo* — мужского рода, тогда как *mors* (смерть) — женского. Поэтому, исходя из латинского перевода, *in quo* означает, что мы все согрешили «в Адаме». В полемике блж. Августина с Пелагием активное обсуждение данного текста сводилось к вопросу освобождения от первородного греха. Пелагий считал, что спасение зависит от волевых усилий человека, а блж. Августин отвечал, что, поскольку человеческая природа заражена и искажена грехом, то без благодатной помощи Божией человек не в состоянии достигнуть спасения. Главным библейским аргументом Августина была вышеуказанная фраза, в которой делается акцент на том, что все мы виновны и, так или иначе, соучаствуем в Адамовом грехе, поэтому гнев Божий и отпадение человека от Бога относятся ко всему человечеству, начиная с Адама.

Богословский спор в Африке во времена блж. Августина в начале V в. касался также проблемы крещения младенцев, которое некоторыми пелагианами считалось излишним. По этой причине августинианская Католическая Церковь подчеркивала, что крещение совершается *in remissionem peccatorum* (во оставление грехов). Следовательно, в случае с крещением младенцев речь идет об освобождении от первородного греха. Отсюда, несомненно, берет свое начало вся латинская традиция понимания первородного греха.

Обращаясь к Востоку, нужно прежде всего ясно представлять себе, что Новый Завет здесь читали на греческом языке, а не на латыни, поэтому, исходя из значения текста, слова εφ' ᾧ ни в коем случае не могли быть отнесены к Адаму (такого мнения сегодня придерживаются многие библеисты). Следовательно, теория первородного греха, учение Августина о первородном грехе, подтвержденное Тридентским собором, может быть справедливо, но оно не подкрепляется указанным библейским текстом. Слово ᾧ — относительное местоимение мужского или среднего рода. Соответственно, есть два грамматически возможных варианта понимания текста. Если местоимение ᾧ соотнести со словом мужского рода θάνατος (смерть), тогда фраза будет означать следующее: смерть перешла на всех людей, по причине которой все люди согрешили. Такой вариант возможен грамматически, и с богословской точки зрения получается, что смерть произошла от греха, затем распространилась на всех людей, и по причине смерти все люди повинны в грехе. В таком случае грех является результатом деятельности конкретного индивида, а не унаследованной виной. Есть и другой вариант, принятый в большинстве переводов Библии,

согласно которому $\tilde{\omega}$ — местоимение среднего рода и, следовательно, смерть стала уделом всех людей, *потому что* все согрешили. «Потому что» выражает причинную связь. Но и в этом случае смерть любого человека — просто наказание за его личные грехи, что опять-таки исключает наследственную вину.

Обращаясь к греческой святоотеческой традиции, мы находим, что оба грамматически возможные решения проблемы используются разными отцами Восточной церкви. Я приведу два высказывания — не потому, что их авторы более важны, чем другие, а потому, что они довольно четко объяснили свое понимание вопроса. Первое — толкование свт. Кирилла Александрийского. Причем в сочетании текстов, которые я намерен представить, интересно то, что свт. Кирилл был в V в. главой александрийской богословской школы, другой же автор — Феодорит Киррский — напротив, был представителем антиохийской. Поскольку они находились на разных богословских полюсах, их согласие по данному вопросу, на мой взгляд, подтверждает некую общность святоотеческого предания на Востоке.

Святитель Кирилл Александрийский, комментируя этот отрывок Послания к Римлянам, пишет следующее:

Греческое слово $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ (тление), которое употребляет здесь свт. Кирилл, — многозначно и означает как физический процесс тления и распада тела, так и нравственное разложение человеческой природы. Природа «стала больна тлением ($\tau\eta\nu\ \phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$) вследствие непослушания» и «во Христе она была освобождена»^[315]. Комментируя вышеуказанный отрывок из Послания апостола Павла, Кирилл почти не касается проблемы буквального перевода $\acute{\epsilon}\phi'$ ϕ . Также характерно, что он не говорит о причастности всех людей к греху Адама в смысле унаследованной вины, ибо для него понятие греха связано с личной ответственностью человека за свои поступки: его тогда еще не было на свете, поэтому он не виноват в том, что совершил Адам. Однако он причастен природе, подверженной тлению.

Рассматривая обычный святоотеческий термин $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$, мы обнаружим, что он означает всеобъемлющее состояние, в котором оказался человек после грехопадения, где перемешались добро и зло, где грех и смерть взаимосвязаны. Нельзя сказать, что первично — состояние тления или болезнь человеческой природы. Все это идет от Адама и (что очень важно) нашей вины здесь нет. Поэтому свт. Кирилл по существу согласен с блж. Августином, когда тот, полемизируя с Пелагием, говорит, что мы все являемся носителями человеческой природы, унаследованной от Адама. Однако никакой личной ответственности за Адамов грех мы не несем, поскольку его не совершали. Мы не повинны в грехе прародителей, а лишь находимся в зависимости от особого состояния мира.

Итак, в первую очередь следует отметить, что, согласно распространенной в греческой патристике точке зрения, грехопадение и спасение имеют космическую природу. Другими словами, первородный грех не понимается как юридически наследуемая личная вина, вызывающая гнев Божий, — это, скорее, явление космического порядка, которое подчинило человека и от которого его необходимо избавить, а не наказывать, ибо он не ответствен. В богословии апостола Павла именно это называется «началами и властями» [ср.: Кол. 1:16; Еф. 1:21; 3:10]. Конец тления ($\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$), смерть ($\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$) — та смерть, о которой говорит апостол в данном отрывке. Он почти персонифицирует ее и говорит, что она господствует над мирозданием, над человеком, управляет им и от нее необходимо освободить человека и все человечество.

Обратимся теперь к антиохийскому толкованию, которое мы находим у Феодорита Киррского — он был первенствующим среди антиохийских богословов и одним из предшественников Халкидонского собора:

Далее Феодорит объясняет, что $\acute{\epsilon}\phi'$ $\tilde{\omega}$ означает именно смерть:

Объясняя $\acute{\epsilon}\phi'$ $\tilde{\omega}$ в значении «смерть», он имеет в виду, что смерть есть космическая реальность, под власть которой подпала человеческая природа в результате грехопадения. Конечно, Адам и Ева, став

смертными, не могли родить бессмертных детей. Поэтому и дети их подвержены смерти, и эта смертность, таким образом унаследованная от Адама, является источником наших личных грехов. Поскольку, как говорит Феодорит, смертной природе «нужно многое — и пища, и питье, и одеяние...», она нуждается в вещах. Это можно истолковать в духе экзистенциализма, почти так же, как это делает Кьеркегор. Нетрудно заметить, что в жизни человека преобладает борьба за существование.

Значение, в котором «смерть» употребляется в Новом Завете и у святых отцов, где, например, Сатана называется «человекоубийцей от начала» [ср.: Ин. 8:44], где говорится, что «жало смерти есть грех» [ср.: 1 Кор. 15:56] и что смерть или смертность — это инструмент, с помощью которого «князь мира сего» еще способен контролировать человеческое существование, в точности укладывается в контекст толкования Феодорита. Первородный грех объясняется не юридически, в том смысле, что дети Адама и Евы унаследовали их виновность, а с позиции их порабощения смертностью. Кроме того, аналогичное толкование мы находим у свт. Иоанна Златоуста и прп. Максима Исповедника — согласие отцов в этом вопросе налицо. Тот же Феодорит, к примеру, комментируя другой текст, который часто используют при рассмотрении вопроса о первородном грехе — *во грехе родила меня мать моя* (Пс. 50:7), — пишет:

Если всю проблему первородного греха рассматривать таким образом, то обязательно возникнет ряд вопросов относительно фундаментальных положений, имеющихся как в православных, так и в католических трудах по богословию, касающихся, например, таинства Крещения и других тем, которые, вероятно, следовало бы объединить и понимать совершенно иначе. Во-первых, должен заметить, что с самого начала я был поражен простотой аргументации и ясностью изложения Феодорита. Я, как и многие другие, обнаружил, что сегодня объяснить, например, агностику, каким образом человек просто по рождению унаследовал вину от прародителей, в классической августиновской терминологии невозможно. Помню, как еще в детстве один православный священник на уроке высказал эту точку зрения, но меня она не убедила. Необходимо дать людям возможность осознать, что в настоящий момент человек пребывает в ненормальном состоянии, что есть какая-то испорченность, искаженность, и я надеюсь, что таким образом современного человека можно убедить. Есть в человеческом существовании такие силы, которые не поддаются контролю, противоречат здравому смыслу, человеческой природе, добру и целесообразности человеческой жизни. Они приходят извне; именно в таком состоянии находится человек после полной катастрофы грехопадения. Смерть и смертность, в известном смысле, составляют главную тайну, с которой никто не может сознательно смириться. Проблема смерти беспокоит каждого — и атеиста, и христианина. Совершенно естественно, что человек не может примириться с мыслью о смерти, и мне кажется, что верная трактовка первородного греха имеет большое значение для нашего времени.

Опять же, во всех учебниках по богословию, которые зависят от постановлений Тридентского собора, крещение понимается как очищение от первородного греха. Если мы обратимся к древнему чинопоследованию таинства, то обнаружим, что первородный грех здесь либо вообще не упоминается, либо упоминается иногда и занимает второстепенное положение. Значение древнего таинства Крещения состоит в том, что крещаемому даруется новая жизнь, возможность умереть со Христом и воскреснуть. Именно поэтому он освобожден от смертного состояния, в котором родился, ему дана новая жизнь, которой у него прежде не было. Безусловно, идея новой жизни является центральной в древнецерковном понимании крещения и по-прежнему составляет сердцевину таинства Евхаристии и Священного Предания Церкви. Это объясняет, почему еще со времен апостольских тема смерти и бессмертия занимала главное место в христианской проповеди. Это даже, в некотором смысле — ключ к пониманию христианской этики. Именно в той мере, в какой человек обретает бессмертие во Христе, он перестает бояться смерти, заботиться о своем земном существовании и готов поделиться с ближним «хлебом насущным», поскольку сам больше ничего не опасается. Нет большей любви, как если кто отдаст жизнь свою за друзей своих. Поэтому такая жертвенность свойственна в основном христианам, ибо они уже освободились из-под гнета

смертности.

Мы затронули важную для ранней Церкви идею мученичества, что на греческом языке означало «быть свидетелем». Тех, кто отдавал свою жизнь за Христа, считали свидетелями христианской веры *par excellence* — именно потому, что они не боялись умереть. Смерть над ними больше не властна. Именно об этом они свидетельствовали, и Церковь признала их свидетельство. Вот почему воскресение Христа с самого начала было главной составляющей всей христианской проповеди и вероучения, что позволило сложиться абсолютно логичной и хорошо разработанной системе понимания спасения, имеющей в виду проблему первородного греха и связанной непосредственно с нею. Это актуально и в отношении вопросов, которые православные и католики обсуждали и продолжают сегодня обсуждать: например, непорочное зачатие Девы Марии. Для человека, воспитанного в традиции святых отцов, этот догмат, принятый в 1854 г., почти не имеет смысла. Даже не совсем ясно, о чем идет речь. Мы, конечно, понимаем, что Дух Святой предвечно определил Деву Марию в качестве «избранного сосуда», дабы она стала матерью Мессии. Но на Западе ее стремились освободить от вины первородного греха, который понимался главным образом как унаследованная вина. С западной точки зрения, Мария не могла быть одновременно виновной в первородном грехе и затем стать новой Евой. Бог не мог проливать на Нее свой гнев *и в то же время* избрать Ее в качестве сосуда Воплощения. Вследствие этого на Западе и развилось учение о непорочном зачатии, подразумевающее, что Бог особым действием освободил Деву Марию от вины первородного греха. Однако если рассматривать состояние человечества после грехопадения только с точки зрения смертности человеческой природы, а не наследуемой вины, то в таком случае несомненно, что Христос, Сын Божий, добровольно воспринял именно *смертную* природу, которую Он пришел искупить и спасти. И это — *та, смертная* природа, общая для всего человечества, которую Господь воспринял от Девы Марии. И Дева Мария специально была избрана из всех поколений, чтобы дать Ему эту природу, и Она смогла это сделать благодаря своей личной, исключительной, уникальной святости. Но опять же, природа, которую Она дала Господу, была та самая смертная природа, которая в Нем достигла воскресения и нетления. Именно в этом состоит источник нашего спасения — эту природу воспринял Сам Сын Божий. Поэтому тайна спасения не подразумевает особого действия Бога, освобождающего Марию от смертного состояния, общего для всего человечества. Западная же доктрина о непорочном зачатии исходит из презумпции наследственной вины, которое не согласуется ни с библейским, ни со святоотеческим пониманием первородного греха.

В заключение, коротко суммируя восточную традицию понимания первородного греха, мы можем утверждать, что в греческой патристической мысли первородный грех был прежде всего наследственной *смертностью*, которая приводит человека к личным грехам, однако не подразумевает никакой ответственности за действительный грех прародителя. Эта смертность — следствие греха Адама — связана (скорее, как причина, нежели следствие) с личными грехами его потомков и передается по наследству. В этом состоит сущностная причина, по которой только у Христа не было земного отца. Кроме Иисуса Христа, смертность и тленность присуща всем людям, в том числе и Пресвятой Богородице. Если бы Христос родился от семени отца, Он бы не был Новым Человеком. Суть заключается в том, что, став человеком, Господь не оказался в полной зависимости от влияния наследственной тленности. Поэтому Он смог преодолеть смерть и вернуть человечество к истинной жизни и нетлению. Учение же Западной церкви о непорочном зачатии освобождает Матерь Божию от того, то каждый человек получает при рождении. Более глубокое осмысление ключевого вопроса о первородном грехе, может быть, поможет лучшему пониманию отношений природы и благодати, которые я изложил столь кратко.

Anthropology and Original Sin

Опубл. в: John XXIII Lectures. Vol. 1: Byzantine Christian Heritage. NY: Fordham University Press, 1966. P.

52–58.

На рус. яз. публикуется впервые.

©Пер. с англ. А. В. Левитского.

УЧЕНИЕ ПРЕПОДОБНОГО ФЕОДОРА СТУДИТА ОБ ИЗОБРАЖЕНИИ ХРИСТА

Только в Византии проблема христианского искусства возбудила собственно *богословскую* дискуссию. Христианские и нехристианские философы постоянно обсуждали, насколько искусство может быть причастно религиозной сфере, и неизбежно приходили к тому, что и сам религиозный опыт, в свою очередь, неразрывно связан с эстетическими переживаниями. Как бы то ни было, в Византии на протяжении длительных иконоборческих споров проблема с самого начала стала обсуждаться в гораздо более широком контексте; все мыслительные и творческие усилия как противников священных изображений, так и их сторонников оставили глубокий след в византийском искусстве. Для жителя Византии икона стала одновременно и исповеданием веры, и присутствием почти сакраментальной реальности; «христианское вероучение в результате иконоборческого кризиса только обогатилось»^[320].

Спор коснулся в первую очередь понимания самой природы «образа». Все культурные, психологические и социальные элементы христианского вероучения, которые на протяжении веков, предшествовавших кризису, привели к зарождению обеих традиций — «иконаборчества» и «иконопочитания», — могут быть сведены к одной философской проблеме: является ли образ адекватным отображением Первообраза, «единосущен» ли он Первообразу, или же, напротив, он — не более чем грубая форма, способная лишь рассеять сознание и стать препятствием для разума в его естественной устремленности к Невидимому? Впрочем, эта философская проблема упиралась в глубинную установку — в понимание природы самого Первообраза. Если для евреев и мусульман Бог по сути своей невидим и, следовательно, изобразить его невозможно, то так ли это для христиан, верящих в то, что *Слово стало плотью* (Ин. 1:14)?

Таким образом, как только проблема священных изображений стала обсуждаться в III в. неоплатониками Кельсом и Порфирием, с одной стороны, и христианскими апологетами, с другой, в центре споров оказался христианский догмат о Боговоплощении. Неоплатоники, обвиненные христианами в идолопоклонстве, выдвинули ответное обвинение:

Если не принимать во внимание презрительный тон, то остается признать, что аргумент Порфирия был весьма весомым: если христианская вера основывается на историческом факте Воплощения Слова, то для христиан и речи быть не могло о том, чтобы относиться к материи пренебрежительно. Один современный историк пишет:

Разумеется, не для того, чтобы восстановить идолопоклонство, но с тем, чтобы сказать, что образы в христианстве могут действительно *быть адекватными Первообразу*, так как Предметом почитания для христиан является *воплощенное Слово* — видимая и поддающаяся описанию реальность.

Этот аргумент православные выдвигали с самого начала иконоборческих споров. Например, свт. Герман, патриарх Константинопольский, пишет:

В ответ на это иконоборцы выдвинули собственный христологический аргумент: Христос — одновременно Бог и человек; следовательно, Он обладает двумя природами, которые, в соответствии с определением Халкидонского собора, соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно»^[324], а иконописец, изображая Христа, представляет лишь Его человечность. И в этом случае он якобы «отделяет» человечество от божества и может быть обвинен в несторианстве. Если же он претендует на то, что изображает одновременно *обе* природы, то ему неизбежно придется признать, что он изображает самого Бога, что немыслимо^[325]. Следовательно, по мнению иконоборцев, единство двух природ во

Христе делает невозможным Его «адекватное» изображение.

Эта иконоборческая христология требовала от православной стороны ответа. Такой ответ был выработан богословами начала IX в. — св. патриархом Никифором и прп. Феодором Студитом. Продолжая дискуссию о сути понятия «образ» и о воспитательном значении христианского искусства, они выдвинули аргумент, для них явно решающий: Иисус действительно был *человеком* — зримым и, следовательно, описуемым (περιγραπτός), а Халкидонский собор, определяя *единство* природ, уточнил, что каждая из них сохранила свой способ бытия^[326]. Быть описуемым свойственно человеку: никто из людей не может быть лишен этого, если только не перестанет быть человеком; так, по словам прп. Феодора Студита, «Христос не был бы Христом, если бы Он не был описан»^[327]. Этот новый акцент на полностью реальном человечестве Иисуса наверняка повлиял на то, что в Византии наметился отход от господствовавшей со времен правления Юстиниана тенденции поощрять исключительно александрийскую христологию и исключить антиохийское наследие в том весьма положительном, что оно имело: видении Христа-человека.

Именно у прп. Феодора Студита мы находим конструктивный синтез этих аргументов и поистине творческое решение проблемы иконопочитания.

Прежде всего Феодор Студит говорит о том, что христология со времен Халкидонского собора описывала не только наличие двух природ во Христе, но и *единой ипостаси*, или «личности»^[328]. Поэтому изображение Богочеловека является возможным именн благодаря догмату об *ипостасном* единстве. «Всякое изображение, — пишет он, — есть изображение ипостаси, а не природы»^[329].

Само человечество Христа, по словам прп. Феодора, является индивидуальным человечеством. У некоторых византийских авторов VI–VII вв. эта позиция не всегда очевидна, ибо они рассматривают Христа прежде всего как Слово, которому лишь присущи человеческие «свойства». Феодор Студит понимает человечество Христа гораздо более конкретно:

Убеденный сторонник Аристотеля, Феодор отвергает позицию иконоборцев, согласно которой человечество Христа было «неописуемым» (αἰσχατήριος), так как Он якобы был «человеком вообще» (καθόλου ἄνθρωπος), будучи «Новым Адамом». Человечество во Христе не было идеальным, так как идеальное человечество есть лишь абстракция; ведь если отрицать во Христе присутствие конкретного, индивидуального человечества, то это чревато тем, чтобы считать его только Богом. «Человечество, — пишет Феодор, — существует в Петре и Павле и в остальных (представителях) того же рода»^[331]. Если бы человеческая природа в Нем была бы всего лишь «интеллектуально» созерцаемой реальностью, был бы невозможен опыт Фомы, вложившего перст в рану Иисуса. «Само имя Иисус различает Его, с Его ипостасными свойствами, от других людей»^[332].

Полностью индивидуализированная в человеческом плане, уникальная Личность Христа тем не менее была извечно существующей ипостасью Слова, Сына Божия. Постхалкидонская христология немыслима, если не принять реальное различие понятий «природы» (или «сущности») и «ипостаси». Если, вслед за томистами, считать, что термин «ипостась» обозначает просто «отношения внутри» божественной природы, то немыслимо произнести вслед за свт. Кириллом Александрийским и V Вселенским собором (553), что «Слово пострадало плотию»: ведь это неизбежно привело бы к выводу о том, что *божественная природа* тоже претерпела страдание. Однако в V и VI вв. в Византии критерием православия было именно принятие «теопасхистских» формулировок и термина Θεοτόκος (Богородица) применительно к Деве Марии. Можно и нужно было говорить о том, что Слово действительно *претерпело страдания*, а Мария в самом деле была Матерью *Бога* — не оттого, что божественная природа, общая для Отца, Сына и Святого Духа была рождена женщиной или умерла так, как умирают люди, но по той причине, что ипостась Логоса в полной мере стала сердцевинной *человеческого* бытия Иисуса, его источником и сознанием. То есть не ипостась как личностное бытие определяется природой, которую она «ипостасирует», но, напротив,

именно она дает бытие каждой «индивидуальной природе». Таким образом, человечество Иисуса могло быть полностью «человеческим», не обладая при этом человеческой ипостасью: православная послехалкидонская христология основывается на абсолютно личностном понимании ипостаси[334]. И именно оно является краеугольным камнем в учении Феодора Студита об иконе.

Изображение является для Студита отличным по сущности от Первообраза: в самом деле, сущность, из которой сделан лик Христа — дерево, краски, мозаика, — отличается от сущности Первообраза. Но если говорить об ипостаси, то здесь изображение и Первообраз являют собой одно[335]. Следовательно, икона Христа — это изображение самой ипостаси воплощенного Слова — ипостаси Логоса в его человеческом бытии, — и по этой причине она никоим образом не является изображением неопишемого и невидимого Божества.

Вот как прп. Феодор толкует византийский обычай вписывать в крестообразный нимб вокруг лика Христа буквы $\omicron\ \Omega\upsilon$, представляющие собой греческий перевод священной для иудеев тетраграммы JHWH (ср.: Исх. 3:14): Иисус поистине является *личным* Богом Библии, явившимся во плоти, ставшим видимым благодаря подлинно человеческим чертам Сына Марии[336]. Следовательно, по словам Феодора Студита, недопустимо писать на иконах Христа безличные имена — например, «Божество», «Господство» или «Царствие», которые указывают на божественную природу, общую для Отца, Сына и Святого Духа: только надпись $\omicron\ \Omega\upsilon$ («Сущий»), а не $\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\eta\varsigma$ («бытие»), уместна на изображении Лица Воплотившегося Слова[337].

Эти краткие замечания ни в коей мере не претендуют на подробный анализ проблемы христологии в целом в том виде, в каком она стояла перед Византией в эпоху иконоборчества. Мысль Феодора Студита сама по себе заслуживает отдельной монографии. В рамках сборника, посвященного Учителю[338], который сделал так много для понимания проблем византийского искусства (в частности — искусства эпохи иконоборчества), нашей целью было привлечь внимание к значению личности Феодора Студита и его вклада в чисто *богословское* развитие учения об иконе. Известный в первую очередь как один из великих столпов восточного монашества, как гимнограф, как деятель, как личный противник императоров-иконоборцев и всех тех, кто, подобно св. патриарху Никифору, стремился воплотить в жизнь Церкви и государства политику «икономии», игумен Студийского монастыря заслуживает нашего внимания и как строгий богослов. Для победы иконопочитания в Византии оказались важны не только его ревностное исповедание веры и неприятие компромиссов, но и решающий вклад в собственно вероучительную дискуссию о почитании священных изображений.

L'Image du Christ d'après Théodore Studite

Опубл. в: *Synthronon: Art et Archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen âge: Recueil d'études* par André Grabar et un groupe de ses disciples. R: Librairie C. Klincksieck, 1968 (Bibliothèque des cahiers archéologiques, 2). R 115–117.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с фр. У. С. Рахновской.

СВЯТОЙ ДУХ КАК БОГ

ОБОЖЕНИЕ В ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Становление современного западного мира тесно связано с христианством, и духовные традиции христианского Запада — дар созидания институциональных форм, использования позитивных достижений творческого духа, а также тенденция к проведению границ между рациональным знанием и духовным опытом, между вероучением и мистическим видением — весьма часто отождествляются с христианством как таковым. Однако на протяжении первого тысячелетия истории христианства интеллектуальное и духовное лидерство принадлежало христианскому Востоку — в частности, Антиохии, где *ученики ...в первый раз стали называться Христианами* (Деян. 11:26), и грекоязычному миру, где проповедовал апостол Павел, — тому Востоку, который объединял сирийцев, египтян, евреев и греков, Востоку, для которого, собственно, и были изначально написаны Новозаветные тексты. Здесь бушевали великие догматические споры и созывались соборы. На этих соборах присутствовали и посланники Запада, в основном как наблюдатели, хотя и пользовавшиеся почетом и сами с почтением относившиеся к происходящему. У христианского Востока были свои искушения: греческий интеллектуализм, культурная раздробленность, своекорыстная политика императоров. В дальнейшем восточнохристианский мир неоднократно страдал от вражеских вторжений и различных бедствий, в результате чего он в определенном смысле потерял свою историческую значимость. Тем не менее восточное христианство сумело пронести свой духовный призыв через все испытания, и возможно именно теперь, когда традиционные ценности, сформировавшие Запад, поочередно меняются, этот призыв приобретает новое, неожиданное звучание.

«Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом»

Это известное изречение свт. Афанасия Великого, перекликающееся с аналогичным высказыванием сщмч. Иринея Лионского (ок. 130–203)^[339] часто приводят в качестве иллюстрации отказа от изначального библейского понимания христианской веры в пользу пантеизма платонического толка. Однако это совсем не так. Конечно же, термин «обожение» (θέωσις, θεωποίησις) взят из религиозного лексикона неоплатоников, ставшего общепринятым в христианском богословии и духовной мысли с той поры, как только христианство обратило свою проповедь к эллинистическому миру. Но вот *содержание* учения об обожении отражает смысл парадоксального утверждения св. апостола Иоанна о том, что *Слово было Бог* и что Оно *стало плотью* (Ин. 1:1,14), дабы тварный человек не мог хвалиться в своей *плоти пред Богом*, но мог *быть во Христе Иисусе* (1 Кор. 1:29–30), членом Его тела, ожидая эсхатологического исполнения времен, когда Бог будет *всё во всём* (1 Кор. 15:28).

Таким образом, «обожение», — это христоцентрическое и эсхатологическое понятие, выраженное на языке платонизма, но сущностью своей не связанное с какой-либо философской системой. Понятие это отражает переживание божественности Христа, как оно передано в исповедании Петра по Евангелию от Матфея (см.: Мф. 16:16) или, согласно Евангелию от Иоанна, в реакции воинов, которые, придя за Иисусом, пали ниц, когда Он косвенно указал на Свою божественную природу произнесением священного для иудеев имени Бога — Яхве, *Аз есмь* (Ин. 18:5–6).

В восточнохристианской мысли и духовной традиции эта божественность Иисуса составляет сущность *сотериологического* измерения веры. Спасение — это акт божественной любви, и любовь эта безгранична. Если бы Бог прибег к посреднику для спасения твари, то любовь Его не была бы безграничной. Таким *ограниченным* в педагогических целях откровением оставался Ветхий Завет, где Бог говорил через пророков или через ангелов. Однако в новом домостроительстве Бог становится полностью доступным (см.: Евр. 1:1–14), и — по настоящему слову свт. Кирилла Александрийского — Сын Божий принимает на себя человеческую смертность и умирает плотью на кресте, дабы воскреснуть в своей человеческой природе и тем самым стать *первенцем из мертвых* (Кол. 1:18).

Спасение в своей сущности рассматривается как этот переход от смерти к жизни, и только Бог может быть «Вождем спасения» (ср.: Евр. 2:10), ибо Он — *Единый имеющий бессмертие* (1 Тим. 6:16). Бог должен был соделаться в полноте *смертным* человеком, чтобы проложить этот путь истинно и подлинно — так, чтобы он стал поистине *нашим*.

Такое восприятие спасения предполагает определенное понимание того, что есть этот «падший» мир, нуждающийся в спасении, а также видение конечной цели творения.

В восточной святоотеческой традиции — а также, разумеется, в восточнохристианском литургическом и сакраментальном опыте мир вне Христа рассматривается как подпавший под владычество *смерти*. Такое видение отличается от западного, более законнического поставгустиновского средневекового понятия «первородного греха», в соответствии с которым каждый человек оказывается *виновным* во грехе, совершенном Адамом в раю. Согласно восточнохристианскому же пониманию преступление запрета Божия Адамом и Евой приводит к захвату божественного творения тем, кого Новый Завет именует *князем мира сего* [Ин. 12:31; 14:30] и кто есть *человекоубийца от начала* (Ин. 8:44). Именно он, Сатана, держит людей в повиновении: с одной стороны, навлекая на них смерть, а с другой, толкая их на постоянную борьбу за существование и временное выживание — неизбежно за счет своего ближнего. Это борьба за *мою* собственность, *мою* безопасность, *мои* интересы — борьба, которая и составляет саму сущность греха. Поэтому чинопоследование крещения начинается с молитв об изгнании диавола. Однако Сатана,

правлящий тварным миром с помощью смерти и греха, побеждается Христовым *воскресением*. В этом — надежда, свобода и высшая радость истинной и вечной жизни. Вот почему со времен раннего христианства истинно «благая весть» — это весть о воскресении, возвещенная его непосредственными свидетелями, апостолами — «Христос воскрес!». Этот возглас, это приветствие звучит в самый главный момент литургического года — в пасхальную ночь. Смысл восточнохристианской духовности невозможно по-настоящему постичь, не услышав этот возглас в литургическом собрании.

Но спасение — это не просто освобождение от смерти и греха. Это также восстановление изначального человеческого предназначения — быть «образом Божиим». Полный смысл этого выражения, который мы находим в книге Бытия в описании акта творения, проясняется через божественность Иисуса Христа. Христос, будучи Словом (см.: Ин. 1:1), являет собой живой прообраз, по которому был создан человек. Значит, Он есть совершенный человек, потому что Он также — совершенный Бог. В Нем божественное и человеческое — прообраз и образ — соединены в совершенном личностном единстве («ипостасном единстве»), и человек обретает свое высшее предназначение в единении с Богом, т. е. в обожении (θέωσις).

И учение св. апостола Павла о соединении всего небесного и земного *под главою Христом* (Еф. 1:10), и различные формы сакраментального общения со Спасителем, описанные Николаем Кавасилой (XIV в.) как единая «жизнь во Христе», и свидетельство византийской иконы Иисуса Пантократора (Вседержителя), и опыт монахов, творящих непрестанную Иисусову молитву — все это имеет только один смысл, только одну цель — обожение.

Дух истины

Раннехристианские споры о божественности Христа ясно показали, что Лицо Христа нельзя полностью определить и понять вне связи с третьим Лицом Троицы — Святым Духом, «другим Утешителем», чье таинственное присутствие пронизывает и служение Христа, и жизнь христианской общины. И действительно, ведь Дух Святой не только «осенил» Марию когда Она зачала Сына (см.: Лк. 1:35), не только сошел на Иисуса когда Он крестился в Иордане (см.: Мк. 1:10), не только явился в виде огненных языков, почивших на апостолах в Пятидесятницу (см.: Деян. 2:3–4), но и, как поется в стихире службы Пятидесятницы:

Вся подает Дух Святой,
точит пророчества, священники совершает,
некнижны мудрости научи,
рыбари богословцы показа,
весь собирает собор церковный...
Единосущне и сопрестольне Отцу и Сыну... [\[340\]](#)

Благочестие и духовность, порождаемые действием Святого Духа, зачастую отождествляются исключительно с личными или эмоциональными сторонами христианского опыта. Действительно, такой акцент оправдан в том смысле, что вера во Христа предполагает свободный личностный опыт: *где Дух Господень, там свобода* (2 Кор. 3:17). Падшее человечество поработщено страхом смерти, борьбой за выживание, зависимостью от телесных нужд (или «страстей»). И лишь Дух Господень дает свободу, восстанавливая человека в его прежнем достоинстве «образа Божия» и делая его способным преодолеть детерминизм «страстей». И все же эта свобода, обретаемая в Духе, не сводится к психологическому, эмоциональному или индивидуальному опыту. Как сказано в вышеприведенной стихире, Святой Дух собирает церковь, устанавливает ее чин и осуществляет сакраментальное присутствие Тела Христова. Он «точит пророчества» и «священники совершает», тем самым создавая и поддерживая внутри церкви необходимое взаимодействие между объективностью таинства и психологическим переживанием, между священническим и пророческим служением.

На христианском Востоке всегда ощущалось эта полярность между духовными водителями, опиравшимися на сознание достоверности своего познания Бога и авторитетом духовенства — епископов и священников. Весь многообразный монашеский мир (достаточно вспомнить прп. Феодора Студита, прп. Симеона Нового Богослова, исихастов XIV в., а также современные православные монастыри с их высоким нравственным авторитетом) нередко выступал — даже против епископов — защищая то, что в данных обстоятельствах полагалось им как нравственная или вероучительная истина христианства. Однако подобная напряженность в отношениях не считалась нормой: обе стороны призывали *одного и того же Святого Духа*, и конфликт мог возникнуть, только если та или иная сторона ошибочно принимала дух заблуждения за Дух Истины. Христианская ответственность — следствие свободы всех чад Божиих — требовала от всех членов церкви, получивших Святой Дух при крещении, осознанного умения отличать одно от другого: *помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас, но <...> самое сие помазание учит вас всему...* (1 Ин. 2:27).

Это чувство всеобщей ответственности есть не церковное установление или законническое начало, а действительное духовное измерение. Оно не противоречит иерархической структуре церкви и не отвергает ее, но лишь противопоставляет ей учение о дарах (χαρίσματα) (см.: 1 Кор. 12:4–31), которые, в конечном счете, принадлежат единому телу Церкви, в то время как любой отдельный носитель дара (χάρισμα) всегда может оказаться неверным ей. Результатом этого — в духовном плане или же в плане церковной жизни —

стало то, что восточные христиане, весьма почитая наделенных ответственностью носителей истины (епископов, глав поместных церквей, соборы и т. д.), тем не менее никогда не приписывали им роль высшего критерия. В этом качестве выступает лишь Святой Дух, и все носители даров (χαρίσματα) — это Его орудия и слуги. Каким бы непрактичным ни был описанный экклезиологический принцип с институциональной стороны (западное христианство нередко считает его весьма разрушительным с общецерковной точки зрения, ибо он препятствует изменениям и временами практически сводит на нет руководящую роль иерархии), он остается тем самым принципом, который еще во II столетии сформулировал св. Иринеи Лионский: «Ибо где церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина»[\[341\]](#).

Единица и Троица

Мы могли убедиться, что божественность Иисуса и божественное присутствие Святого Духа, хотя и соединенные в едином домостроительстве, икономии (οἰκονομία), ради спасения мира и восстановления образа Божия в человеке, выступают тем не менее как отдельные Лица. Так, в Новом Завете, помимо высказываний Иисуса, мы читаем о речениях Святого Духа, обращенных к Филиппу (см.: Деян. 8:29), к Петру (см.: Деян. 10:19, 11:12), к Антиохийской церкви (см.: Деян. 13:2), к Апостольскому собору в Иерусалиме (*угодно Святому Духу и нам...* — Деян. 15:28). Помимо того, что Иисус говорил за *Отца*, пославшего Его, само центральное действие в христианской общине — евхаристическая молитва — представляет собой единение «во Христе», совершаемое через призывание Святого Духа в молитве, обращенной к Отцу.

Нередко отмечалось, что на этом изначальном опыте и строились тринитарные определения греческих отцов Церкви IV в., тогда как блж. Августин в своем богословии (и за ним вся западная традиция) исходил из сущностного единства Божества. Это различие между двумя традициями, разумеется, не следует преувеличивать. Ведь созерцать тайну Единицы и Троицы можно с полным основанием как с одной, так и с другой стороны. На Востоке Каппадокийским отцам пришлось защищаться от обвинений в «тритеизме», но разве не очевидно, что дальнейшее развитие теологии и духовности на Западе все же привело, хотя и много позже, к трактованию Троицы как позднейшего измышления?

Видение Бога как Единицы и Троицы есть прежде всего видение живых Лиц, с которыми человек соотносится как личность. Это отличает христианский опыт от неоплатонического общения с Единым, а также от буддистского слияния человеческой личности с безличным божеством. Христианство, разумеется, предполагает монотеизм, но монотеизм этот не абсолютен, ибо Бог раскрывает свою Божественность в *отношениях любви*. Обожение, или *θέωσις*, греческих отцов — это включение человеческих личностей в божественную жизнь, которая сама уже есть общение любви трех совечных Лиц, готовых принять человека в свое общение. Иисус молился: *как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино* [Ин. 17:21]. Таким образом, Иоанново определение Бога в узком смысле подразумевает взаимную любовь Божественных Лиц внутри Троицы, а в расширительном смысле — любовь, охватывающую все творение.

Конечно же, участие человека в жизни Троицы — и в «последний день» (*ἐσχάτον*), и уже *сейчас* через предвосхищение этого в евхаристическом единении — не означает пантеизма.

Разрыв между Творцом и тварью остается, и преодолевается он *божественной любовью* («благодатью», «энергией»), а не человеческим «тварным» усилием или заслугой естества. Это всегда *дар*, а не соединение сущностей. Интересно отметить, что те же самые греческие отцы церкви, которые столь настойчиво утверждали реальность обожения, учили также и апофатическому (или «отрицательному») богословию. Божественная сущность абсолютно трансцендентна и может быть адекватно выражена лишь через отрицание: человеку доступно знать только что Бог *не есть*, но не что Он есть. Кроме того, общение с Богом не умаляет его трансцендентности, но, напротив, предоставляет *опыт постижения инаковости* Бога: Моисей видел Бога в облаке, и это видение Бога как *мрака* — образ, столь лелеемый мистиками всех времен, — суть «познание через незнание» (по выражению Дионисия Ареопагита).

В восточной традиции потребность одновременно утверждать как трансцендентность Божией сущности, так и реальность приобщения, или обожения твари в тайне божественной Троицы, выразилась не только в персоналистическом тринитаризме, но и в различении сущности Божией и божественных *энергий*. В самом деле, ведь только Лицо (а в Боге всегда Три Лица) — но никак не безличная сущность — способно свободно дарить, а поскольку божественный дар — всегда дар совершенной и безграничной

любви, то это и есть дар нетварной божественной жизни, дар Самого Бога, сообщающего себя твари и в то же время всегда остающегося тем, что Он единственно есть в своей трансцендентности.

И, наконец, Бог как Троица есть прообраз и основание не только для каждого человека в отдельности, но и для истинного человеческого общества. Обожение делает возможным человеческое разнообразие и плюрализм, что выражается не во взаимоисключении, а во взаимной дополнительности и любви. Все воистину подлинное в этом разнообразии всегда причастно Богу. В Боге человеческая личность, человеческие отношения, человеческие преуспевания сохраняют свою уникальность и многообразие. Неоплатоническое видение Оригена, согласно которому души обретают свое высшее предназначение в Боге и существуют в Нем «сферически», оказываясь взаимоотнождественными и взаимозаменяемыми, было официально отвергнуто. Напротив, преданием, практикой и богословием утверждается личное обращение к святым, вечная непреложность человеческих отношений, установленных на земле (в частности, это относится к браку) и, как следствие, сохранность *личности* в ее целостности. Все это становится возможным потому, что Бог — не безличное трансцендентное Единое, но Отец, Сын и Дух Святой, нераздельные и неслиянные, являющие творению не какую-то абстрактную любовь, а любовь в ее единственной подлинной реальности. В наше время именно это остается сердцем восточно-христианской духовности.

Theosis in the Eastern Christian Tradition

Опубл. в: Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern / ed. J. Meyendorff, L. Dupré, D. E. Saliers. NY: Crossroad, 1989. P. 470–476.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. монахини Антонии (Колаковой).

МИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

История современного мира неотделима от традиций западного христианства, западная модель часто отождествляется с христианством вообще — и гений институциональной организации, и автономная концепция тварного мира, и, наконец, склонность оттеснять на задний план духовный, мистический опыт, отделяя его от собственно богословия. Однако на протяжении первого тысячелетия существования Церкви догматы и духовная традиция формировались в первую очередь на Востоке. Именно в Антиохии Иисусовы ученики *...в первый раз стали называться Христианами* (Деян. 11:26). Именно в эллинистическом мире, объединявшем, наравне с греками, евреев, сирийцев и египтян, проповедовал апостол Павел. Собрание книг, которое мы называем «Новым Заветом», было написано по-гречески — на языке, который был в ходу у первых христиан Востока. И именно на этих территориях крупные догматические споры подтолкнули к созыву соборов. Представители Запада — вполне уважаемые, хоть и малочисленные — принимали в них участие, однако вклад их (за исключением Халкидонского собора) сводился к роли наблюдателей.

Христианский Восток столкнулся с искушениями, которые были характерны именно для него: с греческим интеллектуализмом, с культурным плюрализмом, с императорским произволом... Вторжение ислама в VII в. и его последствия изменения привели к некоторой изолированности — как раз в то время, когда «Каролингское возрождение» ознаменовало собой начало нового динамического периода в истории западного христианства. И, тем не менее, духовное наследие первых веков христианства не было утрачено. Это наследие заключало в себе христианский опыт, для которого «знание» тождественно «видению», для которого церковные институты лишены смысла, если они не отражают веры христианского народа в его целокупности, который переживает дары Духа Святого как присутствие Бога во всей Церкви, осуществляемое в таинствах...

Богословская основа этого наследия — понимание спасения как «обожения» (θέωσις) и осмысление Божества как Троицы.

Обожение

«Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом». Эта знаменитая фраза свт. Афанасия Александрийского воспроизводит выражение, которое восходит к сщмч. Иринею Лионскому^[342]. Часто — и совершенно ошибочно — она понималась как свидетельство победы пантеистических тенденций неоплатонического толка в греческом христианстве. Термин *θέωσις*, «обожение», и в самом деле восходит к языку неоплатоников, но применительно к IV в. не следовало ли найти общепонятные термины для того, чтобы нести Евангелие эллинистическому миру? Собственно христианские основания термина возможно обрести не в какой-либо философской спекуляции, но в самой вере во Христа: только Бог — а не то, что сотворено, и не тварный посредник — может быть истинным «Спасителем». Отсюда — то горение, с которым свт. Афанасий, да и вся Церковь, обсуждали проблему личной идентичности Христа и признавали в Нем Божественную Личность. По сути, это и содержалось в ответе апостола Петра: *Ты—Христос, Сын Бога Живаго* (Мф. 16:16). Этот же смысл, только завуалированно, передан в тексте Евангелия от Иоанна словами Самого Иисуса, говорящего о том, Кто Он, воинам, пришедшим в Гефсиманский сад взять Его: *Аз есмь*, — отвечает Он им. При этом Он произносит священное Имя Бога — *Яхве* — и повергает в суеверный ужас слуг первосвященника, которые *пали на землю* (Ин. 18:5–6)...

Восприняв плоть, божественное Слово открывает творениям путь к новому бытию *во Христе Иисусе* (1 Кор. 1:30). В «Теле Христовом» его тварные члены предвосхищают эсхатологическое Царство, где Бог будет *всё во всём* (1 Кор. 15:28). Другого смысла у греческого слова «обожение» нет.

Учение о Боговоплощении подразумевает спасение, открытое в любви. Однако у божественной любви нет пределов. Предел неизбежно существовал бы, если бы Бог прибег к тварному посреднику... В Ветхом Завете предел этот имел педагогический смысл: Бог говорил через пророков или «через ангелов» с теми, кто еще не был готов слушать напрямую. В Новом Завете — все иначе (см.: Евр. 1:1–14). Александрийская христология в лице своих представителей свт. Афанасия и свт. Кирилла четко показывает, что Сам Сын Божий воспринимает человечество — даже смерть, ибо Он умирает на кресте плотию, чтобы воскреснуть в этой самой плоти и стать также *первенцем из мертвых* (Кол. 1:18). Только Он один обладает бессмертием (см.: 1 Тим. 6:16), и именно Он, восприняв собственно человеческое и смертное бытие, дарует тем, кто пребывает «в Нем», переход от смерти к жизни.

Грехопадение и Воскресение

Этот опыт спасения, тесно связанный с верой в Иисуса как в Сына Божия, обусловлен также и фундаментальным для христианского Востока понятием о первородном грехе. Ведь, по словам апостола Павла, Новый Адам — образ Адама ветхого.

В греческой святоотеческой традиции, которая верно отражена в литургическом богословии, мир вне Христа всегда воспринимается как находящийся во власти *Смерти*. С этой точки зрения смерть как бы персонифицируется (см.: Рим. 5:14), предстает некой космической реальностью, которую можно отождествить с самим Сатаной (*человекоубийцей* — Ин. 8:44), «тираном», узурпировавшим власть над творением, которое, по сути, становится жертвой этого присвоения власти; символом же его является грехопадение Адама и Евы.

Такой взгляд отличается от западного августинизма, описывающего падшую природу в категориях коллективной виновности, генетически унаследованной от Адама, и отсюда выводящего более юридическую доктрину спасения и понимание его как прощения или оправдания; разумеется, эти понятия присутствуют в мысли апостола Павла, особенно когда он прибегает к раввинистическим категориям, опирающимся на понятие закона.

На Востоке же речь шла о том, что падшее человечество должно освободиться от власти Узурпатора, царство которого пользуется смертью как орудием господства. Творения *от страха смерти... подвержены рабству* (Евр. 2:15). Греческие святые отцы даже представляют некую экзистенциальную перспективу, указывая на смертность, воспринятую от Адама, как на причину личных грехов человека в падшем мире. Феодорит Киррский пишет:

Падший человек, охваченный страхом неизбежной смерти, пребывает в условиях постоянной борьбы за выживание (ср. с учением Дарвина!), но сам по себе не располагает никакой гарантией бессмертия. Если у него и есть средства для поддержания своего временного существования, то чаще всего — за счет ближнего, а это порождает противоречие устремлений и постоянный конфликт ради контроля над материальными ресурсами тварного мира. Таким образом, человек неотвратимо становится грешным: но его грех состоит не столько в коллективной, а значит — абстрактной ответственности за Адамов грех, но происходит от его неизбежной зависимости от *князя мира сего и человекоубийцы*; человек — его раб и жертва.

Именно так и следует понимать всю совокупность аскетического духовного предания христианского Востока — как усилие к преодолению «страстей», которые суть орудия нашей зависимости от *человекоубийцы*. И все же само по себе это усилие не может привести к освобождению. Власть Сатаны над всем творением истинно уничтожается только *воскресением* Христа. В этом — содержание «благой вести», возвещенной миру апостолами, видевшими событие это воочию. «Благая весть» — Христос Воскресе! — возвещается во время центральной службы богослужебного года — на Пасхальной Заутрени. Она же является богословским основанием таинства Крещения, которое начинается с запрещения диаволу и достигает высшей точки в момент троекратного погружения. Во Христе жизнь побеждает даже смерть.

Именно в свете этого учения о Христе и понимания таинства Крещения Восточная церковь всегда истолковывает учение апостола Павла о соединении *всего небесного и земного... под главою Христом* (Еф. 1:10). К этому относятся и участие в Таинствах, центральное положение среди которых занимает Евхаристия, описанная в XIV в. Николаем Кавасилой как «жизнь во Христе», и икона Христа Вседержителя, пришествие Которого во славе предвосхищает Церковь, и опыт монахов-исихастов, непрестанно призывающих Имя Иисусово и сподобляющихся достоверного созерцания Славы Его.

Дух истины

Споры о божественной природе Христа ясно показывают, что Его истинная сущность не может быть определена и понята без таинственного присутствия «Иного Утешителя» — Духа, Который коснулся Марии, когда она зачала Сына, Духа, Который снизошел на Иисуса, когда Тот принимал крещение, Духа, Который явился в виде огненных языков в день Пятидесятницы. Этот Дух почивает и на Церкви:

Вся подает Дух Святой,
точит пророчества, священники совершает,
некнижные мудрости научи,
рыбари богословцы показа,
весь собирает собор церковный...
единосущне и сопрестольне Отцу и Сыну...[\[344\]](#)

Личное действие Святого Духа — в том, чтобы отвечать на свободное движение веры. Поистине, *где Дух Господень, там свобода* (2 Кор. 3:17). Падшее человечество пребывает в рабстве у дурного детерминизма: его физические потребности предопределяются смертностью, которая делает неизбежным возникновение в сущности пустых страстей. Только Дух Божий восстанавливает человечество истинно свободное, сотворенное по образу Божию и потенциально не зависимое от страстей. Однако в Духе Святом человек не просто обретает эмоциональный или индивидуальный опыт. В действительности Дух «собирает Церковь», творит сакральный «чин» и осуществляет реальное присутствие Тела Христова. «Точа пророчества» и «священники совершая», Дух гарантирует необходимое взаимодействие между пророческим, индивидуальным элементом христианского опыта и институциональной объективностью сакраментального чина.

На протяжении своей истории Восточная церковь всегда имела дело с некоторой полярностью пророческого служения «святых», обладавших личной «уверенностью» боговидения, и институционального авторитета сакраментального служения епископов и священников. Немало было в истории случаев, когда монахи и целые монашеские центры, вопреки епископату, следовали тем нравственным или догматическим истинам, которые имели для них основополагающее значение. Достаточно вспомнить прп. Феодора Студита, прп. Симеона Нового Богослова, исихастов XIV в. или даже нынешних афонских монахов... Порой эта «харизматическая» оппозиция приобретала сектантский оттенок (как в случае с ересью мессалиан). Разумеется, напряженность в отношениях между иерархией и «пророками» не является нормой, однако церковное сознание, допускающее такого рода трения, демонстрирует чувство коллективной ответственности, поскольку *один и тот же Дух* присутствует во всем Теле, и поскольку свобода чад Божьих предполагает усилие по различению, требующееся от всех крещеных людей. Эта свобода — плод Духа истины — в принципе не противоречит понятию о дарах Духа Святого, которые определяют структуру Церкви — в частности, епископата, — но она подразумевает, что все дары (см.: 1 Кор. 12:4–31) принадлежат Церкви и что все их обладатели, как индивидуумы, могут и не сохранить своей верности...

Духовные и экклезиологические следствия такой позиции христианского Востока по отношению к дарам Святого Духа не всегда легко уяснить. Западным христианам сложно бывает понять отношение православных к священноначалию. Тем не менее еще во II столетии св. Иринея Лионский писал: «Ибо где церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь <...>, а Дух есть истина»[\[345\]](#).

Опыт Святой Троицы

Вера в Иисуса Христа как в Божественное Лицо — та вера, которую исповедал св. апостол Петр, — несомненно, является христианским опытом. Однако в Новом завете Святой Дух тоже явно предстает как личность. Он говорит к Филиппу (см.: Деян. 8:29), к Петру (см.: Деян. 10:19; 11:12), к Антиохийской церкви (см.: Деян. 13:2), к Апостольскому собору в Иерусалиме (*Ибо угодно Святому Духу и нам...* — Деян. 15:28). С другой стороны, к Богу Отцу лично обращался не только Иисус: Церковь, как собрание людей «во Христе», ставшее возможным благодаря призванию Святого Духа, в таинстве Евхаристии тоже обращается к Отцу...

Именно троичность Божества наполняет конкретным смыслом определение Бога как Любви. Во Христе, благодаря Боговоплощению, эта божественная любовь становится доступной для тварных человеческих личностей: *так и они да будут в Нас едино* (Ин. 17:21). И хотя эта жизнь, эта внутритроическая любовь становится доступной тварным существам, ее никак нельзя свести к пантеизму. Принцип абсолютной нетождественности Творца и творения при этом не нарушается. Но эта нетождественность преодолевается безграничной божественной любовью, которая в богословии передается такими терминами, как «благодать» и «энергия»... Действительно, здесь не может быть и речи о естественной заслуге — это подается Богом как личный *дар*. Именно по этой причине греческие святые отцы так настойчиво говорят о важности — как в концептуальном, так и в духовном смысле — апофатического, или «отрицательного», богословия. Божественная сущность остается полностью трансцендентной и может быть выражена только через отрицание: тварь может познать Бога через то, *что Он не есть*, но не через то, *что Он есть*...

Вся восточнохристианская духовность покоится на парадоксальном утверждении, согласно которому непознаваемый и недоступный определению Бог все же открывается во Христе через обожение человека. Этот парадокс становится источником и основанием веры благодаря опыту переживания Бога как личности и как Троицы. Ведь только личный Бог может *любить, действовать и даровать*... На кресте Он отдает Самого Себя, и в Теле, которому призваны причащаться люди, проявляется именно Его божественная жизнь. Именно это подразумевается в учении о «нетварных энергиях», сформулированном в Византии в XIV в. Данное учение упрекали в том, что оно отказывается от созерцания Троицы, подменяя ее «энергиями». Нет ничего более неверного: именно Отец, Сын и Дух Святой — *суть* те, кто *действуют*... совместно и при этом каждый лично, чтобы сообщить вечную жизнь творениям.

Наконец, Святая Троица также является и моделью человеческого сообщества. Обожение сохраняет личностную неповторимость и проявляется не в индивидуализме, а во взаимодополняемости и любви. В Боге, точнее, в обоженном состоянии взаимоотношения людей остаются в их личностной специфичности. Ведь именно существование личности делает возможным общение.

Неоплатоническое учение о предсуществующих и взаимозаменяемых душах («сферических», по Оригену) было официально отвергнуто Церковью. В грядущем Царствии творения призваны сохранить свои «имена», принятые в крещении, а также различные формы общения в любви, благословленные еще здесь, в земной жизни, в том числе и брак, но, разумеется, не в его физическом аспекте, а как «таинство» во Христе. И это возможно именно потому, что Бог — не абстрактная сущность, а святое неслиянное единство Отца, Сына и Духа.

Une théologie mystique

Последняя прижизненная публикация о. Иоанна.

Опубл. в: Christus: La spiritualité de l'Orient chrétien. Т. 39. № 155. Juillet. 1992. Р. 286–293.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с фр. У. С. Рахновской.

БОГОСЛОВИЕ СВЯТОГО ДУХА

Из всех аспектов христианской мысли именно богословие Святого Духа труднее всего укладывается в какую-либо предзаданную стройную схему. Его таинственные смыслы прекрасно выражены в необычном характере византийской литургической гимнографии Пятидесятницы — одновременно и утверждающей, и динамической:

Дух Святой бе убо присно, и есть, и будет;
Ниже начинаемь, ниже престаяй,
Но присно Отцу и Сыну счинен и счисляемь:
Живот, и Животворяй, Свет, и света Податель;
Самоблагий, и Источник благодости;
Имже Отец познавается, и Сын прославляется <...>,
Едина сила, едино счисление, едино поклонение Святыя Троицы.
<...> Бог и боготворяй,
Огонь от Огня происходяй;
Глаголай, дейай, разделяй дарования,
Имже пророцы вси, и божественнии апостоли
с мученики венчашася,
Странное слышание, странное видение <...>[\[346\]](#).

Гимнография эта, все еще отражающая непринужденный характер гомилий свт. Григория Богослова, парафразом которых она и является, передает харизматическую природу христианского опыта и вместе с тем указывает на его тринитарные и церковные измерения. Дух не только внушает пророчества, Он же — источник «силы» и «счисления», строя. Более того, Он совечен Отцу и Сыну и тем самым является личностным и божественным источником «обожения» (θέωσις).

Столь многообразные аспекты, очевидно, невозможно интегрировать в философскую, интеллектуально-рациональную *систему*: они, скорее, являют собой, как восклицает автора гимна, «странное видение».

Тем не менее несистематический характер святоотеческого и восточнохристианского учения о Святом Духе не означает отсутствия в этом учении неких базовых, фундаментальных положений. Без них переживание Святого Духа утратило бы свою подлинность. Разумеется, рамки доклада вынуждают меня быть кратким и ограничиться простым рассмотрением трех измерений: тройственной природы Бога, «духовного» начала в человеке, а также роли Духа в Церкви и в мире.

1. Дух в Троице

Утверждение, что Дух — не просто «дар» божественной благодати, но — вместе с Отцом и Сыном — божественный и личностный *Податель* жизни и освящения, с особой настойчивостью было высказано в конце арианских споров IV столетия в «Посланиях к епископу Серапиону» свт. Афанасия Великого и в замечательной книге свт. Василия Великого «О Святом Духе». Нередко обращалось внимание на то, что тринитарный персонализм существенно важен в богословии отцов–Каппадокийцев и православной традиции последующих веков. Как отмечал Дж. Л. Престидж^[347], «мысль их основывается на троичности равных ипостасей, а единство божественной οὐσία представляется им уже чем–то менее важным»^[348].

Впрочем, приоритет тринитаризма над представлением о божественном единстве не был предметом философского убеждения. Он не определялся исключительно интеллектуальной позицией, но основывался, скорее, на таком прочтении Нового Завета, которое полагало первым признаком и содержанием христианской керигмы встречу с Богом как с Троицей. По сути, темой споров с арианами являлась личность Иисуса Христа: никейская вера отстаивала Его божественную природу и Его «единосущность» с Отцом, поскольку истинным *Спасителем* может быть только Бог. Сила и действенность Его слов и деяний определяется именно этим определением: лишь Бог может сообщить тварному человеческому существу божественную жизнь. Таким образом, подлинным краеугольным камнем христианской веры является ответ св. Петра на вопрос Христа: *а вы за кого почитаете Меня?: Ты–Христос, Сын Бога Живаго* (Мф. 16:15–16).

Божественность Лица Святого Духа доказывается в богословии святителей Афанасия и Василия с помощью той же логики. Поскольку Дух неотделим от Сына в крещальной формуле, поскольку Иисус открывается как Христос Его действием и присутствие Его в мире чрез Него становится действенным, поскольку вместе с Отцом и Сыном Он является источником одного из трех даров, перечисленных во Втором послании к Коринфянам (*Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа...* — 2 Кор. 13:13), Он поистине является Лицом, или ипостасью, божественной Троицы. Он Сам говорит Филиппу (см.: Деян. 8:29), Петру (см.: Деян. 10:19; 11:12), Антиохийской церкви (см.: Деян. 13:2) и Апостольскому собору в Иерусалиме (*Ибо угодно Святому Духу и нам...* — Деян. 15:28).

Никео–Константинопольский Символ веры очень ясно отображает этот тринитарный персонализм, который довольно успешно отстаивался партией т. н. неоникейцев, возглавлявшейся отцами–Каппадокийцами. Дух «спокланяем и славим» с Отцом и Сыном. Однако текст Символа веры по некоторой причине избегает употребления слова «Бог» по отношению к Духу. Конечно же, Дух «спокланяем» с Богом Отцом Вседержителем и с Сыном, «Богом истинным от Бога истинного», однако именуется Он только «Господом, Животворящим». Здесь, конечно же, уместно вспомнить о том, что та же осторожность (та же *икономия*, οἰκονομία) явственно видна и в книге свт. Василия о Святом Духе. Святой Василий воздерживается от использования слова «Бог» в отношении Святого Духа; его друг, свт. Григорий Назианзин, даже корит его за названное опущение. Каковы бы ни были исторические причины этого, все же составители Символа веры полагали, что божественность Духа с достаточной ясностью подтверждается простой цитатой из Евангелия от Иоанна: *Который от Отца исходит* (Ин. 15:26).

Действительно, в каппадокийской концепции Троицы Бог Отец рассматривается как личностная (или «ипостасная») причина божественного существования. В Средние века это стало главным богословским возражением православного Востока против западной интерполяции в текст Символа веры слов «и от Сына» (*Filioque*). А именно, греки отвергали аргументы, предложенные латинскими богословами для оправдания доктрины «двойного исхождения» Духа «от Отца и от Сына» и вызывавшие к учению о единосущии. В соответствии с латинской аргументацией, бытие Духа — это, прежде всего, проявление

общей сущности Отца и Сына, а не ипостасная, личная реальность, исходящая от личности Отца. Уже св. патриарх Фотий в IX столетии возражал против «двойного исхождения», называя его модалистским или «полусавеллианским»[\[349\]](#).

В мою задачу сейчас не входит возвращаться к описанию спора о *Filioque*. Однако обращает внимание то обстоятельство, что вопрос этот недавно обсуждался Комиссией по проблемам веры и церковного устройства Всемирного Совета Церквей, и обсуждение позволило его участникам осознать значимость тринитаризма для любого аспекта христианской веры[\[350\]](#).

Почти неизбежно споры между Востоком и Западом по данному вопросу приводят к выяснению, следует ли воспринимать Бога прежде всего в Его сущностном единстве, или же христианский опыт и христианское богословие всегда должны начинаться с идеи личностного существования Троицы. В самом деле, отцы–Каппадокийцы, не обинуясь, описывают Троицу по аналогии с тремя человеческими личностями: «Петр, Иаков и Иоанн»[\[351\]](#), или «Адам, Ева и Сиф»[\[352\]](#). Вполне понятно, что им приходилось выслушивать возражения критиков, которые обвиняли их в «тритеизме». В противоположность этому, на Западе главной антропоморфической аналогией, предложенной блж. Августином, стал его знаменитый психологический образ «память, ум, воля»[\[353\]](#) — три атрибута единой личности. В этом состоит основа для обвинений в модализме со стороны Фотия.

Разумеется, было бы неверно приходить к окончательному суждению о двух тринитарных моделях, основываясь на подобных аналогиях, однако суть проблемы очевидна; при этом она оказывает непосредственное влияние на богословие Святого Духа. Впрочем, использовалась и другая антропологическая модель, представляющая собой определенное сближение позиций Августина и восточной святоотеческой традиции: это модель «любящего, предмета любви и самой любви», которую мы обнаруживаем не только у Августина[\[354\]](#), но и у великого византийского богослова свт. Григория Паламы. В частности, Палама пишет:

Учение о Троице — единственное подлинное основание для данного в Первом послании Иоанна определения: *Бог есть любовь* (1 Ин. 4:8). Однако божественная любовь, которая соединяет три божественных Лица, также сообщается людям, и сообщение это — а точнее, «причастие» (κοινωνία) или даже *обожение* (θέωσις) — является личным даром Духа, даром усыновления Отцу во Христе.

В самой Троице Дух исходит от Отца и «почивает» в Сыне. Божественное бытие есть Троица: дальше Дух не идет, он не приводит ни к четверице, ни к пантеистическому слиянию всех существ с Богом. «Почивание» в Сыне означает, что в тех случаях, когда человеку сообщаются дары Святого Духа, это всегда происходит «во Христе»: дары не идут дальше, чем Христос[\[356\]](#), и обретаются единственно в Нем. Невозможно отделить или обособить Дух от Сына, от «полноты Божества», которая была явлена во Христе раз и навсегда. Именно попытки подобного разделения приводят к различным искажениям христианского благовестия: к идее «третьего завета» Духа, пока только грядущего; к харизматизму, противопоставляющему себя христоцентрическому и евхаристическому пониманию Церкви; к сведению христианского опыта до эмоциональности, противопоставляемой церковному строю и учению, и т. д.

В Святой Троице Дух объединяет и соединяет Отца и Сына. Он же соединяет нас с божественной жизнью. Однако соединение это не является выражением эссенциалистского видения Бога. Это не просто проявление их «единосущия»: это личностная функция, сохраняющая различие лиц Отца и Сына так же, как она сохраняет полностью отличным личное существование человеческой личности, приобщающейся божественной жизни[\[357\]](#).

Таким образом, догмат о Божестве Лица «другого Утешителя», посланного Христом от Отца, становится основанием христианского учения о спасении, если мы вслед за греческими отцами будем понимать под оным приобщение к божественной жизни.

Сказанное отчетливо выражено и в литургической традиции: достаточно вспомнить о призывании Святого Духа при каждом священнодействии, при каждом богослужении, о тринитарной крещальной формуле и, наконец, о троичной структуре евхаристических канонов. Перечисленные выше измерения богословия Святого Духа становятся еще более очевидными при рассмотрении «теоцентрической» антропологии, определяемой учением об образе Божиим в человеке, которая была принята и разработана греческой святоотеческой традицией.

2. Святой Дух в человеке

Отстаивая учение об абсолютной трансцендентности Бога Творца для всей тварной природы, греческие отцы тем не менее рассматривали свершение человеческого предназначения в категориях *богообщения*, или «обожения» (θέωσις). Разумеется, исходная богословская основа идеи обожения видится в учении об ипостасном соединении божества и человечества во Христе. Уже сщмч. Ириней писал: «[Господь] сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он»^[358]; это же поразительное утверждение повторяет и свт. Афанасий: «[Слово Божие] вочеловечилось, чтобы мы обожились»^[359]. Однако данное христологическое измерение ни в коем случае не отделимо от пневматологии. Воплощение совершается посредством Святого Духа, который «осеняет» Марию, новую Еву, благодаря чему, согласно Иринею, Бог–Слово, «соединяя человека с Духом и Духа влагая в человека, <...> Сам сделался главою Духа и дает Дух во главу человека...»^[360].

Данная концепция спасения основывается на таком представлении о человеческом существе, которое полагает *естественным* состоянием человека соединение в нем трех элементов: тела, души и Святого Духа. Используя терминологию очень близкую к терминологии св. апостола Павла, Ириней видит человека состоящим «из тела, взятого от земли, и из души, получающей дух от Бога»^[361]. Дух представляется здесь не как «сверхъестественная» благодать, приданная «естественному» тварному человечеству, но как функция самого человечества в его динамическом отношении к Богу, к самому себе и к миру. Когда слабость плоти поглощается силою Духа, — считает св. Ириней, — тогда человек из плотского становится духовным по своему причастию Святому Духу^[362].

Ясно, что здесь Ириней вовсе не противопоставляет «природу» и «благодать» и даже не вводит различия между «Святым Духом» и тварным, человеческим духом. В самом деле, правомерность подобных разграничений никогда не признавалась полностью даже более поздними восточными отцами. Так, свт. Григорий Назианзин говорит об «истечении» Святого Духа в человека^{[363][364]}, а свт. Григорий Нисский утверждает, что *человеческое* естество отличается от прочего творения именно своим *естественным* сродством с Богом^[365]. Преподобный Макарий Великий пишет:

Можно без труда привести множество подобных примеров, однако более всего нас интересует исходный контекст, в котором они и должны рассматриваться. Вероятно, было бы неправильно рассматривать их на фоне чистого неоплатонизма, в основе которого лежит дуализм духа и материи. Напротив, именно потому, что отцы стремятся избежать этого дуализма, они отождествляют человеческий дух с божественным *Святым Духом*, Творцом души и тела. Слова отцов о присутствии Духа в *естественном* человеке указывают на два важных момента:

— на *открытость горнему миру* человека, призываемого начать восхождение к божественной, бесконечной, беспредельной цели, предназначенной ему Богом;

— на его *свободу*, которую свт. Григорий Нисский определял как самую суть образа Божия, которая уподобляет человека его Творцу и отличает его от всех остальных сотворенных существ.

Соответственно, восстановление Духа как руководящего начала человеческой жизни во Христе является возвратом в «изначальное достоинство свободы»^[367], утраченной падшим Адамом, ставшим рабом смерти, тления и греха. Дух восстанавливает то, что прп. Максим Исповедник называл «естественной волей», дарующей человеку свободу от любых проявлений космического детерминизма и позволяющей ему быть самим собой по отношению к Богу и к миру^[368]. По-настоящему *свободной* человеческая личность становится только в единстве с Духом Божиим.

Соответственно, можно понять, почему, начиная с автора текстов, приписываемых прп. Макарию

Великому, вся традиция восточнохристианской духовности настаивает на *личном* и *сознательном* характере христианского опыта богообщения. Обращаясь к константинопольским монахам, прп. Симеон Новый Богослов, мистик XI в., пишет:

Для прп. Симеона восстановление человеческой личности, совершаемое Духом, является восстановлением полной свободы человека, которая относится не только к его обращению как таковому, но и ко всей христианской жизни, следующей за крещением и представляющей собой постоянное восхождение «от славы в славу». И восхождение это *естественно* для человека. Он был создан именно для него, и только так он может исполнить свою миссию обладания землею (см.: Быт. 1:28), не подпав при этом под власть космических сил.

Без Духа человеческое существо остается несовершенным и плененным. Вот почему в литургических текстах, раскрывающих тему Духа, столь часто используется образ окончательного утоления человеческой *жажды* [370]. Образ этот отражает не только символику крещения, но, вне всяких сомнений, и переживание ущербности естества бездуховного падшего человечества: подлинно человеческая жизнь без Духа невозможна так же, как физическая жизнь невозможна без воды.

Это настойчивое утверждение особой роли Святого Духа в освобождении человеческой личности — при правильном понимании — не приводит к каким бы то ни было проявлениям духовного индивидуализма. В самом деле, богословие Святого Духа неотделимо от троичного контекста: Дух открывает человеку Христа и дарует ему усыновление Отцу. Под пришествием «другого Утешителя» подразумевается эсхатологическое событие, являющее и предвосхищающее *парусию* Христа. Действие Духа, в сущности, является введением в жизнь Троицы, которая есть любовь, взаимность, общность и единение, не подавляющее личностного многообразия. Существующее между людьми законное, установленное Богом и взаимно обогащающее их разнообразие коренится в Самой Троице.

Формой многообразия, которая признается патриотической традицией и которая особенно важна для богословия Святого Духа, является различие между мужчиной и женщиной. Имеет ли оно основу в самом образе Божьем в человеке? Отвечая на этот вопрос, мы, разумеется, должны при рассмотрении существа Божия отказаться от идеи различения по признаку пола, но из этого вовсе не следует, что, создавая человека как мужчину и женщину, Бог не запечатлел Себя в этой весьма важной изначальной двойственности человеческого естества. Прибегать к использующей антропоморфные образы доктрине образа Божия в человеке всегда опасно, обратное же рассмотрение имеет законную силу: человек отображает бытие Бога, и его природа не может быть понята без соотнесения ее с божественным образцом. Так, учитывая антропологический контекст, возможно выделить давнюю традицию, восходящую к древнесирийскому христианству и полагающую, что женственность неким образом коренится в Лице Святого Духа. Явиться идея эта могла самым естественным образом, поскольку как в сирийском, так и в других семитских языках слово «дух» женского рода. Во всяком случае, великий духовный писатель IV в. Афраат говорит о любви человека «к Богу, как к Отцу, и к Духу, как к Матери» [371]. Эта идея присутствует в «Гимнах» прп. Ефрема Сирина и в трудах некоторых греческих духовных писателей. Так, у св. Анастасия Синаита (VII в.) мы читаем:

Очевидно, если мы хотим, чтобы подобные аналогии служили богословскому осмыслению человеческого существования, их надлежит использовать только как аналогии, подобно тому, как Дух уподобляется «любви», соединяющей Отца и Сына. Однако образ Божий в человеке являет собою реальность, не только относящуюся к отдельному человеческому существу, но и предполагающую взаимоотношения между человеческими личностями. Соответственно, мы вправе задаться богословским вопросом о некоем божественном образце, который позволил бы как-то объяснить и оправдать эту наиболее фундаментальную и созидательную полярность человеческого естества. В рамках

патристической традиции, являющейся нормативной для православного богослова, этот образец следует искать во внутритроичных отношениях и особенно — в богословии Святого Духа. В самом деле, «различение между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом»[\[373\]](#). В Боге нет ни мужского, ни женского начала, однако мужчины и женщины несут образ Божий не только в своей единоприродности, но и в своем различии.

Роль Духа, участвующего в творении и спасении, никогда не бывает подчиненной, Он дополняет Сына, предшествуя Ему и в то же самое время завершая, или «запечатлевая», дела Сына. Дух всегда говорит не о Себе, но о Сыне, Богочеловеке, «Новом Адаме», Единственном, в Ком произошло ипостасное соединение божества и человечества. Роль Духа в спасении (а также во внутренней жизни Троицы) можно назвать кенотической: Он всегда обращен к Другому. *И Дух Божий носился над водою* (Быт. 1:2) в самом начале творения. Слово же, как свидетельствует Символ веры, явилось Тем, «Имже вся быша». Слово — не Дух — стало плотью, однако произошло это только после того, как Святой Дух нашел на Марию (см.: Лк. 1:35). Христос эсхатологически присутствует среди Своих учеников действием того же Духа, пребывающего в Церкви. Каждое крещение «запечатлевается» Духом, Который также призывается на каждой Евхаристии для претворения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Святые, практикующие непрестанную Иисусову молитву, называют эту практику стяжанием Духа Святого (например, прп. Серафим Саровский, † 1833).

3. Святой Дух в Церкви

Это опять—таки одна из основополагающих интуиций раннехристианской мысли, особенно в том виде, как она сформулирована св. Иринеем, что дает нам ключ к сбалансированному пониманию действия Духа в христианской общине. Мы уже видели, что Ириней понимает спасение как «новое творение» посредством нового «вдохновения» Духа в человека:

Однако это новое «вдохновение» Духа затрагивает не какую—то отдельную человеческую личность, но «воссоединяет» в Боге все человечество, реальным воплощением чего становится *евхаристическое собрание поместной церкви*.

Я не могу сейчас детально обсуждать описанное св. Иринеем устройство древней церкви. Однако мне хотелось бы обратить внимание на один изъян, которым страдает большинство комментариев на его знаменитое учение об апостольском предании, ибо изъян этот имеет непосредственное отношение к учению о Духе. В подобных комментариях учение о традиции рассматривается ретроспективно: утверждается ее преемственность прошлому, которая выражается в передаче свидетельства апостолов Иисуса через последовательность епископов. Действительно, у Ириenea это представление о *публичном* и церковном предании является одним из самых сильных аргументов против гностического учения о *тайных* традициях, передающихся от одной харизматической личности к другой. Однако такая ретроспективная непрерывность преемства — своего рода память об искупительных деяниях Христа — неотделима, по Иринею, от действия Духа, Который призывается Церковью (*ἐκκλησία*, ἐκκλησία) и Который один только может трансформировать реальность прошлого в *присутствие эсхатологической реальности* (ἐσχάτον). Именно такой представляется сущность совершения Евхаристии, о чем замечательно ясно пишет Иоанн Зизиулас^[375]:

Если это так, то структура самой Церкви, а также понимание священства и его функций должны определяться не только ретроспективным преемством, восходящим к апостольским временам, но и эсхатологической природой воссоединения человечества с Богом, совершаемого Христом и осуществляемого местной церковью в Евхаристии. Священство — это не просто созданная Христом организация, которую Церковь призывает для сохранения традиции; оно имеет также функцию эсхатологического предвосхищения. У свв. Игнатия, Ириenea и Киприана *епископ* — это не апостол, но тот, кто в каждой из церквей руководит Евхаристией, восседает на престоле, который есть престол Христов, и исполняет функцию св. Петра, возвещаая истинную веру (см.: Мф. 16:16–18) и утверждая братьев (см.: Лк. 22:32). Являя собой образ Христа, он есть единственный пастырь и единственный первосвященник.

Эти функции епископа, разумеется, неотделимы от ретроспективной верности апостольской керигме, однако они *становятся реальными* только в таинстве Пятидесятницы, когда Церковь призывает Духа, «другого Утешителя», обещанного Христом. Они не только воплощают собой апостольское преемство, но и предвосхищают последнюю всеобщую литургию, описанную в книге Откровения. Такова сама природа таинства, состоящего в предвосхищении Царствия Божьего, которым уже является Церковь.

Иных очевидных причин для всеобщего принятия того, что — пожалуй, ошибочно — именуют «монархическим епископатом», исторически не существует. Одним лишь апостольским преемством в его теперешнем понимании (как непрерывной, восходящей к апостолам преемственности епископов) невозможно объяснить существование епископа в каждой поместной церкви. Однако именно эсхатологическое измерение Евхаристии делает это существование неизбежным^[377].

Такая эсхатологическая перспектива действительно обеспечивает надлежащую защиту от законнического институционализма в экклезиологии. Святой Дух ниспосылает епископам «известное

дарование истины» (*charisma veritatis cerium*)[378], однако Он никогда не становится узником некоего института или же персональной монополией какого-либо человеческого существа. Святой Ириней пишет: «Ибо где церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина»[379]. Не Церковь, посредством своих институтов одаривающая Духом, но Дух, утверждающий Собою все аспекты церковной жизни, включая ее институты. Роль Церкви состоит вовсе не в том, чтобы навязывать человеку истину, которую он иначе не мог бы воспринять, но в возрождении его к жизни, исполненной Духом, чтобы он сам мог познать эту Истину.

Следовательно, Церковь является эсхатологической средой — храмом Духа, — чем обусловлено и существование *магистериума*, однако не учительная институция сама по себе обуславливает собою Церковь. Таким образом, во все времена — и прежде всего на христианском Востоке — присутствовало осознание того, что Дух может говорить не только через епископов, но также через пророков и святых. Сектантские харизматические движения нередко преувеличивали значение подобного пророческого водительства. Этим искажениям следовало противопоставить некие критерии подлинности, которые были воплощены не в самих церковных институтах как таковых, но, скорее, в таинствах, являющихся основанием католической церкви. Подлинные святые и пророки были движимы одним и тем же Духом — Духом, запечатлевшим Евхаристию.

Поскольку богословие Святого Духа неизбежно является «апофатическим» и парадоксальным, величайшая опасность состоит в сведении его к одному из частных аспектов. В истории экуменических споров и диалогов подобные редукции, к сожалению, обычное явление. Слишком часто такого рода диалоги сводились к рассмотрению внешних критериев и церковных правил, — «исторического епископата», «римского магистериума» или даже символов веры, принимаемых за концептуальные формулы. Правила — в том виде, в котором они существовали в различных христианских церквях и группах — сравнивались, на основании чего по тем или иным вопросам достигался формальный консенсус. Мне представляется, что подлинное христианское единство может быть достигнуто только после того, как христиане объединятся в Единую Церковь, имеющую определенные исторические и, самое важное, эсхатологические измерения. Цель в том, чтобы стать этой Единой Церковью и силою Единого Духа сказать всем вместе: *Ей, гряди, Господи Иисусе!* [Откр. 22:20].

The Theology of the Holy Spirit

Лекция, прочитанная 21 марта 1982 г. в Епископальной семинарии Нью-Йорка (General Theological Seminary) при содействии Trinity Institute. Опубл. в: Meyendorff J. *Catholicity and the Church*. P. 15–29.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. А. А. Чеха.

СВЯТОЙ ДУХ КАК БОГ

В современной западной христианской мысли богословие Духа чаще всего возникает в контексте нового поиска религиозной свободы. О Духе говорят либо в случае оправдания того или иного институционального изменения, либо как о религии личного опыта, либо в связи с духовным феноменом, известным как «пятидесятничество». К сожалению, в традиционном западном догматическом богословии — средневековом или протестантском — слишком мало данных или условий для органического или целостного богословия Святого Духа. Оно остается в известной степени спекулятивным по отношению к тождественности «Дарителя», и вследствие этого интерпретация «даров» зачастую оказывается произвольной. Возможно, в этом заключена одна из причин идейного *разброда* в современном богословии.

На христианском Востоке богословие Святого Духа также не получило достаточного систематического развития. Тем не менее определенную основу для такой систематизации мы находим в великих тринитарных спорах IV в., которые привели к утверждению *божества* Святого Духа как третьего *Лица* Троицы, а также к пониманию спасения человека и конечной цели его жизни, определяемой термином *обожение*. Эта основа имеет первостепенное значение для православного истолкования свидетельств Писания и Предания о Святом Духе еще и потому, что вошла в Литургию, а также засвидетельствована в опыте святых и в жизни христианской общины.

Совершенно очевидно, что в кратком обзоре я не смогу представить полностью догматическое изложение пневматологии. Я ограничусь основными тринитарными и антропологическими аспектами проблемы, которые объяснят мое понимание Святого Духа как Бога, и затем сделаю некоторые богословские выводы, в которых мы сегодня нуждаемся.

1. Тринитарный аспект

Неоднократно отмечалось, что Восток и Запад по-разному подходят к тайне Святой Троицы. Запад воспринимает единство Бога как данность и относится к «троичности» как к вопросу умозрительному, в то время как отправной точкой для богословских рассуждений Востока служит живой опыт *Троих*, а уже затем — утверждение равенства Их божества и, следовательно, Их единства. По этой причине Каппадокийских отцов IV в. обвиняли в тритеизме, поскольку «мысль их основывается на троичности равных ипостасей, а единство божественной οὐσία представляется им уже чем-то менее важным» [380].

Различие в подходах к тайне троичности между Востоком и Западом не философское, оно восходит к основополагающему толкованию Нового Завета греческими отцами, которые понимали саму христианскую веру прежде всего как откровение Божественных *Лиц*. Для них христианство заключалось в первую очередь в ответе на вопрос Христа: *а вы за кого почитаете Меня? <...> Ты — Христос, Сын Бога Живаго* (Мф. 16:15–16). Власть и сила дел Христа, как и Его проповеди, зависят от Его Личности. Только Сам Бог может быть Спасителем, только Бог побеждает смерть и прощает грехи, только Бог приобщает человечество к Божественной жизни. Так же толкуются ими и слова о «другом» Утешителе, Которого Христос посылает от Отца–Духа. Преимущественно личное откровение Бога раскрывается греческими отцами не только в классической тринитарной формуле — крещальной формуле Евангелия от Матфея (Мф. 28:19) — или в трех дарах, получивших личностную характеристику во Втором послании к Коринфянам (*Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение* (κοινωνία) *Святого Духа...* — 2 Кор. 13:13), но и в том, что Дух лично говорил к Филиппу (см.: Деян. 8:29), к Петру (см.: Деян. 10:19; 11:12), к церкви Антиохийской (см.: Деян. 13:2), к Апостольскому собору в Иерусалиме (*Ибо угодно Святому Духу и нам...* — Деян. 15:28). Святой Дух понимается здесь как присутствие, отличное от Христа, но обладающее той же Божественной царственностью.

Можно понять, что настойчивость Каппадокийских отцов в вопросе о различении Лиц (ипостасей) могла привести к такой тринитарной системе, в которой их противники усмотрели бы тритеизм. Отцы готовы были подвергнуться такой опасности, лишь бы сохранить библейское понимание живого и действующего Бога, совершенно независимое от безличного идеализма греческой философии. Даже сформулированное на Никейском соборе понятие «единосутия» долгое время воспринималось на Востоке (и не только среди ариан) как небиблейское и слишком философское. В конце концов, эта формула была принята, но только в соединении с традиционным (оригенистским) исповеданием в Боге трех различных *ипостасей*.

Борьба против Ария, который принимал различие, но отвергал субстанциальное со-равенство и со-царственность Божественных Лиц, была связана с природой спасения. Это особенно очевидно в трудах свт. Афанасия Великого. В спасении непосредственно и необходимо участвует не только личность Иисуса Христа, но и Святой Дух, через Которого Сын Божий вочеловечился во чреве Девы Марии и через Которого Он присутствует до Второго пришествия в Своем Теле — Церкви. В «Посланиях к Серапиону» свт. Афанасия впервые встречается разработанная святоотеческая аргументация, защищающая божество Святого Духа. Тот же сотериологический подход можно найти и в другом важном трактате IV в., написанном на эту тему, — «О Святом Духе» свт. Василия Великого. Святители Афанасий и Василий считают, что спасительное действие Святого Духа, доступное в христианском опыте, совершается исключительно Самим Богом. Поскольку *личное* бытие Святого Духа воспринимается как данность, из этого следует Его божественность.

Божественная природа Утешителя является, таким образом, одним из оснований христианской идеи спасения. Это отражено не только в богословской традиции христианского Востока, но и весьма отчетливо в литургии. Молитва, обращенная лично к Святому Духу («Царю Небесный»), произносится в начале

любого богослужения Православной Церкви. Таинства, прежде всего таинство христианского общения (κοινωνία) — Евхаристия, — достигают своей кульминации в призывании Святого Духа. Гимнография, в особенности та, что относится к празднику Пятидесятницы, провозглашает ту же самую связь между действием Святого Духа и Его божественной природой:

Вся подает Дух Святой,
точит пророчества, священники совершает,
некнижные мудрости научи,
рыбари богословцы показа,
весь собирает собор церковный.
Единосушно и Сопрестольне Отцу и Сыну,
Утешителю, слава Тебе[381].

Видехом Свет Истинный,
прияхом Духа Небесного,
обретохом веру истинную,
Нераздельней Троице поклоняемся:
Та бо нас спасла есть[382].

В тексте Никейского Символа веры, дополненного на Константинопольском соборе 381 г., божество Святого Духа определяется как Его «исхождение от Отца». Это определение согласуется с богословием отцов-Каппадокийцев, которые видели в *Личности* Бога Отца сам «источник божества». Святой Дух исходит непосредственно от Отца именно как Бог, в то время как тварные сущности не происходят прямо от Отца, но приводятся в бытие действием и посредничеством Логоса. Таким образом, утверждение «исхождения Святого Духа от Отца» тождественно утверждению Его предвечной божественности.

Здесь кстати будет сказать о различии в подходе к тайне Троицы между греческими отцами IV в. и латинским Западом. При толковании учение о спасении латинский Запад оказался увлеченным вопросами оправдания верой, отношения этого оправдания к «делам» человека, и создал системы, объясняющие сам процесс спасения, как, например, учение Ансельма об удовлетворении (*satisfactio*). Вопреки логике («только Сам Бог может совершить Божественное правосудие»), Личная божественная природа Христа и Святого Духа оказались вопросом скорее второстепенным, нежели делом непосредственного христианского опыта, основанного на самом Евангелии и являющегося *отправной точкой* богословия в целом. Такое направление богословской мысли опиралось на учении о Боге, которому было свойственно преуменьшать важность *личностного*, или троического, бытия Бога и рассматривать Его прежде всего просто как единую сущность, воспринимая Лица как внутритроические «отношения». Без всяких сомнений, такое видение Бога, широкое распространившееся благодаря блж. Августину, в известной мере ответственно за то, что многие христиане сегодня являются, по сути дела, деистами. Почитая Бога как единого «Небесного Отца», они склонны относиться к троичности как к чистому умозрению. При таком понимании для богословия Святого Духа не остается иной роли, кроме как объяснения его в терминах «даров» безотносительно к внутреннему бытию Бога.

Очевидная разница во взглядах Востока и Запада создала предпосылки знаменитого спора о *Filioque*. Известно, что Никейский Символ, принятый на Вселенских соборах IV в. как торжественное исповедание веры всей Церковью, был дополнен вставкой на поместном соборе в Испании (VI или VII в.). Этот интерполированный текст был принят во всей каролингской Европе (VIII–IX вв.) и, несмотря на решительные возражения тогдашних римских пап, был превращен Карлом Великим в оружие антигреческой полемики. В Символ веры были добавлены слова «и от Сына» (лат. *Filioque*).

Первоначальная формула: *Дух от Отца исходит* (прямая цитата из Ин. 15:26) — стала читаться так: «(я верую) в Духа Святого, Господа, Дающего жизнь, Который исходит от Отца и от Сына». В конце концов, под давлением германцев Рим принял измененный текст, несмотря на самую жесткую реакцию со стороны греческих богословов, в особенности свт. Фотия (IX в.), который отнюдь не отвергал идею, что дары Духа были даны в «икономии» Боговоплощения через Христа, т. е. через Сына, но выступал против августиновского сведения ипостасного, личностного бытия Трех Божественных Лиц к простым «отношениям». Фотий считал латинское понимание Бога «модалистским» («савеллианским» или «полусавеллианским»).

Современные православные богословы, в особенности Л. П. Карсавин и В. Н. Лосский, считают, что спор о *Filioque* касается самой причины экклезиологических различий между Востоком и Западом. В западной «папской» экклезиологии присутствие Святого Духа, т. е. Божественное присутствие, которое рождает и укрепляет *свободное* обращение человека к Богу, полностью подчинено церковному устройству, основой которого является «викарий» Христа. Несмотря на то, что эта схема может показаться в известной степени искусственной, совершенно ясно, что эссенциальный деизм вряд ли допускает богословие Святого Духа как действующего, личностного и руководящего Присутствия в церковной общине и в жизни каждого христианина. Возникает тенденция понимать «Дары Духа» в рамках личной или групповой психологии, для чего нет никаких экклезиологических или богословских оснований.

В любом случае, чтобы понять православный подход к пневматологии, следует начать с божественной природы Святого Духа, которая была утверждена в великих антиарианских спорах ранней Церкви. Затем следует рассмотреть богословие Троицы, которое предполагает абсолютную личностность Святого Духа, — конечно, вместе с учением о единосущии, сохраняющим сущностное единство Божества.

2. Антропологический аспект

Как мы отметили выше, главный святоотеческий аргумент в защиту Божественной природы Христа и Святого Духа был сотериологическим, поскольку само спасение есть «обожение» (θέωσις). Очевидно, что «обожить» может только Бог. Примером такой аргументации служит известная формула, выраженная практически одними и теми же словами у сщмч. Ириния Лионского («[Господь] сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он») и у свт. Афанасия Великого («[Слово Божие] вочеловечилось, чтобы мы обожились»). Эта формула применима как к икономии Сына, так и к икономии Духа.

Святоотеческая идея обожения иногда воспринималась как пантеистическая. Считалось, что она пренебрегает необходимым различием и дистанцией между Богом и творением и отражает духовность, которая подавляет целостность *человеческой природы* (*Chumanum*). Однако современные патрологи не согласятся с такой оценкой. Сам термин «обожение» (θέωσις) прежде использовался греческими философами вне библейского и христианского контекста, однако употребление этого термина у греческих отцов и во всей православной традиции основывалось на богословии «образа Божия» внутри личности, а также на похожих идеях, т. е. на *теоцентрической* концепции человечества, которая не может быть адекватно выражена в западных категориях «природы» и «благодати».

Пользуясь терминологией, очень близкой к терминологии св. апостола Павла, Ириней Лионский утверждает, что человек «состоит из тела, взятого от земли, и из души, получающей Дух от Бога»^[383]. Далее он продолжает:

Поразительно, но Ириней Лионский не только считает Святой Дух частью подлинной человеческой природы, но также особым образом связывает Святого Духа с «богоподобием». Он толкует богоподобие одновременно и как отличное от «образа», и как совершенство человеческой личности, дарованное через Духа, когда человек свободно отвечает на Божественный призыв и присутствие. Человек не статичен и не «закрыт». Ему дано свободно совершенствоваться, и роль Святого Духа заключается в том, чтобы «налагать печать» и направлять восхождение человека к Богу, чтобы это восхождение было в согласии с божественным, бесконечным и безграничным стремлением, которое Бог предназначил человеку. Святой Дух не только Податель «сверхъестественных» даров — дополнений к земному, «естественному» человеческому существованию. Он дарует человеку не только прощение и оправдание, но и возможность быть воистину человеком.

Эта теоцентрическая антропология, так ясно выраженная уже у сщмч. Ириния Лионского (II в.), всегда воспринималась греческими отцами как непреложность. Термин «обожение», еще не встречающийся как таковой у Ириния, позже станет обычным и станет означать «богообщение», которое предуготовано человеку, поскольку он сотворен «по образу и подобию» Божию. Однако богообщение было невозможно, поскольку грех и смерть «царствовали» (ср.: Рим. 5:14) над человечеством до пришествия Христа. Теперь оно опять стало возможно силой Святого Духа, посланного Христом от Отца, и придет в свою совершенную меру в Веке грядущем.

Основная и главенствующая роль Святого Духа в определении личности человека и того, как Он участвует в акте спасения Богом во Христе, не только предполагает божественную природу Святого Духа как третьего Лица Троицы, но имеет и непосредственное значение для духовной жизни и экклезиологии.

Поскольку «обожение» не только свободно дарится Святым Духом, но требует соработничества человека, оно есть неизбежно динамический процесс. Обожение подразумевает степени и стадии приобщения к Богу; оно подразумевает религию *личного опыта*. Монашеская литература христианского Востока богата примерами такого понимания обожения и особенно описаниями различных степеней

духовного развития. Один из классических образцов монашеской духовности Востока, созданный игуменом Иоанном Синайским (VII в.), даже носит название «Лестница Божественного восхождения»^[385]. Это систематический духовный и психологический анализ пути человека к непосредственному боговидению.

Эта монашеская духовность неизбежно имела близкие неоплатонические параллели. Велика была опасность трансформации христианства в «бегство из мира», дематериализующее и обезличивающее. Однако наиболее видным деятелям восточного монашества удалось создать противоядие «платоническому» искушению. Это противоядие было найдено в библейском богословии тела и в сосредоточенности на таинствах. Условие и основание подлинного христианского опыта были усмотрены в крещении и евхаристическом общении. Особенно ярко эта точка зрения выражена в трудах анонимного церковного писателя IV в., известного под псевдонимом «святой Макарий»^[386]. Примечательно, что его настойчивость в определении христианской веры в терминах *личного* опыта обретения Святого Духа и библейский характер духовного делания привлекли к себе Джона Уэсли^[387], который переводил его труды на английский язык^[388]. «Макарий» находится в ряду наиболее известных духовных писателей Востока и заслуживает специального упоминания за свою настойчивость в определении христианского опыта через таинства и учение о Святом Духе.

Упоминание «несомненности» причастия Духу и цитата из Евангелия от Иоанна о непосредственном учительстве Духа характерны не только для Макария, но и для всей восточной духовной традиции. Преподобный Симеон Новый Богослов (XI в.) стал одним из наиболее ярких проповедников этого «пророчества святости». Вкушение, опыт Бога в Духе как света, радости, правды — личная цель каждого христианина; этот опыт *доступен* человеку в этом мире как предвкушение грядущего Царства. Таким образом, каждый христианин имеет доступ к полноте откровения и знания. Человеку не надо «учиться у людей»: он обладает даром Духа, который был дан в Крещении.

Можно называть такое понимание христианского благовестия «мистическим» (христианский Восток часто называют «мистическим», однако устоявшиеся на Западе коннотации этого слова искажают его подлинный смысл), или «эсхатологическим», однако совершенно очевидно, что именно такое понимание имело важные последствия для *экклесиологии*.

Известно, что христианский Восток, признавая учительную ответственность священнослужителей, в особенности епископов, признает также *святых* как авторитетных свидетелей истины. Исторические примеры вероучительных споров между епископами и монахами, зачастую выражавшими народное мнение, достаточно многочисленны. Наиболее известно единоличное противостояние прп. Максима Исповедника, простого монаха, повсеместно распространившемуся монофелитству (VII в.). Епископство включает в себя учительное служение, но все формы институциональной *непогрешимости* заведомо исключены. Священническое и пророческое служение одинаково необходимы Церкви, и оба совершаются одним Духом. Святой Дух установил апостольское служение в Пятидесятницу; Он же ведет Церковь в земной истории и подает дары всему народу Божию, святым и пророкам, этим живым свидетелям Божественного присутствия в мире.

Таинство Церкви состоит именно в том, что все многообразие церковных служений находит свое окончательное единство в *Духе как Боге*, в Котором разрешаются все противоречия, особенно противоречие между свободой и властью. Христианская свобода несводима к свободе выбора между добром и злом или к различным образам земного поведения. Эта свобода есть прежде всего возможность быть *совершенным человеком*, т. е. полностью владеть своей жизнью и своими возможностями, быть

свободным от смертности и сил зла. Итак, мы выяснили из богословской антропологии св. Иринея Лионского, которую принимает и более поздняя патристическая традиция, что быть совершенным человеком — значит быть в общении с Богом, когда в человеке полностью восстановлена третья и высочайшая часть человеческой природы — присутствие Святого Духа. Вот почему свт. Григорий Нисский (IV в.) определяет «образ Божий» в человеке как *свободу*. В этом он полностью согласен с Иринеем, поскольку *где Дух Господень, там свобода* (2 Кор. 3:17).

Однако свобода, данная человеку «Духом Божиим», не есть свобода анархии. Именно когда апостол Павел рассуждает о дарах Духа, он предупреждает: *все должно быть благоугодно и чинно* (1 Кор. 14:40). Святой Дух есть источник свободы и начало порядка в Церкви. Один и тот же Дух вдохновляет пророков и обеспечивает действенность и постоянство тайносовершительного служения. Монтанисты, например, которые верили, что Церковь должна управляться пророками, в конце концов превратились в секту. Но с другой стороны, человеческая организация, которая становится самодостаточной и провозглашает свою непогрешимость, есть не что иное, как демонское искушение, описанное Достоевским в его «Легенде о Великом инквизиторе».

Подлинной, «кафолической» традицией христианства является та, в которой институциональное и харизматическое руководство способны *распознать друг в друге Один и Тот же Дух*. Это признание и удостоверение друг друга — не только сосуществование и не просто «творческое взаимное напряжение», как между различными ветвями власти демократического общества; это есть общая принадлежность и единое общение с Духом как Богом. Конечно, история знает примеры конфликтов между священниками и пророками; следует также отметить, что православный Восток никогда не терял ощущения их особости. Например, монашеские общины и их духовные наставники традиционно признавались хоть и неинституциональной, но реальной властью в Церкви. Многочисленные вызовы церковным установлениям со стороны монахов времен раннехристианского и византийского периода или более поздний пример — свидетельство «святых старцев» в России XIX в. — суть приметы сохранившегося в восточном христианстве признания харизматической власти в Церкви. Это начало никогда не бросало вызов епископской власти, основанной на сакраментальной природе Церкви. Ни дар епископства, ни дар духовного водительства (если он подлинный) не являются тварными и не созданы человеком. Эти различные дары основаны на участии человека в одном и том же божественном Духе, Который был ниспослан Церкви в Пятидесятницу, Который подается в Крещении и постоянно «созидает» Тело Христово.

Заключение

Если божество Святого Духа является самым основанием тринитарного богословия, а также христианского понимания спасения, то есть и другие особенности Его бытия, учение о которых по большей части не развито в богословии, но проявляется в Писании и в жизни Церкви. *Дух Божий носился над водою* (Быт. 1:2) при самом начале творения^[392]. Тем не менее, все было создано Словом (см.: Ин. 1:3). Слово (а не Дух) «стало плотью», но только потому, что Дух Святой нашел на Марию (см.: Лк. 1:35), и это ознаменовало собой начало «нового творения». И опять—таки Святым Духом Христос пребывает среди Своих учеников, пока Он не придет снова. Каждое крещение «запечатлевается» Святым Духом, Которого мы призываем во время Евхаристии «сотворить» хлеб и вино Телом и Кровью Христа^[393]. Так же и святые, поскольку они постоянно творят Иисусову молитву, определяют свою жизнь как «стяжание Духа»^[394].

Все эти формы бытия и действия Святого Духа укладываются в одну и ту же схему. Святой Дух неотделим от Сына, предшествуя Ему и завершая, или «скрепляя печатью» действия Сына. Однако Святой Дух никогда не призывает человека к Себе, но к Сыну, Богочеловеку, Новому Адаму, Тому, в Ком совершилось ипостасное единство — полное соединение Бога и человеческой природы. Роль Святого Духа в спасении (как, пожалуй, и во внутритроическом бытии) всегда «кенотична», всегда направлена на Другого. «Кенозис» Святого Духа приводит к тому, что современные богословы выделяют в Нем женственный аспект «образа Божия» в личности^[395]. Если избегать антропоморфизмов и нездоровых гностических спекуляций, здесь можно найти подлинное богословское основание для образа материнства, применимого к Церкви как к храму Духа или к Деве Марии как к матери «Нового Адама», Главы Тела.

Подлинное богословие Святого Духа всегда и тринитарно, и «церковно». Без этого фундамента богословское толкование даров Святого Духа рискует превратиться всего—навсего в рационалистическое объяснение случайных фантазий.

The Holy Spirit, as God

Впервые опубли. в: *The Holy Spirit* / ed. D. Kirkpatrick. Nashville, Tn: Tidings, 1974. P. 76–89.

Переиздания английского текста в:

The Third Hour: Helen Iswolsky Memorial Volume^[396] / ed. V. S. Yanovsky, etc. NY: Third Hour Foundation, 1976. P. 39–48.

Meyendorff J. *The Byzantine Legacy*. P. 153–165.

Впервые на рус. яз.: Святой Дух как Бог // АО. 2002. № 3 (33). С. 92–102. Другие рус. переводы:

О Божественном достоинстве Святого Духа // Свидетель Истины. С. 103–113. Пер. с англ. А. В. Левитского.

Святой Дух как Бог // Мейендорф И. Византийское наследие. С. 205–221. Пер. с англ. Ю. Вестеля, М. Козуба и др.

Все переводы на рус. яз. выполнены по книге «*The Byzantine Legacy*».

© Пер. с англ. К. Михайлова. Публикуется по АО с необходимыми уточнениями.

У ИСТОКОВ СПОРА О *FILIOQUE*

В великом деле Халкидонского собора, 1500-летие которого мы недавно праздновали, есть одна сторона, на которую следует обратить внимание: это — проявление догматического единодушия между Востоком и Западом, достигнутое благодаря знаменитому Томосу папы Льва Великого. Это исповедание, сделавшее возможным достойное возвышение авторитета кафедры апостола Петра, вызвавшее со стороны утонченных умов Востока преклонение перед упрощенным, но усвоившим величайшую тайну христологии западным богословием, является славой Римской церкви, сумевшей тогда объединить вокруг себя христианский мир.

Но что же привело впоследствии к догматическому разрыву?

В настоящем очерке мы постараемся определить историческую обстановку и богословскую проблематику, в которых возник спор об исхождении Святого Духа, составлявший и составляющий неизбежный камень преткновения между обеими половинами христианского мира. Всестороннее изучение этого вопроса может, несомненно, способствовать нахождению путей к его разрешению, помимо накопившихся веками пристрастий, но и избегая поспешных униональных схем, не считающихся с преданием Церкви.

1. *Filioque* на Западе до VIII века

Распространение терминологии, приближающейся, по крайней мере, внешне к учению о «двойном» исхождении Святого Духа, связано на Западе, как и на Востоке, с полемикой против арианства, несторианства, адопционизма и вообще ересей, направленных на отрицание единосущия Лиц Святой Троицы или, точнее, единосущия Личности Богочеловека с Отцом. Утверждая единосущие, православные настаивали на тех местах Священного Писания, где указывается на ниспослание Духа Сыном, на связь Христа с Утешителем. При этом вопрос о различии вечного исхождения Святого Духа и Его временного послания обыкновенно не ставился. Отсюда у некоторых отцов, например у свт. Кирилла Александрийского, мы находим прямое и безоговорочное утверждение об исхождении Духа «от Отца и Сына» или «от Обоих», что не мешало ему, впрочем, и объяснять эти свои выражения в смысле временного послания, особенно тогда, когда они вызвали смущение у антиохийцев[397].

Но если на Востоке эта терминология окончательно не восторжествовала, то на Западе дело сложилось иначе. Арианство долго держалось среди германских народностей — вестготов, — завоевавших Северную Африку и Испанию. Арианский король Испании Рекаред принял православие только в 587 г., и в связи с этим обращением несколько местных соборов Испанской церкви утвердили учение об исхождении Святого Духа от Сына, в противовес арианству, вряд ли вкладывая в него весь смысл, который впоследствии придало ему католическое богословие. Здесь и было впервые включено в Никео–Цареградский Символ слово *Filioque*, и в этом измененном виде он распространился в Испании, Галлии и Германии.

В связи с продолжившейся антиарианской полемикой, терминология, бывшая на Востоке характерной для немногих отдельных богословов, стала общепринятой на Западе[398], тем более что здесь возникла в VIII в. новая ересь, адопционизм, также отвергавшая единосущие Отца и Сына. Не вникая в подробности, мы можем, как общее правило, сказать, что острие древнего латинского богословия о Троице всегда направлено в защиту единосущия, и основная латинская терминология не отличается от терминологии свт. Кирилла, а следовательно, может быть истолкована в православном смысле.

Однако особое место занимает блж. Августин. Руководствуясь все тем же антиарианским мотивом и стремясь объяснить тайну единосущия Лиц, Иппонский епископ сооружает новую систему триадологии в известном произведении «De Trinitate», позволяющую ему выставлять в полемических трудах против арианства («Contra Maximinum», проповеди) новые аргументы в пользу единосущия[399]. В своей системе блж. Августин исходит из предпосылок греческой философии — по существу эссенциалистической — в отличие от восточных отцов, для которых отправным постулатом всякого богословствования всегда являлась Истина Откровения, а философские термины — только выражением этой Истины. Современные попытки католических богословов согласовать учение блж. Августина с учением Каппадокийцев остаются неубедительными для православных[400]. Как известно, основной пункт учения блж. Августина заключается в системе «противоположений отношения» между Лицами Святой Троицы, составляющих Их различие в лоне единой Божественной Сущности.

Учение блж. Августина, в силу своей сложности и трудности, долго не оказывало глубокого влияния на западное богословие, которое, если и принимало формулу об исхождении Святого Духа от Сына, редко выставляло в защиту ее аргументы из «De Trinitate», а просто ссылалось на единосущие Лиц и придерживалось терминологии, подобной той, которую употреблял свт. Кирилл Александрийский. В этом смысле интересно упомянуть о письме прп. Максима Исповедника к пресвитеру Марину. Преподобный Максим, живший долгое время в Риме и опиравшийся на папский престол в своей борьбе с восточным монофелитством, выступает здесь в качестве защитника западного учения об исхождении, которое уже тогда подвергалось некоторым нападкам со стороны греков.

Таким образом, для прп. Максима ясно, что латинское богословие так же православно, как и богословие свт. Кирилла, поскольку оно не вводит второй причины Божества и признает, что единая Причина — Отец.

2. Положение в VIII в.

В VIII в. общее политическое положение христианского мира резко изменилось с появлением на Западе великой Франкской державы, сосредоточившей на себе внимание римских пап и стремившейся подвергнуть их своему влиянию. Учение о «двойном исхождении Святого Духа» было выдвинуто империей с явным уклоном уже не только антиарианской, но и антигреческой полемики. Вопрос поднимался не раз и до коронования Карла Великого. Король франков Пипин Короткий в начале второй половины VIII в. имел неоднократные сношения с иконоборческим Константинопольским двором. Об этом рассказывают западные хроники[402] и упоминают письма пап, встревоженных этим общением[403]. Стремление заключить политический союз не было единственной темой переговоров. Адон Вьеннский рассказывает о том, как

Из других источников мы узнаем, что этот собор собрался в Гентилиакуме (Gentilly) и что он представлялся современникам как крупное событие, доктринальная встреча Восточной и Западной церквей[404]. Мы, к несчастью, не имеем ни актов этого собора, ни более подробных сведений о нем. Вероятно, представители иконоборцев защищали против западных традиционно восточную точку зрения.

Но эти первые стычки явились только предвестницами большого столкновения между обеими церквями, которое произошло в связи с появлением на Западе теократической империи Карла Великого. Об идеологии и устройстве каролингского государства имеется немало исследований[405]. Несомненно, основные принципы государственно–церковного устройства были восприняты из Византии, но и значительно изменены, в частности, в том, что касается отношений церкви и государства. Чтобы в этом убедиться, достаточно прочесть вступление в знаменитые «Карловы книги», направленные Карлом в Рим в качестве опровержения постановлений II Никейского собора. Церковь, по словам императора, «nobis <...> in huius saeculi procellosis fluctibus *ad regendum commissa est*»[406]. Таким образом, Карл мыслил себя управителем Церкви «по божественному праву». Он пишет папе Льву III о взаимоотношениях императора и папы в лоне единого церковно–государственного целого, каковым он мыслит империю:

Таким образом, император является не только защитником церкви от внешних врагов, но и хранителем кафолической веры извне и изнутри. Роль папы ограничивается молитвой за успехи царского оружия. В Византии союз церкви и государства не допускал в принципе ничего подобного. В частности, диархия царя и патриарха предполагала, что хранителем догматической истины является патриарх Константинопольский[408]. Несомненно, что представления Карла о роли императора в церкви были значительно ближе к «цезарепапизму», нежели в обычной византийской схеме. Правда, как раз в VIII в. эта схема грубо нарушалась иконоборцами: император Лев Исаврянин впервые выразил и попытался осуществить в Византии теорию настоящего цезарепапизма, и возможно, что он и является подлинным вдохновителем Карла Великого[409]

Возникновение на Западе христианской империи, мнившей себя, как и Византия, основанной на полноте православия, охраняемого всеильным императором, помазанником Божиим, конкурирующей с законными преемниками римских Августов, находящимися в Константинополе, сыграло огромную роль в истории разделения Церквей и, в частности, в утверждении на Западе учения о *Filioque*.

После неудачных попыток переговоров о мире и сотрудничестве, Карл вступил в 80–х гг. VIII в. на путь политической конкуренции с Византией. В 787 г. окончательно прекратились переговоры о предполагавшемся браке между дочерью Карла Ротрудой и молодым императором Константином VI, сыном Ирины[410], что прекратило бы разделение христианского мира на две империи, претендующие на наследство римских Августов. В Италии между франками и греками вспыхнула война.

Именно в это время Карл получил акты VII Вселенского собора. Латинский перевод был сделан более чем неудовлетворительно: на основании цитат, приведенных в «Карловых книгах», мы видим, что неточности доходили до прямого искажения смысла^[411]. Кроме того, Карл нашел в актах взгляды, совершенно чуждые западному благочестию того времени. Он воспользовался случаем, чтобы скомпрометировать православие греков и тем самым возвысить свой авторитет как хранителя подлинного благочестия, сыграть роль арбитра между соборами 754 и 787 гг. С этой целью он и издал свои «*Libri Carolini*» или, точнее, «*Capitulare de imaginibus*», написанные от имени самого короля франков, вероятно, Алкуином^[412] и адресованные в Рим. Здесь греки прямо обвиняются в ереси не только по поводу их представлений об иконопочитании, но и за их триадологию.

В актах собора 787 г. помещалось исповедание веры св. патриарха Тарасия, где догмат о Троице был изложен древним, традиционным языком греческих отцов. В частности, было упомянуто об исхождении Святого Духа «от Отца чрез Сына»^[413]. Но франкские богословы, вращавшиеся вокруг аахенского двора, уже совершенно не были знакомы с греческим богословием, но боялись всего, что могло показаться сходным с арианством. Если в IV и V вв. западные, хотя уже и начинали забывать греческий язык, желали жить в общении с Востоком, питаться общим церковным богатством, обладали подлинным чувством кафоличности, то этого уже не было при дворе Карла. Здесь мы наблюдаем культурное и богословское возрождение на всецело западной почве, после долгих веков отрыва от восточной традиции. При дворе Карла интересуются античной древностью, возрождается изучение классиков — но помимо Византии. Культурное возрождение основывается на остатках чисто латинского просвещения, хранившегося в монастырях Британии, Ирландии, северной Франции. Итальянские ученые, сохранившие некоторую связь с греческим наследием, редко появлялись в Аахене. Автор «Карловых книг» и ближайший советник Карла Алкуин сам был родом из Англии и, во всяком случае, не знал греческого богословия.

В качестве одного из важных отступлений греков от православия он выставляет тот факт, что

Таким образом, автор знает, что «некоторые» умалчивали об исхождении Духа от Сына: он им этого в вину не ставит, как он, видимо, признает допустимыми те исповедания веры, читанные на том же Никейском соборе, где не упоминается об исхождении Духа от или через Сына, а только сказано о Нем, что Он исходит от Отца^[415]. Только «чрез Сына» кажется ему македонианством, а может быть, и арианством. Вообще, как и у всех западных, его мысль всегда направлена только на защиту единосушия:

Далее Алкуин пытается обвинить Тарасия в македонианстве, как будто «чрез Сына» означает сотворенность Духа, и приводит доказательства того, что Сын действительно Творец и что все сотворено «через Него». Если же Тарасий с этим не согласен, то он, несомненно, впадает в арианство, отрицающее Божество Сына и Духа. Из всех этих доводов Алкуина видно, насколько *Filioque* было, в сущности, для западных равносильно утверждению единосушия Лиц Святой Троицы. Интересно, что Алкуин допускает возможность употреблять выражение «чрез Сына» для утверждения действия Святого Духа в икономии Спасения: тем самым он отличает это действие от вечного исхождения Духа^[417]. Но «чрез Сына» абсолютно не приложимо, по его мнению, к вечному исхождению Духа: это выражение не было употреблено ни в Никее, ни в Халкидоне^[418].

Зато, говоря о *Filioque*, Алкуин утверждает, что оно имеется в оригинале Символа отцов^[419].

Наконец в качестве последнего аргумента он приводит то учение о Святой Троице, которое ему представляется православным. И здесь он начинает с утверждения, что Дух есть Бог и Творец, ибо ему кажется, что греки именно это отрицают:

В качестве подтверждения он приводит длинную цитату из блж. Августина, где развито известное учение об Отце и Сыне как едином Начале Духа, подобно тому, как все три Лица Святой Троицы являются единым Началом твари^[421].

«Карловы книги» дают нам, таким образом, ясную картину того, как относились при франкском дворе к восточной триадологии или, вернее, к тому представлению о ней, которое создалось при чтении латинского перевода актов VII Вселенского собора. Следует отметить, что *Filioque* считалось истиной очевидной, заключающейся в первоначальном тексте Символа, и выражающей учение о единосущии в противовес арианству и адопционизму. Теория блж. Августина приводилась в качестве вторичного аргумента, пояснения первичной формулы, а не постулата. Поэтому, если бы франкские богословы, в угоду интересам политики Карла Великого, не выступили против Востока по совершенно необоснованным поводам, то можно было бы оправдать и их богословские формулы, подобно тому, как прп. Максим Исповедник оправдывал латинское богословие его времени.

Римский престол определенно осудил нападки Карла на восточное богословие: «Haec dogma, — пишет папа Адриан I королю франков, — Tarasius non per se explanavit, sed per doctrinam sanctorum patrum confessus est»[\[422\]](#). Чтобы оправдать восточную формулу «через Сына», папа приводит довольно длинную серию цитат из отцов восточных и западных, воздерживаясь от каких-либо комментариев к ним. В своем стремлении утвердить законность этой формулы, папа не имеет руководящего критерия, определенного троицкого богословия. В его подборе святоотеческих текстов мы находим и выражения, где «через Сына» не может толковаться иначе, как выражение зависимости Духа от Сына в икономии Спасения[\[423\]](#), и тексты, где «через Сына» вовсе не встречается, а просто утверждается единосущие[\[424\]](#) и, наконец, тексты, где эта формула понимается в смысле исхождения, временного или вечного, Духа от Сына[\[425\]](#). Совершенно ясно, что для Адриана учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына равносильно догмату о единосущии, который может выражаться и формулой «через Сына». А «через Сына» выражает послание Святого Духа в мир[\[426\]](#). Папа не отрицает исхождения Духа от Сына: он, напротив, приводит новые аргументы в пользу этого учения из блж. Августина. Ему, несомненно, свойственна основная двусмысленность западного богословия в этом вопросе, которая и способствовала постепенному укоренению, а впоследствии и догматизации доктрины епископа Иппонского. Тем не менее ответ папы Адриана знаменателен тем, что он выражает высокое церковное самосознание Римского престола перед лицом наступающего западного цезарепапизма. Именно в тот момент, когда весь западный мир нашел себе повелителя в лице Карла, папа ясно выражает отказ жертвовать единством церкви во имя политических интересов западной империи.

Но, увы, не весь епископат Запада следовал его примеру. В 796 или 797 г. патриарх Аквилейский Павлин председательствует на соборе епископов своего округа в Чивидале Фриульском. Цель собора — утвердить законность прибавки слова *Filioque* к Символу. В обширной речи Павлин развивает свои взгляды на смысл соборных определений и назначение Символа веры. По его мнению, если отцы Константинопольского собора прибавили к Символу член о Святом Духе, не имевшийся в Никейском оросе, то современной ему Церкви принадлежит право вставить в Символ «и от Сына», чтобы противостоять еретикам, утверждающим, что Дух исходит от Одного Отца[\[427\]](#). Павлин признает, что в Священном Писании существуют основания для того, чтобы читать Символ без прибавки[\[428\]](#), но текстов в пользу «и от Сына» он находит достаточно[\[429\]](#). Аргументов из блж. Августина у него нет ни одного. Необходимость исповедовать исхождение Святого Духа от Сына вытекает исключительно из догмата о единосущии, который он вновь излагает и приходит к следующему заключению:

На соборе читается Символ с прибавкой и тем самым Аквилейский патриарх входит в церковном отношении в орбиту Франкской империи, где прибавка уже давно принята и считается неоспоримой. Павлин делает даже соответствующий доклад Карлу, просит его одобрить постановления собора и даже, если ему это будет угодно, произвести в них изменения[\[431\]](#). Этот текст Павлина показывает, как высоко стоял престиж аахенской теократии на Западе и с какой покорностью часть западного епископата подчинялась воле Карла и положила уже в это время начало соборным осуждениям греков в ереси.

Правда, Фриульский собор не имел значительных последствий: начиная с 787 г., между Аахеном и Константинополем ведутся переговоры о мире и даже о союзе между двумя империями, закрепленном браком самого Карла с византийской василиссой Ириной. При таких обстоятельствах обвинения греков в ереси со стороны франков на время прекратились.

Вопрос о *Filioque* скоро, однако, возникает снова по инициативе греков в Иерусалиме. На Елеонской горе издавна существовал латинский монастырь. Игумен этого монастыря в сопровождении другого монаха той же обители отправился в 807 г. ко двору Карла и, по-видимому, вследствие их миссии, латинский монастырь был взят под особое покровительство германского двора. Во всяком случае, в Елеонской обители были введены литургические обычаи придворной капеллы^[432]. Вскоре это обстоятельство вызвало недоумение среди греков. Монах Иоанн из обители прп. Саввы начал говорить, что все «франки, которые на Елеонской горе, — еретики», пытался вызвать против них народное возмущение и изгнать их из Вифлеемской базилики, сказав им при всех: «Вы — еретики, и книги, которые у вас, — еретические». Содержанием ереси являлось включение *Filioque* в Символ. Таким образом, ясно, что возмущение греков было вызвано не латинским обрядом и благочестием как таковым, а именно германским ритуалом — «книгами», привезенными из Аахена, — который предполагал и пение Символа с прибавкой за литургией. После предварительного разбирательства всего дела патриархом Иерусалимским Фомой особые письма посылаются в Рим, папе Льву III^[433].

Исповедание веры папы Льва, посланное монахам в ответ на их запрос, адресовано в имеющемся латинском тексте «всем восточным Церквям»^[434]. Здесь мы не находим упоминания о самой вставке, но употребляются выражения, прямо утверждающие исхождение Святого Духа от Сына, каковые были свойственны всему западному богословию. Это исповедание было, вероятно, послано с сопроводительными письмами патриарху Иерусалимскому и монахам: там и содержался ответ на вопрос монахов о прибавке и о франкских литургических книгах. Из всей дальнейшей политики Льва III, как и из того факта, что нападки на монахов со стороны греков прекратились, можно заключить, что папа высказался против включения «и от Сына» в Символ. Можно все же пожалеть о том, что эти письма до нас не дошли: они были бы, без сомнения, интересны для выяснения мнения папы по этому вопросу, а также для понимания смысла права апелляции в Рим на суд восточных местных епископов, которым воспользовались монахи. Мы все же имеем письмо папы Льва Карлу, где сообщается о том, что весь материал, касающийся иерусалимского дела, посылается в Аахен для сведения^[435].

В это время между Франкской империей и Византией снова начались военные действия. Карл захотел нанести грекам удар путем серьезного, обоснованного обвинения в ереси. Для этой цели западный теократ имел в своем распоряжении плеяду услужливых богословов, действительно начитанных в святоотеческих творениях. Правда, эта начитанность распространялась на греческих отцов только постольку, поскольку они были переведены на латинский язык, а переведено было мало и часто плохо. Многие «переводы» являлись псевдоэпиграфами.

До нас дошли три литературных произведения, составленных в это время и направленных против греков. Первый из этих трудов составлен Теодульфом, епископом Орлеанским, с предисловием в стихах, где восхваляется император Карл, поручивший автору составление книги^[436]. Это произведение является просто сборником святоотеческих цитат, утверждающих учение о *Filioque*. Цитируются: Афанасий Великий^[437], Кирилл Александрийский, Иларий Пиктавийский, Амвросий, Дидим (в переводе Иеронима), Августин, Фульгенций, папа Гормизд, Лев и Григорий Великие, Исидор Севильский, Проспер, Вигилий Африканский, Прокл Константинопольский^[438], Агнелл, Кассиодор и Пруденций. Обладая довольно значительной начитанностью, Теодульф является родоначальником весьма печальной традиции, которая прочно установится в отношениях между православием и католичеством: цитирование отцов с

полемической целью и поиск только выгодных для своей стороны словесных формул, хотя бы и оторванных от их смысла, вытекающего из контекста. Правда, как и папа Адриан I в упомянутом письме Карлу, Теодульф приводит и подлинные западные тексты, особенно тексты из блж. Августина, которые впоследствии будут иметь решающее влияние на католическое богословие.

Мы не знаем автора второго произведения против греков[439]. Он принадлежал, так же как и Теодульф, к числу покровительствуемых Карлом ученых, и его труд также посвящен императору, в котором он видит единственного покровителя Церкви[440]. У него мы наблюдаем попытку дать систему аргументов в пользу учения об исхождении Духа от Отца и Сына. Первая глава состоит, главным образом, из ссылок на Священное Писание и отцов. Большинство цитат — те же, что у Теодульфа, и следует предположить, что автор пользовался трудом Теодульфа как справочником, дополняя его цитатами из Льва Великого, Григория Богослова, Иеронима, Геннадия Марсельского, Боэция, Пасхазия. Автор ссылается также на авторитет пап и Вселенских соборов, подтвердивших будто бы то же учение. Но интересно, что в единственном месте своего произведения, где он пытается богословствовать самостоятельно, не повторяя буквально текста приводимых авторитетов, он утверждает, что для него «двойное» исхождение есть просто выражение единосущия Лиц, т. е. он придерживается древнего западного богословия, которое знал прп. Максим[441]. Остальные две главы, приводящие свидетельства в пользу того, что Дух есть Дух Отца и Сына и что Дух посылается от Обоих, заслуживают меньшего внимания.

Третье произведение этой серии является письмом, составленным для Карла Смарагдом, аббатом монастыря св. Мигиеля. Письмо было послано Карлом в Рим от своего имени[442]. В этом довольно малозначительном труде автор, кроме цитат из Священного Писания с комментариями в благоприятном для него духе, использует исключительно сборник Теодульфа: самих отцов он не читал[443].

Мобилизуя свои научные силы, Карл, видимо, хотел добиться осуждения греков со стороны всей Западной церкви. В 807 г. он собирает собор в Аахене. Об этом соборе мы не имеем никаких сведений, кроме краткой заметки хрониста[444]. Вряд ли кто-нибудь встал здесь на защиту Востока. Но перед Карлом стояло препятствие первостепенного значения: Римский престол. В Риме Символ читали без прибавки и отказывались обвинить в ереси весь христианский Восток.

В связи с иерусалимским делом и с общим направлением Карловой политики в Рим едет посольство от франкского двора с поручением добиться от папы определенного высказывания в пользу вставки. У нас имеется протокол совещания, которое германская делегация имела с папой Львом III. Составитель протокола — аббат Смарагд[445].

Совещание началось с чтения свидетельств из Писания и святых отцов, подтверждающих учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына[446]. Папа объявил, что изложенное учение православно, что он к нему присоединяется и что тот, кто сознательно противоборствует этому учению, спастись не может. Тогда послы спросили, возможно ли православное учение изъяснять верующим путем пения в церкви. На это папа отвечает утвердительно, но категорически отрицает возможность вносить изменения в Символ: отцы соборов составили его окончательно и запретили что бы то ни было убавлять или прибавлять к нему. Когда представители Карла ссылаются на миссионерскую, педагогическую потребность — «если не будет петься в церкви, никто не научится здравому учению», — папа замечает, что многие учения Церкви, необходимые для спасения, в Символе не содержатся, и прямо осуждает пение Символа со вставкой. «Я дал разрешение петь Символ, но не убавлять или изменять его во время пения», — говорит он. Чтобы постепенно вывести из обихода ставшую привычной прибавку, папа предлагает франкам вернуться к древней практике, каковая в то время действовала в Риме: вовсе не петь Символа за литургией, чтобы, таким образом, народ отвык от *Filioque* и законность была восстановлена.

Как видим, папа придавал абсолютное значение соборным постановлениям, запрещающим изменять

Символ: в своем споре с послами он даже смеется над теми, кто включает «и от Сына» в Символ, ставя себя тем самым выше собора. Конечно, папа Лев при этом всецело принимает доктрину, содержащуюся в прибавке, но в этом он только следует принятому на Западе словоупотреблению.

Интересно отметить, что в плане архитектурных усовершенствований, произведенных папой Львом в базилике св. Петра, были воздвигнуты две серебряные плиты, справа и слева от входа в крипту, на которых был начертан текст Символа, конечно, без вставки, по-гречески и по-латыни. «Liber Pontificalis» замечает, что назначение плит заключалось в «защите православной веры»^[447]. Вероятно, этот жест был именно направлен против включения «и от Сына» в Символ: во всяком случае, так его поняли современники и, что особенно важно, сами греки. Патриарх Фотий в своей «Мистагогии» упоминает об этом событии:

Со стороны Карла нельзя было в то время ожидать согласия на предложения папы: *Filioque* продолжало петься в Германии за литургией. Но вопрос этот на время был отложен: между Аахеном и Константинополем водворился снова мир, и Михаил I Рангав даже признал за Карлом императорский титул.

Так стояла проблема *Filioque* на Западе в то время, как некоторые обстоятельства приведут Восток к довольно резкому, первому высказыванию против латинской теории. Следует особенно отметить, до какой степени западные богословы были лишены четкости мысли и выражений, которыми так блистали греки. Богословская терминология Запада, хотя ее и можно, вслед за прп. Максимом, понимать в православном смысле, поскольку она не обязательно связана с августиновской метафизикой, сыграла, несомненно, серьезную роль в разобщении обеих половин христианского мира с того момента, как франкские богословы стали выдвигать ее в качестве антигреческого знамени. Они тем самым придали еретический смысл тому, что могло оставаться богословским и каноническим недоразумением. Но характерной чертой начала этого спора явилась роль, принятая в нем германскими императорами. *Filioque* проводится и распространяется именно германцами, несмотря на определенную оппозицию со стороны Рима. Но, увы, эта оппозиция долго не продлилась: на Западе возникла и прочно пустила корни идея христианской «Вселенной» с центром уже не на Востоке, а на Западе, основанной на латинской культуре, забывшей греческое наследие. Папы были неизбежно вовлечены в этот процесс. Если в IX в. они еще сохранили свою независимость и даже активно боролись с германским влиянием, то изредка они все же были принуждены с ним считаться и даже вступать во временный союз с германскими интересами, в частности, в славянских странах. Такое временное и, в сущности, случайное сотрудничество и вызвало реакцию Востока, поскольку оно произошло почти у самых дверей «царствующего Града», в орбите непосредственных византийских интересов — в Болгарии.

3. Кризис IX века

Долгое молчание Восточной церкви перед распространяющейся практикой включать «и от Сына» в Никео–Цареградский Символ тем более может показаться удивительным, что эта вставка вызвала впоследствии столько непримиримых страстей. Можно ли себе представить, что на Востоке просто не знали положения вещей? Вряд ли. В IX в. между Римом и Константинополем сохранялась еще постоянная связь, хотя бы через посредство многочисленных греческих монастырей, процветавших и у самого престола апостола Петра, и в других частях Италии^[449]. В Риме у греков были свои церкви, даже свои особые кварталы. Папа Пасхалий I (817–824) и Лев III (795–816) сами основывали греческие монастыри^[450]. На VII Вселенском соборе папа был представлен «двумя Петрами», греками из Рима, из которых один был игуменом греческого монастыря св. Саввы в Риме^[451]. Все эти греческие церковные центры, конечно, сохраняли постоянную связь с Востоком. О богословии, преобладающем в Римской церкви, они делали сообщения, подобные тому, которое в свое время сделал, живя тоже в Риме, прп. Максим, как мы увидим на примере Анастасия Библиотекаря. Восток этим удовлетворялся, поскольку о включении *Filioque* в Символ в Риме не могло быть и речи, тем более что при вступлении на престол папы всегда посылали на Восток исповедания веры, составленные на принятом «каппадокийском языке»^[452].

Мы уже видели, что и о франкском богословии в Константинополе знали: вопрос уже обсуждался на соборах в иконоборческие времена, а затем и в Иерусалиме. Но здесь молчание греков объясняется, по нашему мнению, тем особым авторитетом, который они, несомненно, признавали за кафедрой «ветхого Рима». Сам Фотий в своей «Мистагогии» превозносит этот авторитет на посрамление тех, кто принимает прибавку. Для Востока, несмотря на инцидент с папой Гонорием, Рим сохранял ореол охранителя Православия, а поэтому и о вере всего Запада судили на основании убеждений и действий западного патриарха.

Но, кроме того, наряду с западной самозамкнутостью, поддерживаемой новой германской империей, несомненно, существовала уже в IX в. и восточная национально–политическая самозамкнутость, не могущая не играть пагубной роли в церковных отношениях между Западом и Востоком. Византийский мир, культурно и административно объединенный вокруг Константинополя и всецело руководящий судьбами Восточной церкви, ставшей к тому времени всецело «византийской» по обряду и культуре, имел тенденцию интересоваться «варварским» миром только постольку, поскольку он непосредственно соприкасался с интересами Восточной христианской империи. Церковная жизнь Запада, как таковая, стала ему полностью чуждой. О *Filioque* забеспокоились тогда, когда вставка стала проповедоваться в стране, политически и географически находящейся в соприкосновении с Византией. При этом мы ничуть не подозреваем в неискренности Фотия и антилатинских полемистов: они действительно видели ересь в новоявленном учении, и их зависимость от политических интересов Византии вовсе не следует рассматривать как грубое подчинение их веры мирским пристрастиям. Мы только хотим сказать, что их выступления и действия предполагали бессознательное принятие византийского теократического мировоззрения, предполагавшего, что судьбы церкви связаны до Страшного Суда с судьбами исторической всемирной Римской империи, т. е. Византии. Это мировоззрение, конечно, своеобразно окрасило их представление о кафоличности церкви. Принадлежность к христианской церкви определенно ставилась в зависимость от подчинения, хотя бы формального, «святому царю всех христиан». А те, кто этого подчинения не принимали, становились в глазах византийцев неполными христианами, православие которых делалось само по себе сомнительным, но которым можно было снисходительно прощать и богословские погрешности, объяснимые, между прочим, как думал Фотий, и употреблением «варварского» латинского языка, пока они не претендовали прямо нападать на «возвышенную, небесную

страну, царицу городов, испускающую источники православия и чистые потоки благочестия»[\[453\]](#) — Византию.

Проникновение христианства в славянские страны должно быть рассматриваемо как одно из самых значительных событий IX в. Крещение славян явилось довольно болезненным процессом в связи с тем фактом, что славяне были вынуждены выбирать своих духовных родителей: христианский мир был уже разделен, если не формально, то, во всяком случае, психологически. Этот выбор зависел как от географического положения крещаемого народа, так и от целого ряда политических конъюнктур, связанных с планами великих христианских империй и юрисдикционными интересами патриарших кафедр. Разные славянские народы по-разному разрешили стоявшую перед ними задачу. Но ни один из них не вызвал своим обращением столько событий общехристианского значения, как народ болгарский.

Крещение Болгарии произошло во время царствования умного, политически одаренного, хотя и довольно примитивного с культурной точки зрения кагана Бориса. События вовлекли его в сложную обстановку тогдашней европейской политики, где интересы Византии, Германской империи, папского престола скрещивались и переплетались, в то время как славянские народы один за другим стремились через посредство крещения приобщиться к семье культурных христианских держав, не теряя при этом своей национальной независимости.

Сношения Бориса с Людовиком Германским начинаются уже в середине IX в., и несколько болгарских посольств посещают германский двор[\[454\]](#). Бывало, что между болгарами и франками вспыхивала война, никогда, правда, долго не длившаяся[\[455\]](#). Сближение с Людовиком было, несомненно, выгодно Борису хотя бы потому, что ввиду своей отдаленности Германия не представляла для него непосредственной опасности, тогда как соседняя Византия прямо угрожала ему поглощением, которое впоследствии и произошло. Во всяком случае, мы находим Бориса в 863 г. в прочном союзе с Людовиком в войне с взбунтовавшимся против германского императора Карломаном Баварским[\[456\]](#), действовавшим заодно с Ростиславом Моравским. Характерно, что во время этой войны Ростислав ищет союза с Константинополем, и оттуда едут в Моравию святые братья Константин и Мефодий, тогда как Борис ведет переговоры с Людовиком, намереваясь принять христианство из Германии[\[457\]](#). Таким образом, оба славянских народа желают получить новую веру не от своих соседей, а от отдаленных христианских держав, не угрожающих их независимости. О намерении болгар принять крещение Людовик сообщает папе Николаю I через посредство некоего епископа Соломона. По этому поводу папа пишет письмо Людовику, выражающее радость о том, что Болгария принимает Христову веру. Из письма мы также узнаем, что в то время многие болгары уже крещены, т. е. франкские миссионеры уже находятся в Болгарии в 863 г.[\[458\]](#). Этот факт, казалось бы, подтверждается и Анастасием Библиотекарем, который пишет, что Борис был крещен римским пресвитером Павлом[\[459\]](#). Это известие, однако, неверно по существу. Борис был крещен греками, но имя пресвитера Павла вряд ли просто выдуманно Анастасием: вероятно, это был один из посланных Людовиком миссионеров, от которых Борис только намеревался принять христианство[\[460\]](#). Но, во всяком случае, германское церковное влияние в Болгарии восходит к этому времени, а следовательно, и введение германского обряда и литургических книг, где значился Символ с прибавкой.

В 864 г. положение круто переменилось. После того как болгары сделали набег на византийскую территорию с целью нагнать съестных припасов, в которых у них был недостаток, император Михаил III напал со всей своей силой на Бориса и привел его не только к капитуляции, но и к принятию крещения — конечно, из Византии. Сам василевс был восприемником Бориса, а крестил его, вероятно, патриарх Фотий[\[461\]](#).

Мы не знаем, что стало с франкскими миссионерами, присланными Людовиком. Возможно, что,

оставаясь в Болгарии, они вдохновляли то движение, которое привело Бориса к перемене политики в 866 г.[\[462\]](#). Недовольный своими отношениями с Византией, отказавшей ему в праве иметь своего архиепископа, болгарский каган снова повернулся к Западу. Но на Западе в это время между германским императором и папой шла постоянная борьба, предвещавшая борьбу за власть в христианском мире, которая будет продолжаться в течение почти всех Средних веков. Кроме того, между Римом и Германией были и обрядово–канонические недоразумения, хотя бы в том же вопросе о *Filioque*, ущемляющие единство западного мира.

Об изменении политики Бориса мы имеем довольно туманные сведения в западных хрониках. Во всяком случае, можно сказать, что произошло столкновение по поводу Болгарии между Людовиком и Николаем I. При дворе Бориса, несомненно, существовала партия, принявшая крещение от франков и, естественно, стремившаяся восстановить нарушенную связь с Людовиком. С другой стороны, папа Николай настолько в это время возвысил авторитет Римского престола, что Борис не считал возможным его обойти. Поэтому болгарский каган шлет послов и к Людовику, и к Николаю. Успех был, конечно, обеспечен. В Болгарию едут клирики и из Германии, и из Рима. Людовик даже просит у своего брата Карла[\[463\]](#) сосуды, облачения и церковные книги для посылки их Борису[\[464\]](#). Но в Болгарии франки находят конкурентов — клириков из Рима. Если, по сообщению одного хрониста, франкское духовенство было принято Борисом с почетом[\[465\]](#), то, по другому источнику, епископ Эммерих, присланный Людовиком, должен был вернуться обратно[\[466\]](#). С другой стороны, мы знаем, что присланные из Рима епископы Павел и Формоз входят в управление Болгарской церковью. Обиженный Людовик требует у папы в качестве компенсации подарки, присланные Борисом «в дар святому Петру», в частности оружие, которое болгарский каган носил при усмирении боярского бунта. Папа, получивши Болгарию, легко соглашается на эту весьма скромную уступку самолюбию короля[\[467\]](#).

Но, конечно, культурное и литургическое влияние германского христианства оставалось сильным в Болгарии, ибо основное соприкосновение с западным христианством произошло через посредство франков. Вряд ли присланные из Рима епископы очень настаивали на искоренении обычаев, укоренившихся в «западнической» партии, с которой они были объединены в борьбе с общим врагом — греками и греческим влиянием. Таким образом, в Болгарии образовалась церковь с германским обрядом, но римской юрисдикции. И *Filioque*, до сих пор отвергаемое Римом, стало петься в церковной области, находящейся в непосредственной от него зависимости и под его покровительством.

В науке было высказано мнение, что в Болгарии западные миссионеры не вводили Символа с *Filioque*, а только проповедовали учение о двойном исхождении Святого Духа: ибо как они могли вводить то, чего еще не было в Риме[\[468\]](#)? Но из писаний патриарха Фотия, а также из общей установки греков в вопросе об исхождении Святого Духа, которого они не касались, пока не вносилась прибавка в Символ, видно, что критерием православия они считали исповедание Символа в его неповрежденном виде[\[469\]](#). Поэтому Фотий, хотя и полемизирует с самой доктриной, но считает православными тех пап, которые противились вставке.

Таким образом, греки впервые встретились с церковью, находящейся в непосредственной юрисдикции Рима и все же принимающей *Filioque*, при этом питающей сознательную вражду к Византии и покинувшей свою духовную мать. В Болгарии уже не отдельные представители «варварского» Запада, а сам Римский патриарх, если лично и не впадал в ересь, то открыто ей покровительствовал, способствовал ее распространению среди народа, который византийцы крестили и считали своим естественным союзником. Да и саму ересь греки приняли всерьез именно тогда, когда она стала проповедоваться от имени прославленного и уважаемого «ветхого Рима». В сознании византийцев, в частности патриарха Фотия, твердо исповедовавшего первенство Рима в Церкви, папа Николай являлся первым нарушителем Символа: он — единственный папа, которого автор «Мистагогии» считает неправославным[\[470\]](#). Епископ

Формоз, управлявший Болгарской церковью от имени папы Николая и сам будущий папа, продолжал считаться в позднейшей византийской литературе проводником ереси, хотя он сам, будучи римлянином, может быть, и не был сторонником вставки. С точки зрения греков, он все же вошел в историю как первый представитель Рима, покровительствующий *Filioque*^[471].

В 867 г. патриарх Фотий пишет свое знаменитое окружное послание к восточным патриархам, созывая их на собор. Враги благочестия объявляются уже осужденными, вероятно, местным Константинопольским собором^[472], но предполагаемый большой собор должен окончательно решить болгарский вопрос. Под «врагами благочестия» он подразумевает «епископов мрака», т. е. Запада, «именующих себя епископами» — находящихся в Болгарии^[473]. Лично папа Николай нигде не обвиняется в ереси, хотя ясно, что Фотий и его считает врагом: в конце своего послания он упоминает о «соборном письме и о частных письмах», полученных им из Италии и из Германии, жалующихся на «тиранию» Римского епископа^[474].

Окружное послание Фотия и последовавшее за ним соборное осуждение папы Николая в Константинополе не имели больших последствий: через несколько месяцев Фотий был сведен с патриаршества, а при его преемнике Игнатии Борис снова изменил свою политику и вернул Болгарию в орбиту Византии. Да и вряд ли следует жалеть о том, что эта первая попытка патриарха Фотия поставить вопрос о *Filioque* перед церковным сознанием окончилась неудачей: ни ее резкая форма, ни, главное, общая политическая обстановка, в которой она была сделана (византийцы пытались опереться на германского императора, от которого и исходило главное покровительство вставки *Filioque* в Символ, чтобы изъять Болгарию из римской юрисдикции!)^[475], не могли способствовать ее благополучному окончанию.

Более благоприятные условия создались, когда патриарх Фотий снова вернулся на патриаршую кафедру, а на престол «ветхого Рима» воссел человек несколько иного духа, чем Николай I: папа Иоанн VIII. На соборе, созванном в Константинополе в 879-880 гг., был водворен церковный мир. Действительно, недавние работы некоторых католических историков, в особенности аббата Дворника^[476], несомненно, делающих честь научной беспристрастности и «иренической» настроенности значительной части католических ученых, показали, что папа Иоанн и патриарх Фотий должны почитаться великими миротворцами и духовными покровителями всех тех, кто по сей день стремится осуществить единение христианского мира.

Условия мира были следующие: Фотий отказывался от юрисдикции на Болгарию, но сохранял право посылать туда духовенство, переходящее тем самым под юрисдикцию Рима. Болгары, таким образом, продолжали находиться в сфере культурного и литургического влияния Византии при соблюдении древних канонических прав Рима на Балканском полуострове, в Иллирике. Константинопольский патриарх также подтвердил свое признание первенства «ветхого Рима», в частности в том, что касается его права принимать апелляции с Востока на суд епископа «нового Рима». Со своей стороны, папа Иоанн согласился снова осудить всякую прибавку к Символу, а тем самым, по нашему мнению, нанес тяжелый удар учению о папской непогрешимости, поскольку Фотий и вся Восточная церковь приняли постановление собора в том смысле, что Иоанн VIII осуждает учение, допускавшееся Николаем I. Кроме того, у нас есть достаточно оснований думать, что и сам Иоанн понимал именно так постановление собора. В актах 7-го заседания, после чтения Символа, стоит торжественное провозглашение:

Католические историки обычно подчеркивают, что здесь идет речь только о каноническом вопросе прибавки к Символу, а не о самом учении об исхождении Святого Духа от Сына, а канонические вопросы могут разрешаться по-разному в разные времена. Но, во-первых, можно сомневаться в том, что вопрос о прибавке мог тогда трактоваться как канонический, после того как Фотий явно в своем окружном послании осудил в ереси тех, кто придерживался прибавки; а во-вторых, нельзя не считаться с тем фактом, что вся

Восточная церковь поняла постановление собора в том смысле, что Иоанн VIII осудил и само учение о *Filioque*, ибо в глазах греков доктрина была неразрывна от ее формулировки в Символе.

Патриарх Фотий в своей «Мистагогии», написанной после собора и последовательно опровергавшей учение об исхождении Святого Духа «и от Сына», прямо причисляет папу Иоанна к противникам этого учения как такового, ибо нигде в своем труде он не отличает учение от формулы.

Но и помимо этого свидетельства Фотия мы имеем косвенные сведения о мнении Иоанна VIII по вопросу о *Filioque*.

Как раз в эпоху Константинопольского собора, на котором Фотий был торжественно оправдан легатами папы, св. Мефодий в Моравии был вынужден защищаться от нападков конкурировавших с ним франкских миссионеров, проповедовавших учение о двойном исхождении и предлагавших моравам текст Символа с прибавкой, т. е. в германской редакции. Житие Мефодия описывает борьбу славянского первоучителя с «иопаторской» ересью, т. е. с теми, кто проповедовал учение об исхождении Духа от Сына и Отца[479]. Святой Мефодий, вследствие этой борьбы, решает искать поддержки в Риме и с этой целью едет к папе Иоанну VIII в 880 г. Иоанн после некоторых колебаний заступает за него и пишет соответствующие письма в Моравию[480]. Только впоследствии Римский престол, при папе Стефане (885–891), изменил свою политику, поддержал сторонников *Filioque* и тем самым положил конец византийской миссии в Моравии[481].

Имеется и еще одно свидетельство, бросающее свет на вероятное мнение самого Иоанна VIII по вопросу о догматическом содержании западной терминологии об исхождении. Это свидетельство исходит от прямого сотрудника пап Николая I, Адриана II и Иоанна VIII, стоявшего за кулисами всей папской политики в это время и, несомненно, сыгравшего крупную роль в определении ее нового направления, принятого при Иоанне VIII, — Анастасия Библиотекаря. Анастасий, хорошо знающий греческий язык и бывший папским апокрисиарием в Константинополе, пишет в письме к Иоанну, будущему папе:

Таким образом, мы видим, что правящие круги в Риме не изменили своего взгляда со времен прп. Максима, не считали учение блж. Августина обязательным в этом вопросе, а объясняли существующие недоразумения так же, как их объяснял Фотий, т. е. трудностями перевода[483].

Мы можем, на основании этих свидетельств, с уверенностью сказать, что папа Иоанн проводил свою политику вполне сознательно. В его лице мы имеем Римского первосвященника, относящегося ответственно к своей общепризнанной функции вселенского судьи, несмотря на все недоразумения и политические обстоятельства, нарушавшие мир между Востоком и Западом. Но его достижения, увы, не будут долговечными. В связи с глубоким упадком Римской церкви в X и XI вв. германские императоры превратят пап в послушных исполнителей их воли, в чисто западных иерархов. Некий Вернон, аббат монастыря Рейхенау, рассказывает, как в 1014 г. император Генрих II, прибывший в Рим на коронацию, потребовал, чтобы чин был совершен папой Бенедиктом VIII по германскому обряду: «Государь император, — пишет Вернон, — не отступил до тех пор, пока, с общего согласия, не убедил апостольского Владыку Бенедикта, чтобы пели его [Символ] за литургией»[484]. Именно против пения Символа за литургией, которое официально зафиксировало бы *Filioque*, и возражал папа Лев III, но теперь времена были другие и было совершено непоправимое.

Когда же папство воскресло снова в конце XI и в XII в., ему уже трудно было идти назад, да оно и не желало этого. В канонических сборниках собор 879–880 гг. был заменен в качестве VIII Вселенского игнатианским собором 869 г.[485]. Папы были всецело поглощены усилиями возглавить западный христианский мир и не постеснялись, после некоторых колебаний, благословить походы крестоносцев против «греков–схизматиков».

Заключение

Настоящее краткое исследование о месте спора о *Filioque* в отношениях между Западом и Востоком в VIII и в IX столетиях позволяет нам прийти к следующим выводам:

1. В это время западные, хотя и исповедовали учение о «двойном» исхождении Святого Духа, обычно не прибегали к триад ологии блж. Августина для обоснования своих взглядов, а если и прибегали, то в качестве вторичного аргумента, а не отправного пункта. Употреблялась просто терминология, подчеркивающая единосущие Лиц, свойственная и на Востоке некоторым отцам, в частности свт. Кириллу Александрийскому. При этом некоторые западные богословы, например Анастасий Библиотекарь, объясняли это словоупотребление в православном смысле, т. е. в смысле «икономического» исхождения Духа от Сына.

2. Восточные, несмотря на полную бескомпромиссность в том, что касается учения об исхождении Святого Духа от Одного Отца, допускали у западных это словоупотребление, поскольку оно понималось в православном смысле и поскольку не вносилась прибавка в Символ.

3. Первые инциденты по поводу *Filioque* показывают, какое огромное значение придавалось восточными Римскому престолу и каким доверием он с их стороны пользовался: пока Рим сопротивлялся внесению прибавки в Символ, он пользовался безоговорочным уважением Востока, и его права во Вселенской церкви признавались и приводились в действие. Но его измена православию через непосредственную поддержку германских миссионеров в Болгарии, благодаря которой *Filioque* стало проводиться не вопреки Риму, а под его покровительством, вызвала немедленную реакцию. Таким образом, все юрисдикционно-канонические привилегии Рима были подчинены одному условию: исповеданию им католической веры.

Опыт прошлого должен указать нам путь в будущем. Единство Востока и Запада невозможно вне общего исповедания веры, за которое боролась Византийская церковь, бывшая при этом готовой признать и соблюдать первенство «ветхого Рима» и допускать широкую терминологическую свободу в области богословия. В вопросе об исхождении самым большим препятствием поэтому являются постановления соборов Лионского и Флорентийского, установивших в качестве догмата не только одностороннюю терминологию, но формулу *sicut ab ipso principio* [как от единого начала], предполагающую принятие всей метафизики блж. Августина, несовместимой с учением греческих отцов.

У истоков спора о *Filioque*

Одна из ранних статей о. Иоанна, написанная в Париже по-русски. Оpubл. в: ПМ. Вып. 9.1953. С. 114–137.

Публикуется с некоторыми уточнениями.

Латинские цитаты даны в переводе Ю. С. Терентьева.

СВЯТОЙ ДУХ В ЦЕРКВИ

Невозможно говорить о христологии и о спасении, не принимая во внимание того факта, что у Христа было тело, что Телом Его ныне является Церковь и что в этом исполнились мессианские ожидания Ветхого Завета. Мы знаем, что ожидания эти имели особый, волнующе двойной смысл. Исаия, например, говорит о страдающем рабе. Такие изречения можно интерпретировать и как относящиеся к Спасителю, Христу, Мессии, и равным образом — к Новому Израилю, Его народу [см.: Ис. 52–53]. Стало быть, в этих мессианских упованиях Израиля есть и сопутствующая связующая мысль о том, что Мессия в определенном смысле является также и народом. Нет Мессии без народа, и нет народа без этого свершения, без этой новой, явленной в Иисусе Христе тождественности между жизнью божественной и жизнью человеческой.

Если обратиться к Новому Завету и рассмотреть историю первых дней Церкви — такой, как она описана в книге Деяний святых апостолов, можно увидеть, какую огромную роль — непосредственно и лично — играет в ней Святой Дух. Мы слышим и свидетельствуем, что в любом важном событии, описанном в книге Деяний, Святой Дух говорит и действует почти зримо. По видимым проявлениям или свидетельствам присутствия Святого Духа можно понять, приняла ли Его данная община или группа. Это один из таинственных фактов, описанных в Новом Завете.

Ныне подобная ревность и восприимчивость к действию Святого Духа, которое, как все мы верим, в истории Церкви никогда не прекращалось, в некотором смысле утрачены нами. В молитвенной жизни Церкви — как на Востоке, так и на Западе — это попечение о личной связи со святым Духом в значительной степени заслонили иные аспекты христологического или мариологического благочестия, а также почитание святых. Будучи, вне всяких сомнений, оправданными, они затмили раннехристианскую ревность о Святом Духе и постоянное сознание Его личного присутствия среди нас как прямого, личного соприкосновения с Богом в Церкви.

Впрочем, само церковное предание сохранило эту роль Святого Духа. Здесь уместно вспомнить о том, что в византийском обряде и во всех основных традиционных обрядах, восходящих к апостольским временам, через посредство Святого Духа происходит освящение, поэтому Он призывается при всех основных священнодействиях. Это и есть постоянное напоминание о том, что Церковь становится Церковью именно благодаря присутствию Святого Духа. И, конечно же, всем известно, что в том же византийском обряде все службы начинаются с молитвы Святому Духу, Царю Небесному. Поэтому, когда Церковь собирается во имя Иисуса Христа, она, прежде всего, призывает Святого Духа, поскольку так же, как и на Пятидесятницу, именно Святой Дух обращает общину Нового Израиля в Тело Христово.

И на духовном уровне, и на уровне аскетическом — особенно когда речь идет о традиции восточного монашества — открывается это особое духовное делание о Духе Святом, о чем так наглядно напоминает пример прп. Серафима, жившего в России в начале XIX в. Преподобный Серафим принадлежит к исихастской традиции — в том смысле, что *его* духовная жизнь основывалась прежде всего на Иисусовой молитве, а значит, — на воплощенном Слове. Однако в одном из ответов, которые прп. Серафим дал на вопрос о том, что же представляет собой такая христоцентрическая духовная жизнь, он объяснил, что она состоит в постоянном призывании Святого Духа. Иными словами, он описывает христианскую жизнь как постоянное призывание Святого Духа. Когда мы призываем Святого Духа, в нас присутствует Христос. Святой Дух являет Христа, и это, в свою очередь, приводит нас к лучшему пониманию самого спасения. Действие Духа, сошествие Святого Духа в Пятидесятницу и Его постоянное присутствие в Церкви в течение всех последующих столетий подлинно творит для нас Христово дело. Только силой Святого Духа апостолы стали исполнены силы и жизни. Их выбрал Христос, и в этом нет сомнений. Он наставлял их. Он остановил

свой выбор именно на этих Двенадцати. И тем не менее даже Христово избрание само по себе было недостаточным, чтобы обратить их в апостолов. Они так и не понимали, в чем именно должно состоять их служение. Они все еще не понимали дело Самого Христа до той поры, пока через пятьдесят дней после Воскресения на них не сошел Святой Дух, заставивший их говорить на разных языках и соделавший из них тех, кем они и должны были стать. Таким образом, без Святого Духа это было бы невозможно. Святой Дух — живое действующее начало, осуществляющее это новое присутствие Христа, благодаря которому мы становимся участниками божественной жизни.

Разумеется, это и Дух, который есть Дух Истины и потому, согласно словам Самого Спасителя, Он есть Тот, Кто открывает и утверждает истину, которая есть Христос: *Я есмь Истина* (Ин. 14:6). Именно Святой Дух, посланный Христом Дух Истины, устанавливает эту связь, эту реальность присутствия Христа в Церкви. Как раз такое присутствие Святого Духа, а также Его действие становятся характерным признаком нашего периода истории спасения. Был Ветхий Завет — период приготовления. Затем было дело Христово — Воплощение и искупление. Между Воплощением и эсхатологическим свершением, когда Христос будет *во всем* [1 Кор. 15:28], находится нынешний период, когда Дух Истины, Уте-шитель, Ходатай присутствует в нас. Ныне Бог пребывает с нами именно таким внутренним, духовным образом. Это время, когда человечество и все мы должны избрать свой путь, время выбора и свободы, свободного волеизъявления: со Христом мы или же против Христа? И это время особой миссии Церкви — ее исходящего от Бога призыва к миру, чтобы все люди соединились в Мессии, став народом Божиим. Вот почему в Посланиях св. апостола Павла Дух как свобода всегда противопоставляется Ветхозаветному закону.

Замечательное свидетельство присутствия Духа мы находим в таинстве Духа *par excellence*, т. е. в таинстве Миропомазания, или Конфирмации, которое следует за таинством Крещения. Если рассматривать это таинство с рационалистических позиций, будет крайне трудно понять его роль. Только ли пастырская необходимость заставляет восточных христиан совершать миропомазание сразу же после крещения или же оно играет особую роль в спасении каждого из нас? Разумеется, трудности, с которыми сталкиваются богословы при попытке объяснить значение этого таинства, связаны именно с недостаточным общим видением дела Святого Духа.

Таинство печати Миропомазания является даром Святого Духа конкретной личности, и здесь, конечно, мы должны вспомнить о весьма часто встречающемся в патристической литературе разграничении, смысл которого состоит в том, что крещение в известном смысле является искуплением человеческого естества, миропомазание же относится, прежде всего, к личности человека. Плоды искупления обращены к его природе, однако сам дар этих плодов может быть воспринят человеческой природой только при личном их усвоении. По этой причине, в частности, в Западной церкви конфирмация откладывается до того дня, пока подобный личный ответ не станет возможным. В восточной же практике таинство Миропомазания неотделимо от Крещения, поскольку Восточная церковь считает крещение без полного участия в Телес Христовом чем-то вроде незавершенного принятия нового христианина в Тело Христово. Это посвящение должно быть частью одновременного действия, завершающегося участием в таинстве Тела и Крови Христовых непосредственно после крещения. Однако дар Святого Духа дается личности, т. е. ипостаси.

Внятная богословская формула такова: крещение спасает естество, миропомазание же, или конфирмация, является личным даром спасения, личным вовлечением человеческой ипостаси в Тело Христово. Если взглянуть на эту тайну спасения в свете богословия, скажем, прп. Максима Исповедника, можно убедиться в справедливости такой формулировки. Преподобный Максим отличает волю, или человеческую энергию, принадлежащую природе, от самой человеческой природы. Человеческая воля изначально (природно) свободна от греха. Эта воля, существующая во Христе, в нас и в каждом человеческом естестве, не является тем, что подлежит искуплению. Человеческая воля свободна от греха

постольку, поскольку она является природным выражением человеческого естества. Грех же, так сказать, гнездится в том, что мы именуем *гномической волей*. Это понятие приблизительно соответствует свободной воле, или *liberum arbitrium* латинского богословия, и является специфической характеристикой личностной ипостаси, которой надлежит быть искупленной. Соответственно, именно *гномическая воля* нуждается в присутствии Святого Духа для того, чтобы она во всем могла стать тождественной естественной воле, отвечающей воле Божьей, будучи по самой своей природе тем, чем и создал ее Бог. Соединение Святого Духа с личным свободным выбором спасаемого человека является центральным моментом богословия Святого Духа и богословия таинства Миропомазания, или Конфирмации.

Если мы обратимся теперь к взаимоотношениям Духа и Церкви, то прежде всего должны будем понять, как это и явствует из Нового Завета, что Дух свободы, хотя и является даром спасаемой личности, по сути своей не противоречит церковному строю. Со времен Реформации в протестантском антиинституциональном богословии стало едва ли не нормой противопоставлять Дух уставу Церкви. В Новом Завете, особенно у апостола Павла, Дух не только не противоречит порядку, но, напротив, дает ему истинный критерий. Он созидает церковный строй. Строй есть нечто такое, что соответствует действию Святого Духа в Церкви. Именно Святой Дух делает всех нас Телом Христовым, и Тело это имеет свою структуру, организацию и устройство. Тело не может быть хаотичным, но представляет собой органичное целое. И потому Тело это, которое определено *творится* Святым Духом, не может быть беспорядочным. Такое богословие Тела и его связи с Духом исключает возможность противопоставления Духа уставу. Дух есть жизнь, а жизнь — также и организация. Поэтому Дух, в определенном смысле, созидает и сохраняет различные функции частей Тела, каждую на своем месте.

Из того, что Святой Дух создает Тело как целое, а не какую-то отдельную его часть, следует, что этим Духом живет *все* Тело. То есть, и различные функции Тела, и члены Тела взаимозависимы. Законы Духа в Церкви суть критерии, согласно которым реализуется взаимозависимость различных служений Тела Христова.

Итак, прежде чем проиллюстрировать, — по крайней мере, на примере Восточной церкви — эту взаимосвязь, следует обратить внимание на два феномена в истории Церкви. Начнем с роли пророков в Новом Завете. Новый Завет знает особое пророческое служение, постоянно упоминаемое в Посланиях апостола Павла наряду с другими видами служения. Нам известно об этих пророках нечто весьма необычное, а именно то, что все они отличались нонконформизмом. Помимо прочего, они говорили на разных языках, и Церковь испытывала из-за них некоторые затруднения. Апостолу Павлу приходится даже особо подчеркивать, что во всем должен соблюдаться порядок и что Святой Дух — как Дух истинный — не нарушает церковного порядка, но свидетельствует о нем. Тем не менее пророки существовали в Церкви как исполнители определенного харизматического служения. Интересно отметить, что такое служение исчезает в связи с осуждением монтанизма. Монтанисты были одной из тех харизматических сект, чей сектантский дух компрометировал позитивные элементы, присущие пророчеству. Одна из связанных со схизмами бед заключается именно в том, что появившаяся схизма обычно замещает некую позитивную, но односторонне понятую сторону жизнедеятельности Церкви. Затем, после осуждения Церковью данной схизмы, вместе с ней исчезает и соответствовавший ей позитивный элемент, а католическая Церковь теряет, по меньшей мере, некоторые проявления своей католичности. Монтанизм действительно скомпрометировал пророческое служение в Церкви, после чего пророчество как институт исчезло. Тем не менее как на Востоке, так и на Западе (на Востоке, вероятно, более широко) сохранялось монашество. По всей видимости, оно переняло часть традиции древних пророков. При исследовании монашества, особенно древнего восточного монашества, нельзя не обратить внимания на то, что монахи, как правило, предпочитали отстаивать свободу, идя вразрез с церковными установлениями. Вначале и на Востоке, и на Западе монашество было движением мирян. Обычно монашествующие вообще отказывались

рассматривать даже возможность посвящения в духовный сан своих лидеров. Но со временем они стали принимать рукоположение и ставились даже во епископы. На деле одна из главнейших проблем Восточной церкви IV–V вв. состояла именно в том, как интегрировать харизматическое мирянское движение в структуру Церкви. Существовало несколько монашеских сект, подобных монтанистам. Мессалиане, к примеру, в IV в. утверждали, что подлинным христианином является лишь тот, кто находится в непрестанной молитве. Соответственно, для того чтобы стать христианином, следовало стать монахом. Священники, епископы и церкви рассматривались как препятствия на пути к спасению. Таким образом, соблазн преувеличения харизматического элемента всегда был присущ монашескому движению. Как целое оно развилось в харизматическую профетическую составляющую институциональной, организованной и введенной в законодательные рамки Церкви Византийской империи, особенно после Юстиниана. Этот профетический элемент, будучи однажды интегрирован в жизнь Церкви, и поныне сохраняет некоторые из своих пророческих харизматических функций.

Изучая историю Православной Церкви и историю ее духовного опыта, порой нельзя не поражаться той роли, которая отводится в ней харизматическим святым, или *старцам*. Так, поразителен пример жившего в XI в. прп. Симеона Нового Богослова, который в бытность свою настоятелем монастыря в Константинополе внезапно решил канонизировать своего предыдущего настоятеля, не спрашивая на то разрешения патриархии. Совершить это позволяли традиции древних монашеских общин, однако в Византии XI в. продолжать эту практику стало уже проблематично, и прп. Симеону пришлось защищать ее. Защищал он также и сохранение формы исповеди не-священнику, что уже в XI в. вызывало ряд богословских возражений, касавшихся природы таинства. Другие примеры подобного рода относятся уже к XIV в., когда преобладающей формой духовности в Византийской империи стал *исихазм*. Монахи горы Афон издали Святогорский томос, особо выделяя харизматическую и неинституциональную эсхатологическую жизнь как единственно правильное предвосхищение Царствия Божьего, — что довольно часто приводило к открытому противостоянию церковным властям. Монахи настаивали, что они как монахи неукоснительно следуют этим принципам и что Церковь должна следовать за ними, если только она хочет пребывать в истине. Не думаю, что ими двигало желание ослабить власть епископата, ведь они определенно чувствовали, что это Святой Дух создает разнообразные функциональные части Тела Церкви, делая апостолов апостолами, а епископов — епископами. Тот же Святой Дух помогает им созерцать Бога.

Этот случай несовпадения позиций епископата и святых показывает, по крайней мере, как конфликт может перерасти в проблему. Ибо всё далеко не так бесспорно, если только не поверить в безошибочность епископа, не согласиться с тем, что епископ всегда прав, святые же могут ошибаться. Потому напряженность между тем, что современное богословие называет институтом и явлением, чувствовалась на протяжении всей истории Церкви. В протестантском богословии этой оппозиции часто придается чрезмерное значение, а сам институт отождествляется с грехом. Это неверная точка зрения, ибо мы верим в то, что институт — зримая, сакраментальная структура Церкви — также является плодом Духа. Однако между свободой человека — личным свободным выбором, который каждый из нас совершает в момент принятия им дара Святого Духа, — и структурными элементами Церкви существует взаимосвязь, а значит, порой неизбежно и напряжение. Святой Дух дается не просто отдельным людям, но всему Телу Церкви. Поэтому в равной мере ошибочно считать Церковь простым институтом, в котором Святой Дух действует исключительно посредством церковной иерархии, или же впадать в монтанизм и мессалианство, полагая, что Церковь может быть ведома исключительно святыми.

В нашу эпоху — время от первого до второго пришествия Господа — не может не существовать напряжения между двумя вышеназванными элементами — институтом и явлением: жизнь Церкви в этом мире и предполагает, и содержит в себе это напряжение. Это приводит нас (по крайней мере, в

Православной Церкви) к убеждению, что Дух — единственная действующая сила, сохраняющая Церковь Церковью и утверждающая ее в истине апостольской веры. Чтобы правильно понять православную позицию в этом вопросе, важно помнить о его христологической, антропологической и духовной подоплеке, о чем речь шла выше.

Одна из главных интуиций восточного христианства, о которой неустанно твердят поздневизантийские и современные православные богословы, состоит в том, что христианство, в сущности, представляет собой непосредственный контакт с Богом, определенный опыт, осознанно избранное переживание, даруемое, прежде всего, в крещении и миропомазании, посредством сакраментального приобщения каждого из нас к Телу Христову. Христианство — это не слепое послушание и не только институциональное объединение. Не просто подчинение или принятие закона. Прежде всего — это видение Бога. Каждая страница Нового Завета наполнена этой мыслью. Такой же позиции придерживались практически все харизматические движения в церковной истории, из-за которых у самой Церкви порой возникали проблемы. Однако проблемы разрешались, когда харизматическое восприятие христианства как видения Бога становилось дополнением к понятию таинств и Церкви как сакраментального тела. Здесь уместно было бы процитировать свт. Григория Паламу, отстаивавшего в XIV в. исихастскую духовность и строившего свою аргументацию как раз на том, что исихасты могли говорить о своем созерцании Бога, поскольку сначала они были крещены и приобщались в Церкви Святых Тайн. Поэтому, когда Варлаам спросил, как эти монахи могли созерцать Бога в себе, Палама ответил, что каждый христианин может созерцать в себе Бога, поскольку при крещении он получает Святого Духа и принимает таинство Причастия. И исихасты — не исключение. Слова Паламы о непосредственном видении Бога даже в этой земной жизни становятся, таким образом, серьезным аргументом в защиту сакраментальной природы Церкви, противопоставляемой неоплатонической идее природной божественности души. Они яснее ясного говорят об объективной реальности, сакраментальной реальности в Церкви, которая, собственно, и делает христиан христианами, даруя им возможность видения Бога во Христе. С другой стороны, Палама убежденно отстаивает идею, в соответствии с которой святые, действительно видящие Бога в земной жизни, могут судить о том, что истинно и что ложно. Как раз эти пророки, или святые, ответственны за сохранение истинной традиции и благобытия всего Тела. Такая первичная сущностная интуиция христианской веры как непосредственного видения Бога, предполагающая ответственность и свободу и присутствующая во всех верных, мирянах, священниках, диаконах и всех членах Тела Христова, является важным элементом и, возможно, основанием православного понимания Церкви.

Итак, поддержание и сохранение Церкви в истине — чудо Божьей верности нам, грешным, ибо нет сомнения в том, что эти дары Духа ниспосылаются людям, неспособным полностью осознать их значение. Ни одно человеческое существо не может до конца узреть и воспринять во всей полноте то, что Бог открывает каждому из нас во Христе. Тем не менее эта полнота и цельность продолжают ниспосылаться и пребывать в Церкви благодаря дару Святого Духа.

И православные, и католики согласны в своем понимании Церкви как явленного в истории чуда, не зависящего от недостатков ее членов.

Важнейший аспект споров — не только между католиками и православными, но и между православными и протестантами — это проблема критерия, определяющего действие Духа как Духа истины. Как узнать, пребывает ли данный епископ, собор, святой или пророк в истине? Конечно же, вся история западного христианства, к которому надлежит отнести и протестантский мир, может быть понята как поиски духовных гарантий. Все мы ищем такого критерия, который позволил бы нам удостовериться в истинности действия Святого Духа, критерия, дающего безошибочную гарантию и позволяющего, таким образом, уверенно полагаться на него. Причина глубинных разногласий между Востоком и Западом коренится именно в том, что в решении этого вопроса православие не последовало за

Западом. А не последовало потому, что чувствовало, что признание внешнего критерия, будь это папский престол или даже Библия, разрушит то всеобщее представление о видении Бога, даруемом всем членам Церкви сообразно той индивидуальной роли, которую они в ней играют. Истина как таковая не должна нуждаться во внешнем критерии. Я думаю, все эти сложности можно преодолеть, руководствуясь просто здравым смыслом. Ведь очевидно, что обычный человек, не принимающий во внимание наших расколов и разделений, задумываясь о религии и вере как об универсальном пути, решает вопрос ее аутентичности на основе личного, свободного выбора. Истинная вера не может слепо принимать некий внешний критерий. Мы становимся буддистами, католиками или пятидесятниками лишь только потому, что хотим этого. Большинство людей принадлежат к определенной вере постольку, поскольку они были рождены и воспитаны в ней, однако истинные христиане или истинные буддисты принимают свои религиозные убеждения по собственной воле. Что же заставляет их верить в то, что их убеждения, их преданность и их причастность Божеству истинны? Они просто считают их таковыми. Они видят, что обладают истиной, и эта истина абсолютна. Конечно, какой-нибудь экзистенциалист тут же обратил бы внимание на отсутствие объективной истины: мол, все индивидуально и субъективно. Но как христиане мы знаем, что наша религия состоит в верности Иисусу Христу, Который действительно есть Сын Божий. В этом вопросе мы не можем допустить никакого релятивизма, несмотря на то, что взаимозависимость объективной истины и личных убеждений, т. е. личного ее принятия, несомненна.

Поиски критерия на Западе подразумевают, как я уже сказал, стремление к гарантиям, понятное само по себе, поскольку оно входит в более общее представление о законе. И я отлично понимаю, что аргументом в пользу такого стремления является то, что закон — это естественный элемент видимого мира. Ни одно общество не может существовать без закона. Ни одна организация без закона не могла бы выжить, и Церковь — не исключение. Вплоть до эсхатологического свершения и конца времен наше знание будет оставаться несовершенным. Опыт святых, о котором я говорил, останется несовершенным до самого второго Пришествия. И потому закон — это то, что помогает греховной природе человека устоять в истине. В момент эсхатологического свершения больше не будет никакого канонического права и не будет никакого критерия. Все мы узрим Бога. Пока же закон необходим. Возможно, проблему можно было бы свести к спору о более или менее «осуществленной» эсхатологии. Некоторые открыто исповедуют, что Царство Божие уже среди нас и что оно есть Царство свободы. Это—то Царство и делает церковь Церковью. Конечно, она может налагать определенные обязательства, может обладать каноническим правом, а также критериями, помогающими людям пребывать в Церкви. Тем не менее критерии эти остаются вторичными или периферийными, ибо их цель — проявлять эту реальность Царства, а не подменять ее собою, и потому они никогда не могут быть абсолютными. Церковные каноны суть выражение фундаментального присутствия Царства среди людей, они помогают членам Тела быть вместе, но никогда не смогут подменить собой истину, ведь законы истину только выражают.

В минувшие столетия эти периферийные вопросы обсуждались весьма активно, в то время как действительно серьезные проблемы оставались в тени. Возможно, наша теперешняя ситуация и, я бы сказал, в особенности, наша ситуация здесь, в Америке, очень благоприятствует новому диалогу, ведь мы говорим на одном языке и понимаем друг друга куда лучше, чем наши предки. Еще сто пятьдесят лет тому назад такой диалог был физически невозможен, поскольку люди говорили на разных языках и жили в разных мирах. А посему сейчас нам дарована великая возможность.

К примеру, в прошлом православные всегда чувствовали, что католики восточного обряда были чем—то вроде боевого отряда, направленного против Православия. Они являли собой пример того, чем сами православные не хотели бы стать. Однако если положение изменится и униатские церкви, напротив, смогут помочь обеим сторонам понять, что проблема связана не с литургией, не с какой—то незначительной корректировкой, сопряженной с латинизацией или делатинизацией, но с тем, как нам

стать подлинными христианами, — они окажут великую услугу экуменическому диалогу. Конечно, в настоящее время все воспринимается очень болезненно, поскольку акцент на литургическом чине, на исправлениях, а также на стремлении сохранить византийский чин настолько православным, *насколько* возможно, рискует обратиться в самоцель и потерять свое экуменическое значение.

В попытках по сближению, которые должны предприниматься обеими сторонами, нам, православным, следует понять, что вопрос о главенстве папы и римская эkkлезиология отражают не только стремление к власти, но и определенное понимание самого откровения, хоть и чуждое нам. Мы согласны в том, что по причине Своей любви к людям Бог создал организованную Церковь, дабы помочь грешникам войти в Царство. Мы расходимся только в понимании формы этой организации. И потому нам не следует пускаться в неуместную полемику. Обе стороны должны осознать реальные проблемы, в особенности те, что касаются Святого Духа и его отношения к человеческой свободе, и тем самым осуществить в себе плоды Святого Духа, полученные всеми нами.

The Holy Spirit in the Church

Опубл. в: John XXIII Lectures. Vol. 1: Byzantine Christian Heritage. NY: Fordham University Press, 1966. P. 68–75.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. А. А. Чеха.

БОГОСЛОВСКИЙ СИНТЕЗ

НИКЕЙСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ: ОБЪЕДИНЯЕТ ИЛИ РАЗДЕЛЯЕТ?

Чрезвычайно важно, чтобы современное экуменическое движение согласилось избрать *исторический* подход в качестве главного фокуса на совещаниях, подобных нашему. Многие из критически настроенных историков-эрудитов XIX в. настойчиво доказывали, что история — это лишь совокупность перемен, а то, что некоторые полагают вечными истинами, на самом деле — лишь отражение тех обстоятельств, которыми они были порождены. С позиций такого релятивизма рассматривалось и Священное Писание — Новый и Ветхий Завет, и чаще — и куда более решительно — утверждения, принадлежавшие исторической церкви.

Преобладание такого «исторического» подхода к богословию было совершенно неприемлемо для тех, кто не желал терять веры в неизменность и спасительность апостольской истины. Что же касается непросвещенных верующих, то они нередко склонялись к отрицанию исторической учености как таковой. В протестантизме (особенно американском) они стали тяготеть к фундаментализму. В католицизме во время долгого правления Пия IX их главной заботой была не проблема соответствия, но сохранения исторической церкви и ее постоянного, институционально установленного магистериума. Результатом этой заботы стали декреты Ватикана о власти и непогрешимости папы. Православие также испытывало похожую озабоченность. Библейстика стала тяготеть к фундаментализму, церковное же руководство порою выступало с весьма спорными утверждениями вроде того, что непогрешимые истины могут непогрешимо возвещаться *только* вселенскими соборами. К счастью, ни одной из этих тенденций не дано было развиваться в полноценную догматическую позицию. Православная Церковь всегда воспринимала себя как церковь Предания, как церковь, почитающую и толкующую Писание и сохранявшую веру не только благодаря официальным постановлениям Вселенских соборов, но и в богослужении, в духовной жизни и в живом опыте всего народа Божьего.

Соответственно, сегодня перед нами стоит задача определить место, занимаемое Никейским Символом веры в Предании, в котором мы видим общий для всех христиан источник [\[486\]](#). Православные богословы чувствуют себя как дома в рамках этой, по сути, преимущественно исторической методологии, главное же недопонимание может возникнуть при попытке связать Предание с природой самой Церкви. Но не существует способа определить, что такое Предание, не придя к общему взгляду на Церковь.

Доникийские экклезиологические предпосылки

Изучать раннюю Церковь, отказавшись от исторической методологии, невозможно. Однако историческое знание о раннехристианских общинах не может основываться *исключительно* на документальных свидетельствах, которые достаточно скудны. Если мы хотим понять подлинную природу экклезиологии в апостольский и послеапостольский периоды, нам, помимо прочего, необходимо рассмотреть опыт и видение Церкви, естественные для древних христиан в их понимании спасения во Христе — т. е. в их богословском восприятии новых животворных отношений между Богом и людьми и людей между собой.

Поскольку в данном случае нас интересует именно никейский период, я вынужден буду ограничиться четырьмя моментами, характерными для более ранних, доникийских времен, которые порой противоречат нашему взгляду на соборные и конфессиональные нововведения «Константиновой» эпохи.

1. Прийти к христианской вере никогда нельзя было путем простых, личных умозаключений или суждений: только через смерть и воскресение в таинстве Крещения наше существование обретает новое измерение в общении с воскресшим Телом Христовым. Общение это реализуется в Евхаристии. Именно Евхаристией определялись в древней Церкви вера и правила поведения. Само собой разумеется, что Церковь является евхаристическим сообществом и что

2. То, что «епископальный» принцип церковной организации, соответствующий описанию, который мы находим в посланиях сщмч. Игнатия (ок. 110), был принят повсеместно, можно объяснить только ссылкой на «евхаристическую экклезиологию»: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и католическая Церковь»^[488]. Модель церкви определяется евхаристическим собранием, которым руководит сам Христос (или тот, кто предназначен действовать как Его «образ»), охраняя провозвестие апостольской веры, а также согласие и единство общины^[489]. «Известное дарование истины» (*charisma veritatis cerium*)^[490] приписывалось епископам не в силу их персональных магических качеств как наследников апостольского преемства, которыми они наделены лично, но как предстоятелям (προϊστάμενοι) евхаристического собрания. «Епископ — преемник апостолов постольку, поскольку являет общине образ Христа»^[491]. К сохранению и исповеданию веры относились не как к простому историческому наследованию, передающемуся подобно информации от одного индивида к другому, но как к харизматическому бытию, как к ответу Духа тем, кто взыскует его, как к божественному отклику на призывание (ἐπίκλησις) Церкви.

3. Во II столетии Церковь оказалась перед лицом серьезной угрозы, вызванной появлением множества вероучительных и мистических утверждений, провозглашаемых теми, кого впоследствии стали называть *гностиками*. Ответом гностицизму стала концепция Церкви, разработанная сщмч. Иринеем Лионским в соответствии со взглядами Игнатия, которая обеспечила экклезиологическую основу для становления *канона Писания* и *канона веры*. Гностики заявляли, что христианское учение распространялось через людей, наделенных особой харизмой — даром передавать традицию от поколения к поколению. Эта харизматическая власть была спонтанной, а сама передача осуществлялась тайно, так что проследить подлинность тайной цепочки, которой — как утверждали лидеры гностиков — они связаны непосредственно с апостолами, было невозможно. Споря с гностиками, Ириней не отрицал харизматической природы учительной функции церкви, однако утверждал, что *поставление* учителей не может быть ни тайным, ни индивидуальным решением, оно должно происходить публично, в процессе всеобщего литургического и евхаристического общения. Свидетельство каждой общины должно сверяться со всеобщим согласием поместных церквей. Этим консенсусом, в конечном итоге, и определялся *канон веры* и канон подлинных апостольских *Писаний*. По сути, Ириней считал «каноническое» и «апостольское»

понятиями почти синонимическими. Путь к обретению подлинной веры, утверждает он, пролегает через евхаристическую реальность каждой поместной церкви, которая удостоверяется непрерывным преемством епископского служения и всех церквей. «Наше же учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия в свою очередь подтверждает учение», — пишет он[\[492\]](#).

4. Сохранение подлинной апостольской веры никогда не было следствием ни интеллектуального заключения, ни философского обоснования — оно относилось к сфере *сотеиологии*. Выясняется, что древнейшие *вероисповедные* формулы были частью *крещальной* литургии.

Именно по этой причине даже после всей последующей эволюции, когда Символ веры стал составной частью евхаристической литургии, в нем по-прежнему использовалось первое лицо единственного числа «верую» (πιστεύω), что напоминало всем верным о том, что вера во Христа является личным свободным выбором и останется такой всегда, пока в евхаристической литургии будет звучать эта торжественная крещальная формула. Множественное число «веруем» (πιστεύομεν) было сохранено для соборных решений, выражающих единство веры епископата. Когда старое понятие *символа* (*Csymbolum*, σύμβολον) стало означать исповедание веры, оно приобрело смысл «знака», или «пароля»[\[496\]](#). Любой желавший войти в Церковь — вначале через крещение, затем просто исповедуя истинную веру, — должен был предъявить его, чтобы быть принятым в евхаристическую общину поместной церкви.

Ранняя церковь не знала ни административной, ни вероучительной власти, которая обеспечивала бы полную унификацию как самого чина крещения, так и вероисповедной формулы, произносимой катехуменами при крещении. Тем более замечательна — в отсутствие любых внешних централизующих средств — близость крещальных литургий и входящих в них вероисповедных формул во всем христианском мире. Практически все дошедшие до нас вероисповедные определения включают элементы, отличающие католическое христианство от гностицизма: единство Бога-Творца (Παντοκράτωρ) ; исторические и зримые аспекты жизни, смерти и воскресения Христа; ниспослание Святого Духа; эсхатологическое воскресение. Словесно они не формализованы, однако в каждой из них есть ясная и всеобщая забота о доктринально едином и универсальном изъятии веры, принятой человеком осознанно и самостоятельно при его вхождении в Церковь[\[497\]](#).

Четвертое столетие

После «обращения Константина», как мы называем это событие сегодня, христианское богословие стало формироваться в условиях интеллектуальных и политических реалий нового социального контекста. Церковь столкнулась с двумя проблемами: она должна была использовать философские категории, привычные для обращенных в христианскую веру образованных греков, и соответствовать новым обязанностям, возникшим вследствие того, что ее взяло под свой патронаж римское государство. В частности, она должна была выработать определения, позволявшие отличать членов «истинной» церкви от еретиков и схизматиков, определения, понятные императору и его сановникам, которые теперь регулярно имели дело с учрежденной «кафолической» церковью, и только с нею *одной*.

Разумеется, проблемы эти не были для Церкви абсолютно новы. Диалог с греческими интеллектуалами был начат христианами апологетами II в. После великого Оригена христианское богословие стало уже «богословием философским». В любом случае, в IV столетии не только у отдельных людей, но и у всех серьезных богословов не оставалось иного выбора, кроме как воспользоваться греческими понятиями и терминологией; да и сама церковь, излагая вероучение, стала прибегать к философской терминологии. Это сказывалось в вероучительных постановлениях, таких, например, как осуждение (ἐκθεις) Павла Самосатского Антиохийским собором (268). Однако новый альянс Церкви и римского государства потребовал от обеих сторон известной импровизации. Ни империя, ни церковное руководство не были готовы — ни практически, ни идеологически — ежедневно сталкиваться лицом к лицу с новыми взаимоотношениями, возникшими при Константине. Сам Константин был заинтересован в религиозном единстве и с самого начала был крайне огорчен разделением христианских общин. Зная об учительных и дисциплинарных функциях, которыми были наделены епископы, он воспользовался епископскими собраниями, или соборами, для преодоления донатистского раскола в Африке. Однако соборы не выполнили этой задачи. Разделения сохранялись, и Константин, вынужденный принять чью-то сторону, выбрал кафоличество. Идея созвать большой собор в Никее стала следующим шагом. Разочарованный неудачей в Африке, он выбрал роль непосредственного участника собора — от его начала и вплоть до обсуждения решения. Уважая роль епископов, он стал, говоря словами его биографа Евсевия, «епископом тех, кто находился вне Церкви» (ἐπίσκοπος τῶν ἔκτος), полагая, что не обретшая единства Церковь не сможет стать церковью всей империи и привлечь языческое большинство ее населения. Сначала епископы приняли, но вскоре отвергли Никейскую формулу единения, предлагавшуюся Константином. Разделения продолжались. И в ответ на требования государства епископы стали вырабатывать одно за другим вероучительные определения, каждое из которых претендовало на истинность.

Что же было *raison d'être* всех этих определений, обнаруженных следовавшими один за другим соборами, которые поддерживались или созывались самим Константином или его преемниками между 325 и 381 гг.? Тёрнер^[498] как-то написал, что «старые символы веры были предназначены для катехуменов, новый Символ — для епископов»^[499]. Он мог бы добавить, что новые символы предназначались и для императоров, озабоченных единством христианской Церкви. В IV столетии римское государство пыталось обеспечить единство общества, и Церковь не возражала против новой роли христианских императоров. Таким образом, государство понимало вероисповедную формулу как *формулу единения*. Епископы, богословы и, разумеется, сама Церковь относились к ней совершенно иначе. Нисколько не возражая против единства, обеспечивающего возможность свидетельства и миссионерства, само «свидетельство» они понимали только как свидетельство об *истине* и были убеждены, что истину можно выразить словами и утверждениями. На практике это стало причиной всевозможных разногласий. В

знаменитом, полном юмора тексте свт. Григорий Нисский так описывает ситуацию:

Тем не менее после многолетних споров то, что мы именуем сегодня «Никейским Символом веры», появляется как цельный текст, принимаемый всем христианским миром в течение столетий и (в принципе) остающийся и поныне узаконенным христианским вероопределением. Этот текст, как известно, отличается от первоначального символа, одобренного в Никее в 325 г. Правильнее было бы называть его Никео–Цареградским. Он стал результатом консенсуса, достигнутого различными группами восточных богословов в конце IV столетия, и в итоге был принят и Западом.

Генезис этого текста, который, конечно же, мы не можем описать здесь детально, позволяет сделать ряд важных наблюдений, имеющих непосредственное отношение к современной проблеме христианского единства.

1. Определяя свою веру, Церковь сохранила верность связи Символа веры с таинством Крещения.

Мы не очень много знаем о том, что именно происходило в Никее в 325 г., поскольку ни одного протокола этого собрания не сохранилось. Однако представляется несомненным, что богословский спор между епископом Александром и его пресвитером Арием был улажен на основе крещального символа — вероятно, символа Кесарии Палестинской, предложенного ее влиятельным епископом Евсевием, или, скорее, похожего символа, принятого в Иерусалиме, — с добавлением двух ключевых выражений, утверждающих, что Сын Божий «единосущен» (ὁμοούσιος) Отцу и рожден «из сущности Отца» (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς). Эти дополнения, вероятно, были предложены самим императором, чем и объясняется то, что они были немедленно приняты, однако, вне всяких сомнений, добавления эти не были плодом собственных богословских изысканий Константина. Скорее всего, Константин воспользовался советом своего главного консультанта по церковным делам испанского епископа Осии Кордубского. Обращение к понятию «сущности» (οὐσία) означало отступление от обычного, соответствующего Писанию языка имеющихся символов: для обеспечения церковного единства необходимо было использовать термины, понятные тем, кто говорил и думал по-гречески. Теперь этот термин был включен в литургический *крещальный символ*: он не был самостоятельным вероучительным положением.

2. Ни у кого ни в Никее, ни в Церкви в целом не было ясного представления об *авторитетности* собора или принятого на нем документа.

И действительно, исторические свидетельства говорят о том, что дебаты, продолжавшиеся в течение нескольких десятилетий после Никейского собора, велись вокруг *содержания веры*, но не никейской терминологии как таковой. Церкви повсеместно продолжали использовать собственные крещальные символы. Сам собор воспринимали как осуждение учения Ария, утверждавшего, что «было время, когда Сына не было», и что Он был «сотворен». Однако этот арианский негативизм, осужденный собором, долгое время не компенсировался какими-либо *позитивными* формулировками. Великий свт. Афанасий Александрийский, который практически в одиночку защищал позитивное содержание Никейского определения, в своих сочинениях редко когда упоминает ключевое слово ὁμοούσιος, сознавая его спорность; вместо этого он снова и снова настаивает на библейском и сотериологическом значении божественности Христа: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом». Афанасий боролся за благовестие спасения: смертное человечество может быть спасено только через подлинное общение с Единым Бессмертным, с Самим Богом. Однако большинство восточных епископов боялось некоторых сторонников Афанасия — например, Маркелла Анкирского, богословие которого страдало модализмом (Отец, Сын и Святой Дух представляют собой целостное единство, Лица же их не более чем имена). В таком ключе они интерпретировали и слова о том, что Бог имеет единую «сущность» (οὐσία), и потому предпочли забыть о Никее, хотя и были согласны с осуждением Ария. На Западе Никейский Символ до 355 г. даже не переводился, и Илариус из Пуатье «не слышал о никейской вере» до 356 г., когда он был отправлен в

ссылку за отказ подписать арианское исповедание[\[501\]](#).

3. Все были согласны в том, что важны не слова сами по себе, а их смысл.

Соборы следовали за соборами, и каждый из них принимал вероучительные определения, чтобы выразить отношения между Отцом и Сыном («подобие», «подобие во всем», «подобие по сущности» и т. д.). Все эти формулы принадлежали восточным богословам, стремившимся сохранить подлинную троичность — в частности, формулу Оригена «три *ипостаси*», хотя это стремление порой отдавало арианскими интерпретациями. Формулировки становились все более и более сложными и все менее похожими на крещальные символы, постепенно превращаясь во что-то вроде «символов веры для епископов». Таким образом возникало все больше и больше разногласий, пока государство своей властью не установило одно определение, что произошло при проарианском императоре Констанции († 361).

4. Решение было найдено благодаря возврату к лаконичности и простоте Никейского Символа веры, а также к пониманию троичности и терминологии, придавшей греческим словам новый смысл.

Первый шаг в этом направлении был предпринят в 362 г. на соборе в Александрии, когда после смерти императора Констанция Афанасий вновь смог занять епископскую кафедру. Открылась возможность различать значение двух слов, вокруг которых и шли споры: *сущность* (οὐσία) и *ипостась* (ὑπόστασις). Никейский собор (в своих анафематизмах) использовал их синонимически, и синонимичность эта, основанная на аристотелевской логике, была принята всеми. Единая сущность в Боге означала единую *ипостась* (лат. *substantia*), а «три *ипостаси*» подразумевали сущностные различия между Отцом, Сыном и Духом. Однако для адекватного выражения тайны троичности необходимо было преодолеть аристотелевскую логику и терминологию: Бог *един* в своей сущности, но говорить об *ипостасном* или личностном существовании Отца, Сына и Духа — не значит просто другим способом говорить о Едином Боге: это особый и сущностно первичный способ выразить, *Кто* есть живой Бог Писания. Когда Никейский собор заявляет, что Сын исходит «из сущности» (ἐκ τῆς οὐσίας) Отца, имеется в виду, что Сын исходит «из *ипостаси*» Отца и что Лицо, или *ипостась*, Отца является «источником божества». Этот персоналистический подход к тринитарному богословию был развит отцами-Каппадокийцами, трудами свт. Василия Великого из Кесарии Каппадокийской, ставшего устроителем церковного примирения и единства. Однако единство это было достигнуто не через отрицание Никейской формулы и отказ от дальнейших поисков, но благодаря прогрессу богословского творчества, заключавшегося в преодолении общепринятых значений греческих философских терминов и полного согласия с богословием спасения и воплощения свт. Афанасия Великого.

5. Примирение было закреплено принятием нового Символа веры, вобравшего в себя Никейский. Доктрина трех *ипостасей* в него не вошла (предполагалось, что она была фоном всего соглашения), однако в текст было включено богословское положение о Святом Духе, необходимость которого определилась в процессе дебатов.

Новый Символ веры, известный как Никео–Цареградский, появился в результате определенной соборной деятельности, однако прежде всего он стал следствием консенсуса. Мы не знаем наверняка, действительно ли он был принят на Константинопольском соборе 381 г., который санкционировал православное возрождение в имперской столице. В любом случае собор этот — который со временем стал рассматриваться как «Второй Вселенский» — на деле был не так чтобы «вселенским». Его сознательно бойкотировали Александрия, Рим и весь Запад, поскольку эти значительные части христианского мира еще не были готовы принять каппадокийское новшество; они по-прежнему отождествляли *сущность* и *ипостась*, страшась того, что отказ от такого отождествления приведет их к арианству или к тритеизму. «Принятие» Никео–Цареградского Символа заняло какое-то время. Его все еще игнорировали на соборе в Эфесе (431), где Кирилл Александрийский предложил запретить любые изменения или дополнения к

изначальному никейскому тексту 325 г. В конце концов, Никео–Цареградский Символ был официально одобрен на соборе в Халкидоне (451) вместе с исходным Никейским Символом. После этого его приняли даже те, кто был не вполне согласен с некоторыми решениями Халкидонского собора (Рим, например, отказался от 28–го правила) и кто вообще отвергал Халкидон («нехалкидонские», или «монофизитские», восточные церкви). Знание этих исторических процессов важно для понимания того, почему соборы «принимались», «частично принимались» или порой «частично отвергались» теми или иными поместными церквами.

6. Поскольку Никео–Цареградский Символ был принят всеми в качестве объединяющего принципа тринитарного богословия, он стал также и всеобщим крещальным символом.

Восток (именно Восток) счел этот Символ установленным и окончательным, подтвержденным общим консенсусом Церкви. Каждый Вселенский собор после Халкидонского торжественно подтверждал его. Нет никаких сомнений в том, что империя, которая, как мы уже отмечали, нуждалась в ясных формулах для создания религиозного единства, способствовала его устойчивости. Римская церковь, находившаяся с VI по VIII в. внутри Византийской империи, также приняла этот Символ веры в качестве крещального. Папы отстаивали его до такой степени, что категорически возражали против интерполяции *Filioque*, произведенной в VI столетии в Испании и принятой во Франкской империи. Символ в значительной степени стал *объединяющим* фактором, поэтому изменение его текста рассматривалось как причина раскола между Востоком и Западом. На Востоке в ходе бесконечных христологических споров Символ обеспечил общность позиций халкидонитов и нехалкидонитов, поскольку он ясно говорил о «воплощенном Сыне Божьем, страдавшем при Понтии Пилате», что было основой доктрины «теопасхизма», опиравшейся на полемику свт. Кирилла Александрийского с Несторием. С целью вновь провозгласить теопасхизм и подчеркнуть, что халкидониты и монофизиты придерживаются в этом вопросе общих позиций, император Юстин II в 568 г. приказал читать Символ веры во время каждой евхаристической литургии (вначале он читался сразу же после молитвы Господней, которую следовало произносить после причастия)^[502]. Обратный процесс шел на Западе, где папа Лев III пытался (безуспешно) бороться с распространением интерполяции *Filioque* на землях франков, рекомендовав вообще отказаться от пения Символа веры во время Евхаристии^[503].

Вышеизложенный обзор некоторых обстоятельств, вследствие которых в IV столетии Никео–Цареградский Символ веры стал для большинства христиан привычным, не вызывает особых разногласий. Подобную точку зрения разделяют все церковные историки. Тем не менее здесь следует сделать два замечания.

Во–первых, согласие между Востоком и Западом было далеко не полным — об этом свидетельствует дальнейшее развитие богословия. Греки и латиняне продолжали придерживаться своих, фундаментально различных концепций Троицы, поскольку каппадокийское понимание отличия *сущности* от *ипостаси* не было до конца понято Западом.

Во–вторых, значительная часть недавно обращенных в христианство «варваров» формально оставалась арианами: готы обрели веру и Писание на своем языке (в переводе Вульфила) ок. 360 г., когда империя была арианской, и в течение столетий сохраняли свое арианское исповедание как основу своей культурной самобытности, свое готское богослужение и Писание. Только в VII в. готское арианство исчезло окончательно, и латинская литургия утвердилась на всем «варварском» Западе.

Заключительные наблюдения

В свете всего сказанного как мы должны ответить на вопрос, вынесенный в заголовок нашего эссе: объединяющим или разделяющим фактором в жизни Церкви IV столетия стал Символ веры?

Если бы такой вопрос был адресован епископу в годы, непосредственно следующие за собором (ближе к 325 г.), он, скорее всего, ответил бы, что да, действительно, Символ был фактором объединяющим, исключая одно вошедшее в него сомнительное слово *ὁμοούσιος*. Поскольку споры, разгоревшиеся вокруг этого слова, не утихали и поскольку всё больше и больше богословов убеждались в том, что заменить его нечем, все согласились — колеблясь куда меньше, чем прежде, — что Символ являлся надежным объединяющим фактором. Впрочем, одна оговорка, особенно для Восточной церкви в 381 г., все-таки сохранялась: слово *ὁμοούσιος*, как и Символ веры в целом, следовало понимать в общем контексте кафолической веры в Троицу и Воплощение. Вне этого контекста, полагали современники, все вероисповедные формулы будут приводить к недоразумениям и потому неизбежно вызовут *разделения*.

В этих откликах, которые, как мне представляется, были бы характерны для христианских епископов и богословов в 325 и, соответственно, в 381 г., мне видится как подобие, так и отличие от аналогичных реакций, свойственных современному экуменизму.

Подобие состоит в убеждении, что философские понятия, вероисповедные формулы и доктринальные утверждения не являются самоцелью. Они легко могут использоваться для прикрытия подлинных разногласий и разделений. И, что устраивало римское государство, которому необходимо было отличить тех, кого оно хотело поддержать, от тех, кого намеревалось искоренять, формулы все-таки оставались словами.

Различие же между реакцией богослова IV в. и современного экумениста связано с их несхожим представлением о том, что именно должно быть основой церковного единства. Богословы IV в. твердо верили, что единство Церкви неотделимо от полного единства в вере и что это единство как возможно, так и необходимо. Современные экуменисты куда более скептически относятся к идее полного доктринального единства; скорее, они стремятся найти общие «знаменатели», которые дали бы возможность институционально объединить Церковь на основе *доктринального минимума*, или ориентируются на уже состоявшееся единство, преодолевшее институциональные разделения, обходя необходимость поиска согласия на уровне вероучения. Недостаток такого экуменического минимализма состоит в неумении увидеть то, в чем действительно нуждается современное разделившееся христианство: *церковный контекст*, *sensus ecclesiae*, то чувство, присущее разделившимся в IV столетии частям, которое в конечном итоге и позволило им объединиться. Символ веры никогда не являлся самоцелью — он был символом единства. Он не созидал единства, но выражал его, закрепляя формально. Ни в коей мере о нем не говорили как о богословски исчерпывающем или вероучительно «достаточном». Святитель Афанасий и его православные сторонники всегда больше подчеркивали сотериологическое измерение божественности Христа, чем терминологию как таковую. Так, на соборе 362 г. в Александрии, прекрасно зная о том, что большинство восточных епископов продолжает говорить о «трех *ипостасях*» в Боге, Афанасий целиком был озабочен *осуществлением* подлинного единства веры на основе сочетания терминологии, избранной восточными, с никейским *ὁμοούσιος*. Тогда-то он и смог заявить, что принятие Никейского Символа было «правильным и состоятельным»^[504], и что те, кто принимает его, могут вступать в общение без перекрещивания или повторного рукоположения. Разумеется, точно такой же была и позиция свт. Василия^[505]. Таким образом, окончание споров об арианстве было отмечено важным шагом в практике принятия схизматиков и еретиков в церковное общение: если прежде основным считался принцип, сформулированный — при вполне конкретных обстоятельствах — сщмч. Киприаном

Карфагенским (крещение — это вхождение в Церковь; существует только одна Церковь; соответственно, крещенные в других церквях крещенными не являются...), то история споров IV в. о Символе веры показала, что единая Церковь может продолжать существовать, несмотря на разногласия в вероучительных позициях. Тем не менее, общий Символ веры и общая приверженность церковному содержанию христианского исповедания стали условием евхаристического единства Кафолической церкви[506].

Надеюсь, эти наблюдения ясно показывают, что отношение Церкви IV в. к Символу веры существенно отличалось от христианского «конфессионализма» эпохи постреформации. *Объединяет* их, бесспорно, стремление *избежать* ошибок и не впасть в ересь. Впрочем, мотивация богословских утверждений (или запретов), содержащихся в различных протестантских конфессиях, существенно отлична от обоснования древних символов. Конфессии, пытаясь занять вероучительное место магистериума средневековой Латинской церкви, стремились перечислить *все существенные элементы* веры: соглашаясь с ними, человек получал право участвовать в таинствах и становился членом Церкви. Разумеется, здесь присутствовала забота об истине, но также полемичность и намерение отделить «существенное» от «несущественного». В американском контексте скептическое отношение к вероучениям и догмам и достаточно безразличное отношение к вероучительным ересям привели к тому, что конфессии во многом утратили свое реальное влияние, превратившись из «конфессиональных» образований в «деноминации».

В отличие от них церковь IV в. постоянно осознавала себя именно как *Церковь*. Человек становился членом Церкви, крестившись, приняв истину и войдя в новые личные отношения с Отцом в Сыне посредством Святого Духа — отношения, ведущие к новой жизни в теле Христовом вместе с братьями и сестрами в предожидании грядущего Царства. Истина не преподносилась в форме утверждений и суждений, но в живой ее полноте, *в которой* призван возрастать каждый христианин, участвующий в жизни Церкви через ее таинства. Ереси считались смертельно опасными, скорее, не потому, что оперировали неправильными формулировками, но потому, что препятствовали этому живительному возрастанию в истине, которое считалось главным *raison d'être* Церкви.

До начала Реформации фактически не существовало ни «конфессиональных» церквей, ни сконструированных «исповеданий веры». Итогом споров IV столетия стал выбор Никео-Цареградской формулы в качестве краткого крещального и литургического Символа веры. Разумеется, последующие Вселенские соборы также выносили вероучительные определения, однако символами они не становились. Определения эти не предназначались для богослужебной практики. Прибегали к ним *исключительно* для осуждения еретических или ошибочных интерпретаций Писания и веры. Ни одно из них не претендовало стать окончательным или раз и навсегда узаконить терминологию. Напротив, V Вселенский собор (553) сознательно пошел на использование в христологии Кирилловой (по сути, «монофизитской») терминологии при одновременном сохранении Халкидонского определения, что исключало ложные монофизитские интерпретации положений свт. Кирилла. Таким образом, известный терминологический плюрализм был придан самому Преданию.

Вследствие такого подхода Церковь в течение всего этого времени — как в IV столетии, так и позднее — в своей основе отвечала видению сщмч. Ириней: поместные церкви находились в общении друг с другом, поскольку были едины в вере. Общий Символ веры был главным и необходимым знаком единства, но единство как таковое значило куда больше, чем символ: это была подлинная *идентичность* в вере, в жизни и в апостольском устройстве [церквей]. Епископат считался *единым*, поскольку каждый епископ внутри своей церкви занимал ту самую «кафедру Петра», и никакая другая кафедра не была облечена каким-то особым «даром истины». Империя с ее вселенскими притязаниями и огромной властью осознавала, что сохранение единства церквей находилось в сфере ее права и ее ответственности. Для достижения этой цели она прибегала к весьма специфическим методам и, к сожалению, помимо

прочего, пыталась использовать Церковь в собственных интересах, хотя все подобные попытки заканчивались неудачей. Понимая, что на карту поставлена истина, христиане раз за разом отказывались от официально навязываемого единства. Императоры созывали соборы, которые формально можно было назвать «вселенскими»^[507], однако все эти соборы отвергались сознанием Церкви, в то время как устойчивый богословский консенсус (например, такой, как каппадокийское «новоникейское» понимание Никеи) действительно способствовал сохранению церковного единства.

Урок, который современный экуменизм может вынести из запутанной и нередко драматической истории Никейского Символа веры, состоит в том, что вероисповедные формулы сами по себе не ведут ни к объединению, ни к разделению. Они способствуют единству только в том случае, если выражают общее церковное учение и духовное состояние. В этом смысле Никео–Цареградский Символ веры играет особую роль: в течение многих столетий он оставался единственным общим крещальным исповеданием, основной смысл которого, как предполагалось, должен был *подтверждаться* всеми последующими вероучительными постановлениями, принимаемыми Церковью. Я не думаю, что он мог бы служить объединяющим фактором без этой исключительности, утрата которой ослабила бы его значимость и уравнивала бы его с другими исповеданиями или символами, играющими локальную или относительно менее важную роль.

Конечно, основной вопрос здесь — о природе истории и Предания. Никео–Цареградский Символ — на мой взгляд, так же как и Новый Завет — предполагает, что христианское Евангелие является «благовестием» об историческом лице и историческом событии: об Иисусе из Назарета, рожденном от Марии Девы, Который был «Богом истинным от Бога истинного», смерть же Его «при Понтийском Пилате» и последующее воскресение раз и навсегда разрушили детерминизм смерти и греха. Ничего существенного к этому «благовестию» прибавлено быть не может: оно либо принимается, либо отвергается. Если же оно принимается, то может и должно быть выражено на разных языках и объяснено в разных культурах и поколениях. Несколько новозаветных авторов уже начинали формулировать его в терминах греко–римской философской мысли, и этот процесс «разъяснения», зачастую путанный и требующий напряжения всех сил, в каком–то смысле увенчался тринитарным соглашением IV столетия.

Принятие этого соглашения сегодня говорит не только о вере во *всецелое* и постоянное водительство Святого Духа в Церкви, но и об обретении *цельного богословского видения*, подлинным и необходимым средоточием которого является личное божество Иисуса. И действительно, только потому, что он является Богом, Его победа над смертью была возможна и значима: лишь парадокс добровольной «смерти Бога», *единого имеющего бессмертие* (1 Тим. 6:16), может со всей полнотой выразить тайну божественной любви как самое сущность Бога. Разумеется, в то же самое время подтверждается и истинность его человечества, ибо Он умирает именно человеческой смертью. Помимо прочего, провозглашается также и достоинство *нашего* человечества, которое удостоивается столь великой жертвы. Если же божественная личность Иисуса отрицается, вся библейская история превращается в некое достаточно банальное развертывание Божественного промысла, осуществляемое Богом, который остается «на небесах» и управляет творением со стороны.

Так о чем же *говорит* нам Никейский Символ веры? Или, если быть более точным, что *говорит каждый из нас* при своем крещении, произнося Символ веры? Ответ на этот вопрос можно найти в Евангелии от Матфея (см.: Мф. 16:13–16): *а вы за кого почитаете меня?* — спрашивает Иисус. И Петр отвечает: *Ты — Христос, Сын Бога Живаго*. Эта–та вера и делает церковь *Церковью*. Можно — и даже должно — выражать одну и ту же веру множеством способом, поскольку Церковь воистину универсальна, и послание ее должно быть пронесено через все перемены истории от культуры к культуре и из столетия в столетие. Однако *содержание* «благой вести» и апостольского «видения» тайны Христа должно оставаться неизменным. Это именно то видение, которое мы выявили и в борьбе свт. Афанасия за Никейское

исповедание, и в самом тексте Символа веры с его тринитарными положениями и церковным содержанием. Понятый таким образом, Символ веры превращается не только в один из объединяющих факторов церковной истории, но и в наиболее авторитетное традиционное выражение христианской веры. Если нас интересуют какие-то иные формы единства, мы можем не принимать Символ веры во внимание, однако если говорить о единстве *в вере*, то оно не имеет никакого иного центра или основы.

The Nicene Creed: Uniting or Dividing Confession?

Опубл. в: Faith to Creed: Ecumenical Perspectives on the Affirmation of the Apostolic Faith in the Fourth Century / ed. S. M. Fleim. Grand Rapids, Mi: Eerdmans, 1991. P. 1–19.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. А. А. Чеха.

ХАЛКИДОНИТЫ И МОНОФИЗИТЫ ПОСЛЕ ХАЛКИДОНСКОГО СОБОРА

Обстоятельства великого раскола в Восточной церкви, связанного с Халкидонским собором, как правило, известны лучше, чем всевозможные усилия, которые впоследствии предпринимали византийские императоры и Византийская церковь, чтобы его уврачевать. Действительно, на протяжении V–VII вв. и вплоть до арабского завоевания Ближнего Востока проблема раскола доминировала в религиозной политике империи на Востоке, и в настоящее время многие наши воззрения основываются на тех положительных и отрицательных мерах, которые тогда предпринимались. Сегодня нам относительно легко оценить колоссальные ошибки и преступления, которые совершались всякий раз, когда императоры пытались решить проблему силой. Сегодня нет оснований сомневаться в том, что военное подавление монофизитства в Египте и в других местах, навязывание халкидонской иерархии при помощи государственной силы, постоянные ссылки популярных руководителей египетской церкви сыграли решающую роль в том, что раскол приобрел характер национального сопротивления византийскому церковному и политическому управлению на территории Египта, Сирии и Армении. На протяжении столетий христиане Ближнего Востока, которые не были греками, считали православных халкидонитов «мелкитами» — «людьми императора», да и само халкидонское православие все больше и больше склонялось к отождествлению себя исключительно с культурной, литургической и богословской традицией Константинопольской церкви, теряя связь и общение с древними и почитаемыми традициями Египта и Сирии.

Исторических обстоятельств, позволивших совершить эти ошибки, теперь не существует. Нет империи, способной *навязать* единство монофизитам и диофизитам. Единства не существует без единства веры, и у нас есть все возможности для того, чтобы разрешить наши трудности, руководствуясь только любовью и верностью Богооткровенной истине. Поэтому для всех нас пришло время обратиться к своим традициям, чтобы ясно увидеть *реальные* проблемы, отделить то, что мы считаем Священным Преданием, от земных привязанностей и предрассудков, с каким бы уважением мы к ним ни относились, и признать, что Божественную истину нередко можно выразить различным образом, не нарушая при этом единства во Христе.

Цель моего доклада — вкратце рассмотреть *богословскую* работу, проделанную византийскими теологами VI в. для того, чтобы опровергнуть возражения монофизитов против Халкидонского собора и постараться выяснить, может ли мудрость прошлого помочь нам разрешить проблемы настоящего времени.

1. Халкидон оспаривается

Великий собор 451 г. оказался наиболее многочисленным и представительным, чем все предшествующие церковные соборы. Тем не менее его отвергли крупные христианские общины, которые придерживались христологии, утверждавшей, что во Христе *одна природа*, а не две. Необходимо понять, что специальным термином «монофизиты» обозначают не евтихиан, а тех, кто после 451 г. продолжал считать формулу свт. Кирилла «μία φύσις του Θεού Λόγου σεσαρκωμένη» («единая природа Бога–Слова воплощенная») наилучшим выражением христологической тайны и доверился руководству таких выдающихся богословов, как Филоксен Маббугский и Севир Антиохийский. Как показали современные исследования, «монофизитское учение о Воплощении, особенно в той научной форме, которую ему придал Севир, есть не что иное, как христология Кирилла»^[508]. Поэтому халкидониты, которые также заявили о своей верности свт. Кириллу, будут главным образом стремиться доказать, что определение 451 г. — всего лишь новое изложение учения Кирилла, нацеленное на решение проблем, возникших в связи с ересью Евтихия. Императоры, заинтересованные в достижении быстрого и окончательного примирения, нередко доходили в этом своем стремлении до крайности и пытались совершенно «забыть» Халкидон. Наиболее известным примером попыток такого рода является «Энотикон», изданный императором Зиноном в 482 г. Некоторое признание документ нашел только среди умеренных монофизитов и оттолкнул весь христианский Запад. Постоянные неудачи этого чисто формального и политического подхода к проблеме заставили богословов разработать философское оправдание Халкидонского вероопределения, в то же время полностью доверяя важнейшему прозрению свт. Кирилла Александрийского, что Христос — действительно единая *Сущность*. В соответствии с этим они нашли возможность сохранить значимость терминологических систем как свт. Кирилла, так и Халкидонского собора при условии не считать их противоречащими друг другу по смыслу. Эта тенденция окончательно оформилась на V Вселенском соборе (553) и, следовательно, стала обязательной для Православной Церкви в целом.

Видимо, другого способа ликвидировать раскол, разделяющий восточных христиан с V в., не существовало.

Вообще эта тенденция, которой современные критики дали название «неохалкидонизм», не популярна на Западе. Мы знаем, как трудно было Юстиниану добиться признания собора папой Вигилием. Даже сегодня многие считают, что весь процесс развития византийского богословия во времена Юстиниана был капитуляцией перед монофизитством. Поэтому ясно, что проблема заключается не просто в том, чтобы найти формулу для объединения монофизитов и диофизитов: она касается проблемы христологии в целом и вопросов, возникающих между христианами Востока и Запада, а также внутренних проблем каждой из сторон. Все это придает нашему совещанию более широкое экуменическое значение, и его необходимо со всей ответственностью осознать.

Главным и существенным нововведением Халкидонского определения было использование в христологии понятий, которые отцы–Каппадокийцы употребляли по отношению к Святой Троице. В Боге три Лица, или *ипостаси*, и одна сущность, или природа. Таким образом, термин *ύπόστασις* указывает на особенное и индивидуальное, в то время как «сущность» или «природа» обозначает Божественность в целом. Поскольку во Христе одно Лицо одновременно есть Бог и человек, то необходимо было отметить, что у Него две природы в единой *ипостаси*.

Трудно сказать, сознавали или нет участники собора, какие трудности возникнут вследствие этого терминологического новшества. Так, когда Иоанн Грамматик между 514 и 518 гг. опубликовал научную «Апологию собора», основанную на каппадокийской терминологии, он фактически предоставил Севиру

Антиохийскому новые аргументы в оправдание своей оппозиции Халкидону. Согласно собору, Христос «единосущен (ὁμοούσιος) Отцу по божеству и единосущен (ὁμοούσιος) нам по человечеству». Но поскольку Божественная сущность (οὐσία), в соответствии с учением свт. Афанасия, которое признавали Каппадокийцы, отождествляя понятия «сущность» (οὐσία) и «природа» (φύσις), является *конкретной* реальностью в платоновском смысле (существует действительно *единый* Бог в трех *Ипостасях*), многим показалось, что собор утверждал воплощение всей Троицы. Ведь Сын и Отец — Единый Бог, и раз Христос «единосущен нам», так же как и Отцу, то вполне можно сказать, что Он и с нами «един». С другой стороны, можно ли конкретно представить себе человечество Христа, не говоря, что Его человеческая природа есть также человеческая *ипостась*?

Эти трудности помешали великим богословам умеренного монофизитства VI в. принять Халкидонский собор. Итак, Севир Антиохийский формально различает οὐσία и φύσις, придавая первой абстрактное значение: для него «сущность» — то же, что и δεῦτερα οὐσία Аристотеля[509]. Он признает во Христе две «сущности» (οὐσίαι), но объединенные в одну конкретную реальность, именуемую ὑπόστασις, или φύσις, но отвергает учение крайних еutihian, или синусиастов, полагавших, что во Христе — только одна сущность. Следовательно, Севир считал тринитарную терминологию Каппадокийцев абсолютно неприменимой к христологии.

В ответ богословы-диофизиты разработают более точное и тщательно продуманное понятие *ипостаси*, следуя по пути, проложенному еще Каппадокийцами и уходящему за пределы аристотелизма и платонизма. Эти уточнения приведут к новым изменениям в самом тринитарном богословии.

Аполлинарий Лаодикийский был, по-видимому, первым, кто применил в христологии слово ὑπόστασις[510] для обозначения единства Слова с плотью в одной реальности. Аполлинарий, как известно, был осужден за отказ признать Христа всецело человеком, тем не менее множество его сочинений распространялось в V в. под именем свт. Афанасия. По этой причине многие богословы стали приписывать выражения Аполлинария великому защитнику православия от арианства. Одной из наиболее видных жертв этого подлога стал свт. Кирилл: он принял выражение «единство по *ипостаси*» как формулу, *par excellence* обозначающую единство бытия Христа, а также другое, явно аполлинарианское выражение — «единая природа Бога-Слова воплощенная» — в качестве вспомогательного описания христологической тайны[511]. Только впоследствии второе выражение стало предметом разногласий между халкидонитами и монофизитами, тогда как первое принял сам собор. На самом деле одного этого факта признания должно было быть вполне достаточно, чтобы снять с Халкидонского собора все обвинения в несторианстве, ибо в V в. термин «ипостась» действительно имел строгое и конкретное значение. Его принятие собором означало большую уступку учению свт. Кирилла и со стороны Запада, и со стороны антиохийцев, поскольку для последних оно ассоциировалось с вечно пугающим аполлинарианским смешением божества и человечества.

И только внесение в Халкидонское определение выражения «две природы» позволило им согласиться с этой формулой. По этой причине собор принял догматическую систему, подразумевающую, что Христос истинно «един» и истинно «двойственен».

Каппадокийцам еще со времен их полуарианского прошлого было свойственно понимать под словом «ипостась» конкретную реальность, поэтому им пришлось приложить серьезные усилия, чтобы принять выражение свт. Афанасия ὁμοούσιος и преодолеть арианский соблазн всецелого разделения Отца, Сына и Духа[512]. Подлинное своеобразие их системы заключалось в том, что ни *сущность*, ни *ипостась* не рассматривались как абстракции и что Бог виделся *действительно* единым и *действительно* троичным. Этот парадокс, конечно, предполагает, что категории греческой философии удалось преодолеть изнутри (даже если термины и остались греческими) и оправдывает использование этой системы в христологии

Халкидона.

Таким образом, понятие *ипостаси* оказалось в самом центре христологических споров, последовавших за Великим собором 451 г. Чтобы прояснить ситуацию, потребовалась вся трудоемкая диалектика византийских богословов, стремившихся примирить свт. Кирилла и Халкидон. Среди них оказалось мало ярких личностей; к решению проблем они зачастую подходили формально и схоластически, в отличие от своих современников–монофизитов Севира и Филоксена, в сочинениях которых присутствует гораздо больше сотериологической новизны великого александрийского богословия (учения святителей Афанасия и Кирилла), чем в утонченной византийской богословии, культивируемой в Константинополе. Тем не менее диофизитство сохранилось на Востоке исключительно благодаря трудам византийских «грамматиков», а также, безусловно, благодаря преданности Римской церкви Халкидонскому собору.

2. Леонтий Византийский

Среди византийских богословов эпохи Юстиниана особого внимания заслуживает Леонтий Византийский. Его вклад в христологию состоит в учении об *ипостаси*, которое прп. Максим Исповедник и прп. Иоанн Дамаскин впоследствии сделают частью главного направления византийского богословия.

Защищая Халкидонский собор, Леонтий был вынужден объяснить, почему «ипостась» и «природа» отныне не являются синонимами. Если ουσία и φύσις обозначают то, что является общим для Отца и Сына, с одной стороны, и для Христа и всего человечества, с другой, тогда в чем состоит особое значение ὑπόστασις? Святитель Василий Великий различал *ипостась* и «сущность» по соответствующим «свойствам» Отца, Сына и Святого Духа, в то время как «сущность» обозначала их общее бытие. Святые отцы Каппадокийцы могли также говорить об *ипостасях* как об «образах бытия» единой Божественной сущности, однако никогда не считали *ипостаси* простым выражением сущности: по мысли свт. Григория Богослова, *ипостаси* «обладают» божеством (τὰ ὡν θεότης), божество пребывает «в них» (τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης)[513]. Следовательно, *ипостась* — это не только особая и конкретная реальность: это *субъект*, который обладает божественным бытием и раскрывает его. «Ипостасные свойства» лишь описывают и характеризуют, но не образуют его.

Леонтий Византийский применил в христологии персоналистический аспект богословия Каппадокийцев. Божество предвечно «в Сыне»; Оно в Нем «воипостасировано». При Воплощении человечество также вошло «в Него»: Сын существует не только как Бог, но и как человек. Поэтому *ипостась* не только отличается от Божественной природы, но и способна воспринять другую природу. Она есть не просто «образ бытия» природы, но сам принцип любого существования, и в отношении Христа именно она является личным Объектом нашей встречи с Богочеловеком. *Ипостась* — то, что существует само по себе (καθ' ἑαυτό) и обозначает *кого-нибудь* (τόν τινα δηλοῖ). Природа является чистой абстракцией, когда она не «воипостасирована» (οὐκ ἐστὶ φύσις ἀνυπόστατος). В действительности, это то, что Леонтий назвал ἐνυπόστατον — реальность, существующая не автономно, а в *ипостаси*.

Богословие Леонтия, конечно, выглядит как сухая схоластика, основанная на терминологии Аристотеля. Однако необходимо понять, что разногласия между халкидонитами и монофизитами были в сущности терминологическими, и потому требовались уточнения именно в терминологии. И вообще можно сказать, что, поскольку богословие является средством *общения*, оно должно быть наукой точной и четкой... Не подлежит сомнению, что только разработанное Леонтием понятие *ипостаси* как личностного существования и «бытия-в-себе» способно объяснить перемещение терминологии Каппадокийцев в область христологии[514]. Если определить понятие *ипостаси* как *индивидуальное* существование общей природы или как внутреннее выражение сущности, то неизбежно в таком случае было бы признать во Христе две *ипостаси*, два индивидуума, два лица. Именно это усмотрел Севир Антиохийский в Халкидонском вероопределении, поскольку отказался провести грань между *ипостасью* и природой. В соответствии с этим Христос Халкидонского собора представляется ему синтезом двух различных существ. С другой стороны, наличие во Христе особой человеческой природы означало для Севира, что Сын Божий принял человеческую *личность*, а не природу как таковую. Таким образом, казалось, полностью исчезает сотериологическое прозрение свт. Кирилла.

Тем не менее и Халкидонский собор, и Леонтий Византийский сохранили, по существу, верность этому прозрению. Для них Христос — *единое существо*, и на это прямо указывает понятие *ипостасного* единства. Только *ипостась* реализует обе природы, не упраздняя их свойств. Они существуют в *ипостаси*, но существуют *действительно*. Божество и человечество, следовательно, различимы не только «умозрительно» (κατ' ἐπίνοιαν), с чем Севир был готов согласиться, но и в действии (τῇ ἐνεργείᾳ)[515],

причем каждое сохраняет свои «энергии»^[516]. Их общим субъектом, однако, является одна и та же *ипостась Логоса*, которая не ограничена собственной природой и может действительно воспринять и усвоить другую природу. *Логос*, «став плотью», обладает всей полнотой человеческой жизни: Он рождается, умирает, подвергается искушениям, ощущает голод и незнание, *как обычный человек*. В соответствии с этим понятие ипостасного единства приводит к идее «общения свойств»^[517]: с одной стороны, *Логос* действует в соответствии с воспринятым человечеством, а с другой, человечество, «воипостазированное» в Нем, «само и через Него становится источником всех даров Логоса»^[518]. Таким образом, человеческая «энергия» воспринимается Логосом, и тело Христово, к которому приобщаются те, кто «во Христе», воспринимает Божественную энергию, потому что в ней действует Сам Логос. В этом состоит христологическое основание святоотеческого учения о «причастности» и «обожении», которое в дальнейшем будет развиваться в византийском богословии.

3. Пятый Вселенский собор (553)

Последняя попытка примирения с монофизитами была предпринята в правление Юстиниана I, и кульминацией этих усилий стал собор 553 г., который вновь подтвердил абсолютную верность Византийской церкви богословию свт. Кирилла Александрийского и осудил богословские сочинения, так или иначе противоречащие ему.

Как мы уже отмечали, учение об ипостасном единстве подразумевало понятие *communicatio idiomatum* (общение свойств). Халкидонский собор включил в свое христологическое определение термин «Богородица». Уже одно это слово, подтверждая принятое на Эфесском соборе решение осудить Несторию, подразумевало, что Христос был единой Личностью — Богом—Словом, Матерью Которого была Мария. Тем не менее поскольку Халкидонский собор казался монофизитам «несторианским», несмотря на принятие термина Θεοτόκος, необходимо было выделить другие значения ипостасного единства. К этой цели будут стремиться т. н. «теопасхистские» формулы, которые поддерживал Юстиниан и официально принял собор 553 г. В них утверждалось, что Сам Бог, а не «воспринятый Им человек», лишь «соединенный с Богом», как заметили бы несторианские богословы, претерпел смерть на кресте. В самом деле, разве для того, чтобы упразднить смерть, не нужно было, чтобы Сын Божий сделал ее *Своей собственной*? Конечно, рассуждения о «смерти Бога» выглядят неуместными, и, строго говоря, теопасхистские формулы были неполными, пока не было внесено уточнение, что «смерть Бога» могла произойти только «во плоти», т. е. в человеческой природе Христа. Но эти формулы были, безусловно, справедливы, поскольку умереть по-настоящему может именно «кто-то», а раз *кто-то* — значит ипостась, лицо, но не природа, и во Христе не было другого лица, другой ипостаси, кроме *ипостаси* воплощенного Сына Божия^[519]. Говорить о «смерти Бога» во плоти было фактически общепринято со времен сщмч. Игнатия Антиохийского (πάθος του Θεού^[520]), а в самом Никео-Константинопольском Символе веры ясно утверждается, что мы веруем в «Сына Божия... воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы... распятого же за ны при Понтийстем Пилате».

Противодействие любым формам *communicatio idiomatum* и богословским выражениям, подразумевавшим его, таким как Θεοτόκος или «смерть Бога», на самом деле было не переменным атрибутом несторианства, и признание этих выражений в VI в. создало общую почву для халкидонитов и монофизитов, на которой они могли сойтись в своей верности памяти свт. Кирилла Александрийского, ибо на этой почве Кирилл противостоял Несторию, заявляя о необходимости не только именовать Марию *Богородицей*, но и говорить, что «Бог вкусил смерть во плоти» (θάνατον γευσάμενον σαρκί — Анафематизм 12).

Поскольку Леонтий Византийский сделал возможным употребление этих формул не в аполлинарианском значении и без отрицания Халкидонского собора, император Юстиниан признал их в качестве критерия православия и связующего звена между халкидонитами и монофизитами. Так, выражение «Один от Святой Троицы пострадал», впервые использованное т. н. «скифскими монахами», цитировалось в предисловии к Кодексу Юстиниана 529 г., а также в сочиненном им песнопении «Единородный Сыне» (Μονογενής Υιός), которое стало своего рода христологическим исповеданием веры и вошло в состав византийской литургии и всех вероучительных постановлений того времени. Даже Рим признал эту формулу в 534 г. Ее значение состоит в утверждении единства бытия Христа: христиане признают только *одного Спасителя* — воплотившегося Сына Божия, родившегося от Девы и умершего за нас, а не двух — Сына Божия и человека Иисуса. *Один и тот же* предвечно родился от Отца и во времени стал Сыном Марии; *Один и тот же* бессмертен по Своей божественной природе и умер за нас плотью.

Разъяснение этих первостепенных христологических вопросов, казалось, принесет плоды, и в начале

царствования Юстиниана появились серьезные надежды на объединение восточных христиан. Неразрешенным остался вопрос более формального характера, касавшийся ряда канонических постановлений Халкидонского собора. Так, на совещании в Константинополе 533 г. одним из основным возражений против собора было то, что он принял в церковное общение двух антиохийских богословов — Феодорита Киррского и Иву Эдесского, которые в прошлом открыто противостояли свт. Кириллу Александрийскому и отвергали «теопасхистские» формулы. Так же, как их друг Несторий, они оба были учениками великого учителя антиохийской школы экзегетики Феодора Мопсуэстийского, христология которого предполагала две ипостаси во Христе. Феодориту Киррскому на Халкидонском соборе, конечно, пришлось анафематствовать Нестория, однако в его сочинениях все еще содержалась полемика с великим Кириллом, которого монофизиты считали единственным непререкаемым авторитетом в области христологии. Таким образом, дело о т. н. «Трех Главах» выросло в проблему, которая привела к V Вселенскому собору.

В 544 г. Юстиниан издал эдикт, предающий анафеме каждую из «Трех Глав», а именно:

- 1) персонально Феодора Мопсуэстийского;
- 2) сочинения Феодорита, направленные против свт. Кирилла Александрийского и Эфесского собора;
- 3) письмо Ивы к Марию Персу, в котором примирение 433 г. между свт. Кириллом и антиохийцами было представлено как капитуляция святителя перед неоспоримостью антиохийской терминологии.

С исторической точки зрения вся проблема «Трех Глав» во многом может показаться нам странной. Стоило ли вообще предавать анафеме людей, которые умерли в общении с церковью? Современные историки, нередко симпатизирующие несторианству, как правило, признают эту затею ужасной и бесполезной и видят в политике Юстиниана уступку монофизитам. Однако, на мой взгляд, ее богословское значение и «экуменический» аспект могут оказаться очень полезными для нас.

Прежде всего, следует отметить, что осуждение касалось только тех сочинений Феодорита и Ивы, которые были направлены против свт. Кирилла и поддерживали тезис о несовместимости Халкидона с александрийским богословием. Политика Юстиниана была основана на полной уверенности в том, что они совместимы и дополняют друг друга. Таким образом, Юстиниан воздержался от осуждения антиохийской богословской школы как таковой с ее неперменным и для нас неизбежным подчеркиванием полной реальности *человеческой* природы и бытия Христа. В самом деле, уже в Халкидоне соборное большинство, принадлежавшее по своим доктринальным убеждениям и системе богословской мысли к школе свт. Кирилла, сознавая опасность крайнего, еutihianского монофизитства, пыталось примирить Антиохию и Александрию. Оно признавало состоятельность обеих богословских школ, сопоставляя их и применяя к ним неустоявшуюся, новую (фактически импровизированную) терминологическую систему христологии. Богословская работа, проделанная в эпоху Юстиниана, вершина которой пришлась на V Вселенский собор, на самом деле являлась творческим синтезом, показавшим, что Халкидон и Александрия со своими несколько отличными терминологиями могут быть действительно *истинными*, только если воспринимать их в свете друг друга. Несмотря на довольно бурную историю, неприглядный политический фон и необычный, формально оспоримый результат — осуждение трех лиц, умерших более чем за полвека до этого, — V Вселенский собор является хорошим примером подлинной непрерывности Предания Церкви, отклоняющего взаимоисключающие элементы и открывающего истину, которая превышает всех вопросов о личностях.

Вскоре оказалось, что эдикта 544 г., с помощью которого Юстиниан намеревался решить проблему, недостаточно для подлинного соборного признания его политики. Поэтому в дальнейшем появилось императорское «Исповедание веры» (551), которое фактически изложило программу будущего собора. Подтверждая Халкидонский собор, решительно осуждая любое смешение (σύγχυσις) природ во Христе и

отвергая нежелание Севира «считать число» (ἀριθμός) природ, Юстиниан предлагает понятие Леонтия Византийского «сложная ипостась» (ὁπόστασις σύνθετος), в которой существуют две природы и за пределами которой они — только абстракции. Однако он соглашается с Севиром в том, что две природы следует различать не как «две вещи», а только «в слове и умопредставлении» (λόγῳ μόνῳ καὶ θεωρίᾳ)^[521]. Наконец, в императорском «Исповедании веры» формула свт. Кирилла «единая природа Бога—Слова воплощенная» объявлялась православной. Так, Юстиниан пишет:

Таким образом, согласно Юстиниану, различие между свт. Кириллом и Халкидоном было чисто лексическим и неизбежным именно потому, что во времена Кирилла *никто* не видел существенной смысловой разницы между ὁπόστασις и φύσις.

Позицию императора подтвердил собор 553 г. Он решительно отверг все попытки истолковать Халкидонский собор в несторианском смысле.

Собор также вновь сделал акцент на единстве *субъекта* во Христе; этот вопрос действительно был слабо проработан в антиохийской традиции, связанной с Феодором Мопсуэстийским.

«Теопасхизм» формально подтверждается **10-м анафематизмом**:

Нет ни малейшего сомнения в том, что главной целью собора было удостоверить, что ничто в возражениях свт. Кирилла против Нестория не было дезавуировано Халкидоном. Хотя даже Эфесский собор, на котором председательствовал сам святитель, не пошел так далеко, чтобы подтвердить все, что написал Кирилл против Нестория. Отцы собора 553 г. официально провозгласили:

Действительно, «Двенадцать глав» свт. Кирилла нередко считались выражением крайней александрийской позиции, и их признание халкидонитами демонстрирует, как далеко они готовы были идти навстречу братьям—монофизитам. В «Двенадцати главах» отсутствует знаменитая формула о «единой воплощенной природе», из которой постхалкидонские монофизиты сделали своего рода символ. Ее отсутствие показывает, что Кирилл фактически не придавал этой формуле такого большого значения, как некоторые из его позднейших последователей, и что образцовым христологическим выражением он считал слова *единая ипостась*, а не *единая природа*. Однако в 553 г., поскольку вопрос касался формулы «единая природа», Византийская церковь, вслед за «Исповеданием» Юстиниана также приняла ее, но с оговоркой, что она не будет считаться аргументом ни *в пользу* Евтихия, ни *против* Халкидона.

Отсюда понятно, что собор 553 г. полностью воспринял христологию Кирилла Александрийского, основанную на понимании того, что Спаситель мог быть только Единым и что этот Единый есть Бог. Чтобы оценить это в полной мере, всегда необходимо раскрывать сотериологический аспект александрийского богословия, который для Афанасия и Кирилла был вовсе не умозрительным размышлением, а подтверждением библейского факта — столь близкого современной протестантской «неоортодоксии», — что спасти может *только* Бог. Если не Сам Бог, а человек Иисус, лишь «соединенный с Богом», родился от Марии, умер и воскрес, то спасение не совершилось. Если не Бог — «Один от Святой Троицы» — сделал *Своей собственной* нашу смерть, как предельное выражение всего нашего падшего состояния, которое Он пришел исправить и восстановить, если Он не является *субъектом* искупительного действия во всей полноте, то не достигнуто ничего, и Никейский Символ веры даже грамматически является недоразумением, поскольку утверждает, что «Сын Божий ...был распят».

И все же Кириллово богословие сохраняет свой смысл, только если иметь в виду, что Бог воспринял человеческую природу во всей полноте и динамической цельности. Иисус Христос был настоящим человеком по Своему уму, душе и телу; Он так же, как и мы, думал, чувствовал, чего-то не знал, страдал и умер. Теперь мы в этом не одиноки, но с нами Бог. Итак, Иисус обладал человеческой природой, но не *ипостасью*, поскольку ипостась — не выражение природного существования, а нечто, что дает этому

существованию сознательную, автономную, личную реальность. Этим «нечто» в человеке Иисусе был Бог—Слово, воспринявший человечество. В этом заключается очевидная и неизменная истина Халкидонского собора.

В заключение мне хотелось бы подчеркнуть два момента.

На мой взгляд, согласие по этим пунктам является сегодня условием всех практических мер по объединению халкидонитов и монофизитов, и мы верим, что такое объединение возможно, поскольку и в далеком, и в недавнем прошлом мы, кажется, были согласны с тем, что разница между нами скорее терминологическая, чем богословская.

1. Богословская терминология может выразить Истину лишь отчасти и всегда как-то неточно. Она — лишь средство общения, орудие, с помощью которого Церковь выражает свое учение. Вот почему Православная Церковь не является и никогда не была «конфессиональной». Она никогда не признавала, что текст некоего исповедания веры ее определяет и, следовательно, ограничивает. Ни Никео—Константинопольский Символ, ни постановления Вселенских соборов нельзя считать определяющими полноту Православия. Если Символ веры приобрел непреходящее значение, войдя в состав литургии, то соборные определения по сути являются утверждениями *ad hoc*, которые можно понимать только на фоне ереси, осуждаемой ими. Конечно, они отражают абсолютную и неизменную Истину и свидетельствуют о ней, но эта Истина — живая, существующая в органической целостности Единой Церкви Христовой. Собор может быть назван Вселенским, а его решения — безошибочными в том случае, если он *в какой-то степени* определил эту неизменную и органическую Истину, хотя человеческие слова и, следовательно, соборные определения не могут претендовать на Ее исчерпывающее выражение. И если постановления соборов невозможно просто отменить без того, чтобы Церковь не перестала быть Церковью Христовой, их можно дополнять и заново толковать так же, как V Вселенский собор поступил с халкидонскими определениями.

2. Жизнь Церкви в истории обусловила *необходимость* вероучительных постановлений и определений. Без них не обойтись по той простой причине, что человеческая мысль постоянно работает, постоянно ищет и нередко заблуждается. Задача Церкви — поставить ее под определенное руководство: вероучительная преемственность православного Предания свидетельствует о присутствии в Церкви Духа Истины. Таким образом, Халкидонское вероопределение, равно как и все определения, бывшие до него и возникшие после, оказалось необходимым не само по себе, но ввиду того, что возникла реальная угроза измены Благовестию Христа. Опасность исходила от ереси Евтихия, который перестал видеть во Христе всецело единосущную нам человеческую природу. Действительно, такая ересь была и продолжает явно или скрыто существовать во многих аспектах жизни Церкви, особенно на Востоке, и Халкидонский собор от нее предостерегает.

Вероятно, в те времена и даже сейчас с этой опасностью можно справиться иначе, с помощью других слов. Попробуем найти их вместе. Главное было принято уже в 553 г., и сегодня в нашем стремлении достигнуть единства нам может помочь предшествующий опыт Церкви.

Дискуссия в связи с докладом о. Иоанна Мейендорфа

Участники: о. Иоанн Романидис (Православная греческая митрополия Северной и Южной Америки, Вселенский патриархат), о. Иоанн Мейендорф и о. Георгий Флоровский (Православная церковь в Америке), о. Вилакуэль Чериан Самуэль (Сирийская Православная церковь Антиохии и всего Востока), о. Виталий Боровой (Русская Православная церковь), епископ Гарегин (Саркисян) (Армянская Апостольская церковь, Киликийский католикосат), доктор Карам Назир Хелла (Коптская Православная церковь), епископ Мелоакский Эмилиан (Тимиадис) (Вселенский патриархат), архиепископ Тиран (Нерсян) (Армянская Апостольская церковь).

Иоанн Романидис. Складывается впечатление, что выражение *«единая природа Бога–Слова воплощенная»* стало характеристикой так называемой монофизитской традиции и было отвергнуто халкидонитами. Утверждается, что фраза стала главным объектом разногласий. Однако следует подчеркнуть, что эту формулу св. Кирилла, которая абсолютно тождественна его выражению *«единая ипостась Бога–Слова воплощенная»*, признавали св. Флавиан Константинопольский и Евсевий Дорилейский, равно как и Халкидонский собор, что ясно видно из его протоколов. Камнем преткновения между халкидонитами и нехалкидонитами был скорее вопрос о том, сколько природ после соединения мы различаем во Христе: одну или две? Ответ на него зависит от того, что означает $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$: $\sigma\upsilon\nu\sigma\iota\alpha$ или $\acute{\upsilon}\rho\omicron\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$?

Также следует отметить, что для св. Кирилла *«ипостасное единство»* было равнозначно его собственному выражению *«природное единство»*, которое в середине III в. употреблялось против Павла Самосатского, а позднее его использовали современники Аполлинария, так же, как, например, св. Григорий Богослов. По этой причине неверно утверждать, что эти термины проникли в Церковь якобы вследствие аполлинарианских подлогов.

Кроме того, несправедливы утверждения, что Халкидонский собор отверг так называемую «теопасхистскую формулу» *двенадцатого анафематизма* св. Кирилла, как заявляют западные ученые, или что Пятый Вселенский собор выявил данное значение ипостасного единства, словно на Четвертом соборе об этом не было и речи, как указано в докладе. На самом деле Халкидонский собор принял Томос папы Льва только в свете «Двенадцати глав» св. Кирилла. Так называемая *«теопасхистская формула»* непосредственно содержится даже в Томосе Льва. По вопросу двенадцатой главы между Халкидонским и Пятым соборами разногласий нет.

На мой взгляд, халкидонское разграничение $\acute{\upsilon}\rho\omicron\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ и $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ было введено по большей части случайно. Только на протяжении последующей полемики оно было подтверждено разработанными богословскими концепциями. Следует всегда иметь в виду, что александрийцы восприняли предложенное Каппадокийцами тринитарное различие между $\sigma\upsilon\nu\sigma\iota\alpha$ и $\acute{\upsilon}\rho\omicron\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ и применили его в христологии. С данной точки зрения все рассуждения о «необходимой терминологической инновации» Халкидонского собора направлены на то, чтобы пренебречь весьма существенным фактом согласия между каппадокийскими и александрийскими отцами. Только на этом фоне можно правильно оценить различное использование термина $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Итак, Халкидонский собор не внес ничего нового, а довольно неожиданно принял каппадокийский вариант употребления $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, не до конца понимая, как тот же термин использовали александрийские богословы. Невозможно говорить о какой-либо сознательной попытке примирить на Халкидонском соборе антиохийскую и александрийскую христологию и терминологию.

Поскольку для св. Кирилла понятия φύσις и ὑπόστασις абсолютно синонимичны, неверно утверждать, что в «Двенадцати главах» он опустил формулу «единая природа», потому что отдавал предпочтение выражению «единая ипостась» или считал его образцовым христологическим понятием. В своих «Двенадцати главах», равно как в остальных трех посланиях к Несторию, св. Кирилл пользуется терминами «ипостасное единство» и «природное единство» как взаимозаменяемыми.

В. Ч. Самуэль. На протяжении V–VII вв. термин «монофизиты» не использовался, а был позже особо введен халкидонскими церквями с целью полемики. Тем не менее, касаясь спора о двух или одной природе, следует отметить, что разница между ὁῦνος [один] и μία [единая] незначительна. «Монофизитство» предлагает различать только одну природу. Μία φύσις относится к «единой природе». Также необходимо помнить, что у нехалкидонитов было четыре выражения: «из двух природ», «ипостасное единство», «единая природа Бога–Слова воплощенная» и «единая сложная природа». На самом деле термин «монофизит» был придуман путем отрыва фразы «единая природа Бога–Слова воплощенная» от всего остального и замены в ней слова «μία» на «ὁῦνος» — то, с чем нехалкидонская православная церковь была совершенно не согласна.

Епископ Гарегин. Я могу вполне согласиться с докладчиком. То, что было сказано, в точности соответствует нашему пониманию учения о Лице Иисуса Христа. Однако я удивлен тем, что *Томос папы Льва* вообще не упоминался! Для нас, нехалкидонитов, наиболее острым и спорным моментом являлось признание Халкидонским собором Томоса Льва в качестве *régula fidei*. Согласно нашей точке зрения, Томос сыграл особую и важную роль на Халкидонском соборе. Весьма убедительным является тот факт, что один из наиболее сильных противников собора — Тимофей Элур — в своем «Опровержении Халкидонского собора», полный текст которого сохранился на армянском языке, гораздо сильнее полемизирует с Томосом Льва, чем с Халкидонским определением. То же самое мы видим в христологических и полемических сочинениях армянских богословов.

Георгий Флоровский. Полностью согласен с епископом Гарегиним. Это серьезное упущение доклада. Нехалкидониты боролись против Халкидона прежде всего потому, что собор принял Томос Льва, который казался им подозрительным. Действительно, если рассматривать Томос сам по себе, то он может произвести впечатление излишнего противодействия концепции двух природ, особенно когда отдельные действия Христа он постоянно относит к различным природам, не подчеркивая должным образом единства Его Лица, хотя намерения самого папы были разумными и правильными. Однако в настоящее время в толковании Томоса римско-католическими историками и богословами довольно часто прослеживается определенный квазинесторианский уклон, на что недавно обратили внимание сами некоторые римско-католические ученые. По этой причине в диалоге с нехалкидонитами необходимо четко определить нашу позицию и подчеркнуть, что Томос папы Льва следует всегда рассматривать в сочетании с *оросом* Халкидонского собора.

Епископ Гарегин. Не только профессор Мейендорф не упомянул Томос Льва: важно то, что постхалкидонские византийские богословы комментировали его гораздо реже, чем Халкидонское вероопределение, которое они объясняли в соответствии с христологией св. Кирилла, что во многом приблизило их понимание Халкидона к нашей христологической позиции. Можно ли считать это явление показателем того, что византийские богословы не обращали никакого внимания на христологическую двойственность Томоса?

Иоанн Романидис. В этой связи следует помнить, что епископ Римский Лев и его легаты представили Томос на Халкидонском соборе в качестве изложения веры не только против Евтихия, но и против Нестория. Вследствие очевидной антинесторианской слабости его стали оспаривать, обсуждать, тщательно исследовать и, наконец, приняли только в свете учения св. Кирилла и вновь лишь как изложение веры

против Евтихия, что следует из протоколов и самого определения.

Иоанн Мейендорф. Поэтому, на мой взгляд, не стоит переоценивать значение Томоса Льва и считать молчание византийских богословов подозрительным. Вокруг Халкидонского собора существует множество легенд. У нас тоже есть свои мифы относительно нехалкидонитов, но одна из ваших легенд — это Томос.

К. Н. Хелла. Это не совсем так. Существуют другие факты, доказывающие, что Томос тщательно готовился на Западе, но с особой целью: обеспечить одобрение и приверженность восточных епископов западной формуле. С 450 г. Маркиан и Пульхерия собирали подписи в поддержку Томоса. Идея заключалась в том, чтобы составить сильный документ против александрийских богословов. Он был впоследствии представлен на Халкидонском соборе в качестве основного документа.

Иоанн Романидис. Мне не известно ни одного исторического свидетельства, подтверждающего вашу точку зрения, которая представляется совершенно противоречащей тому обстоятельству, что в Халкидоне епископы Иллирика, Палестины, Египта и многих римских провинций в лице свт. Анатолия Константинопольского, составлявшие вместе подавляющее большинство, оспаривали Томос или могли принять его только в свете учения св. Кирилла. Безоговорочно Томос поддержали лишь епископы диоцеза Восток (διοίκησις) и несколько делегатов из Рима.

К. Н. Хелла. В 450 г. на Константинопольском *σύνδοξ ἐνδεοῦσα* [постоянном синоде] Томос был представлен, прочитан и одобрен всеми присутствующими.

Виталий Боровой. В докладе о. Иоанна я вижу две части: богословскую часть и выводы. Последняя, на мой взгляд, наиболее существенная. Я полностью согласен с тем, что Православная Церковь в состоянии заново сформулировать свое учение. Она не ограничивается ни Томосом Льва, ни двенадцатью анафематизмами св. Кирилла, ни даже его формулировкой.

Епископ Эмилиан. Я полностью придерживаюсь точки зрения о. Виталия. Церковь никоим образом не порабощена терминологией, которая приводит к неверным толкованиям и неправильному пониманию.

Георгий Флоровский. Я также согласен с двумя последними пунктами доклада, но лишь в общих чертах, поскольку, с другой стороны, нам следует быть внимательными, чтобы не впасть в легкие абстракции и обобщения. Я сторонник апофатического богословия, но его необходимо использовать с большой осторожностью и не следует считать, что догматические понятия прошлого суть только временные формулировки без постоянного значения. Вести плодотворное обсуждение догматических различий, не обращая особого внимания на историческую терминологию, невозможно. Мы вынуждены использовать понятийный аппарат; с помощью него мы исповедуем Истину, которую получаем в Церкви через Святого Духа. Мы не находимся в плену у терминологии, но нас сдерживает если не буква, то дух святых отцов и их понимание христианской Истины.

Не думаю, что своим разобщением мы обязаны исключительно историческим разногласиям относительно понятий *φύσις*, *ὑπόστασις*, *οὐσία*, *πρόσωπον* и т. д. Они имеют определенное значение в стремлении всей неразделенной Церкви возгласить единую Богооткровенную истину. Эти термины греческие, ведь это язык Нового Завета, и раннее христианство целиком греческое. Как христиане, мы сами являемся греками по своему умунастроению. Имеется в виду не узко национальный смысл, а часть общего духовного и интеллектуального фундамента. Святые отцы выработали такое толкование, от которого невозможно просто отказаться. Событие откровения им пришлось облечь в понятные языковые формы и категории. Сложность возникла с самого начала: как до конца понять эти категории и объяснить их исключительно в сфере сотериологии и антропологии? Особая трудность действительно состояла в толковании понятия «ипостась» в отношении единства двух природ. Халкидон сделал акцент на *ἀτρέπτως* [неизменно]. Это подразумевает, что в единой Ипостаси воплощенного Логоса человечество

присутствовало во всей полноте — τέλειος ἄνθρωπος [совершенный человек], хотя это было собственное человечество Логоса. В Халкидонском определении термин φύσις употреблялся именно с целью подчеркнуть эту «полноту». На самом деле ἀτρέπτως и τέλειος ἄνθρωπος неразрывно связаны. С другой стороны, «совершенная» человеческая «природа» свободна от греха, грех есть понижение человеческой природы до нечеловеческого состояния.

По данному вопросу мне хотелось бы предложить разграничение, которое я сделал много лет тому назад в своей русской книге «Византийские отцы». На самом деле, существует два различных вида диофизитства — я называю их соответственно *симметричным* и *асимметричным*. Несторианство — это симметричное диофизитство: четкий и абсолютный параллелизм двух природ, что неизбежно ведет к двойственности лиц или субъектов, которые могут быть едины только в единстве деятельности — в этом состоит смысл несторианского πρόσωπον της ἐνώσεως [лицо единения], которое согласует два «естественных» лица. Халкидонское диофизитство, наоборот, асимметричное: только *одна* ипостась как субъект всех атрибуций, хотя различие между Божественной и человеческой природами тщательно охраняется. Двойство лиц категорически отвергается. Суть определения состоит в следующих словах: ἐνα καὶ τὸν αὐτόν [Один и Тот же]. «Человечество» включено в Божественную ипостась и существует, так сказать, *внутри этой единой ипостаси*. Здесь нет симметрии: *две* природы, но *одна* ипостась. Человеческая природа как бы поддерживается Божественной ипостасью: она *воипостасирована*. Действительно, эта *воипостасность*, как позднее было истолковано в византийском богословии, указывает на особое состояние человечества Христа в сравнении с человечеством «обычных» людей — ψилоί ἄνθρωποι. Это человечество Логоса. Однако по своим качествам оно «единосушно» нашему человечеству. Но Христос не *просто человек*, хотя и κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα [по Своему человечеству] Он ὁμοούσιος ἡμῖν [единосушен нам]. «Состояние» Его человечества тем не менее отличается от нашего: χωρὶς ἁμαρτίας [без греха]. В этом заключается важнейшее сотериологическое значение: Христос был неподвержен неминуемой смерти, и, следовательно, Его смерть была добровольной, или свободной, жертвой. Было бы неуместно далее развивать эту мысль, однако не лишним будет сказать несколько слов о христологическом значении нашего понимания греха в отношении к человеческой «природе». Опять-таки можно выделить два основных представления о человеке, которые я обычно называю *антропологическим максимализмом* и *антропологическим минимализмом*. Ярким примером первого является Пелагий, второго — Августин. Высокая антропологическая концепция неизбежно ведет к *сниженной христологии*: человеку необходим лишь образец совершенства, пример для подражания. Именно в этом направлении пошел Несторий. С другой стороны, пессимистическая антропология нуждается в «максималистской» христологии. В данном случае человеку необходим, по слову св. Григория Богослова, Спаситель — «Воплотившийся Бог».

В настоящий момент мне придется предложить решение, которое я выдвинул несколько лет назад в работе, опубликованной только на русском языке. Следует выделять симметричное и асимметричное диофизитство. *Симметричное*, соответствующее формуле «истинный Бог и истинный человек», признает, что онтологически в одной ипостаси Христа равным образом присутствует и божество, и человечество, но в дальнейшем допускает наличие онтологического отождествления человечества Христа с человечеством в целом. Это может привести к квазинесторианскому различению или даже разделению двух лиц. Сможете ли вы сказать, что Христос состоял из двух ипостасей? Это может привести к максималистской идее о человеке, которая выльется в максималистскую концепцию Воплощения.

Халкидонский собор, безусловно, придерживался *асимметричного* диофизитства. Человечество Христа присуще тому человечеству, которое Божественный Логос воспринял полностью и ἀτρέπτως. Тем не менее есть определенное различие между человечеством в целом и человечеством Христа как Божественного Логоса, поскольку его человечество безгрешно и нетленно. Можно сказать, что Христос был

свободен от неизбежной смерти. Сторонники Августиновой позиции, похоже, не уделяли особого внимания этому отличию, и монофизиты отважились так же последовательно рассматривать это различие, скатившись до концепции абсолютного онтологического единосущия, отрицающего наличие во Христе всех свойств, присущих человечеству в целом.

Архиепископ Тиран. В отношении нашего общего греческого наследия и богословской основы я целиком согласен с о. Георгием. Я не в силах терпеть, когда кто-нибудь обвиняет нехалкидонитов в непонимании греческого языка и терминологии. Кроме того, раскол в связи с Халкидонским собором произошел в первую очередь среди самих греков, и негреческие части Церкви примкнули к той или другой стороне. В рассматриваемый период армянские богословы, равно как и сами греки, говорили и писали на греческом языке, да так, что некоторых армянских писателей VI в. невозможно понять без обращения к греческой грамматике и лексике.

Что касается упоминаний о. Георгия о новозаветной терминологии, то, на мой взгляд, следует иметь в виду, что в Священном Писании не могло быть богословских определений, способных помочь нам в этом вопросе. Писание рассматривает реальные ситуации и факты, и наши понятия могут лишь объяснить выраженную в нем истину.

Наконец, я не уверен, что святоотеческая антропология в достаточной мере занималась проблемой человеческой природы. Мне кажется, что некоторые недоразумения, возникшие в процессе христологических споров, были обусловлены этим фактом. Когда отцы говорят о человеческой природе Христа, они, кажется, не вполне отчетливо представляют себе природу самого человека.

В. Ч. Самуэль. Надо признать, что в халкидонской традиции сохранился некоторый теопасхистский акцент, как показал о. Георгий Флоровский. Тем не менее следует помнить, что в этом вопросе нехалкидониты были первыми. В конце V в., когда при Петре Антиохийском (Гнафее) в текст Трисвятого были включены слова «распныйся за ны», халкидониты выступили против. В столице эта фраза была введена при императоре Анастасии Тимофеем Константинопольским и вновь встретила сопротивление со стороны халкидонитов. Только впоследствии, подчеркивая, что «Один от Троицы пострадал», халкидониты стали говорить о Боге

νεκρούμενος [принявшем смерть].

Если говорить коротко, вот в чем состоит акцент нехалкидонитов применительно к антропологии и сотериологии. Человек есть существо, которое Бог сотворил из ничего. Но вследствие неповиновения он стал падшим существом. Тогда Бог Сын воплотился, чтобы восстановить человека, ипостасно соединив с Собой человечество во всей полноте. Это соединение — тайна, которую человеческий язык не в состоянии описать. Но мы верим, что человечество, которое Бог Сын таким образом с Собой соединил, не претерпело умаления.

Иоанн Мейендорф. Очевидно, что трудность заключается лишь в толковании φύσις и ὑπόστασις. Со своей стороны, я бы добавил, что главная задача Халкидонского собора состояла в том, чтобы разграничить эти два понятия. После Халкидона «ипостась» использовалась для обозначения конкретной реальности и бытия личности. Это понятие позволило взглянуть на Христа как на сложную (σύνθετος) природу в *одной* ипостаси. Эта терминология дает Церкви способ выражения как двойственности, так и конкретного единства Христа. Однако, поскольку любая терминология всегда условна, Православная Церковь также не исключает возможность использования старой, дохалкидонской терминологии при условии, что она передает тот же смысл. Ни Томос Льва, ни «Двенадцать анафематизмов» св. Кирилла, ни сам Халкидонский орос не являются обособленными документами: каждый из них должен рассматриваться в свете церковного Предания в целом.

Chalcedonians and Monophysites after Chalcedon

Доклад, прочитанный на Первом неофициальном совещании между богословами Православной Церкви и Восточных Православных Церквей 11–15 августа 1964 г. в г. Орхусе, Дания, и последовавшая за ним дискуссия (12 августа, утренняя сессия).

Опубл. в: GOTR. 1964/1965. Vol. 10. № 2: Unofficial Consultation between Theologians of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches, August 11–15, 1964. Papers and Minutes / ed. J. S. Romanides, P. Verghese, N. A. Nissiotis. P. 16–30. Дискуссия (Concerning the Paper of Father Meyendorff): Ibid. P. 12–13; 30–36.

Впервые на рус. яз. текст доклада (без дискуссии): Халкидониты и монофизиты после Халкидона // ВЭ. 1965. № 52. С. 223–236.

Другой рус. пер. доклада и дискуссии: Халкидониты и монофизиты после Халкидонского собора // Свидетель Истины. С. 32–45, 53.

Публикуется по этому изданию с некоторыми поправками.

© Пер. А. В. Левитского.

ЮСТИНИАН, ИМПЕРИЯ И ЦЕРКОВЬ

Эпоха императора Юстиниана уже давно интересовала и продолжает интересовать историков. Понять личность Юстиниана, его успехи и неудачи оказалось настолько важно для истории поздней Античности и Византии, что появилось множество как аналитических, так и обобщающих исследований, посвященных этой теме.

Особую значимость представляют вопросы, вызванные отношениями между Юстинианом и различными группами восточных христиан, вопросы, затрагивающие политические, социальные и религиозные аспекты. Как Юстиниан относился к религии, к отдельным религиозным объединениям, к Церкви и христологической проблеме, которая привела в V–VI вв. к первому крупному и продолжительному расколу в христианстве? Следует рассмотреть два важнейших аспекта эпохи правления Юстиниана:

1. Роль императора в решении религиозных проблем империи, которая вновь простиралась от Месопотамии до Испании.
2. Богословские разногласия между официальным халкидонским исповеданием и монофизитами в VI столетии.

1

Вступив на имперский престол в 527 г. в возрасте 45 лет, будучи уже зрелым человеком и имея довольно большой опыт в управлении государством в качестве главного советника собственного дяди и предшественника Юстина, Юстиниан продолжил реализацию гигантской программы реконквисты и реставрации. Впечатляющие успехи в отвоевании Африки, Италии и Испании свидетельствуют не только о военной мощи и политическом мастерстве его правительства, но и подтверждают высочайший авторитет имперской идеи самой по себе как в глазах населения покоренных территорий, так и варваров–завоевателей. На протяжении всего своего правления Юстиниан постоянно заботился о сохранении этого авторитета. Он был убежден, что могущество империи зависит не только от военных успехов, но и от непрерывной борьбы с силами внутренней дезинтеграции. Пока его войска сражались на западе, севере и востоке, он целиком посвятил себя строительству юридического, административного и экономического фундамента, посредством которого надеялся обеспечить стабильность империи, навсегда объединившей всю христианскую *ойкумену*.

Его религиозная политика очевидно преследовала ту же цель. С одной стороны, она была направлена на окончательную ликвидацию сектантских группировок — язычников, самаритян, христиан–еретиков, которые были довольно немногочисленными, чтобы справиться с ними обычными административными мерами; с другой — на жесткое ограничение гражданских прав тех, кого просто уничтожить было либо невозможно, либо нежелательно. В последней категории оказались евреи, но гораздо более серьезную проблему представляли монофизиты.

Профессор Ф. Дворник в своей статье «Императоры, папы и Вселенские соборы»^[529] великолепно показал, какую политическую значимость приобрели церковные соборы в постконстантиновскую эпоху. От соборов, созываемых и контролируемых императором, ожидали таких вероопределений, которые могли бы иметь силу имперского закона. Однако можно с уверенностью сказать, что одним из главных разочарований Константина и его преемников была законодательная неэффективность системы. Закон, изданный компетентным лицом в надлежащей форме, не мог подвергаться сомнению законопослушными

римскими гражданами. И все же с момента зарождения христианской империи все без исключения церковные соборы сталкивались с более–менее стойкой оппозицией: Никейский собор оспаривался подавляющим большинством христиан Востока, Константинопольский собор оспаривали Александрия и Рим, Эфесский — Антиохия (не говоря о многочисленных арианских соборах, неприятие которых со стороны православных считалось уже во времена Юстиниана героическим исповеданием истинной веры). И хотя крупнейшие христианские центры в конце концов признали Никейский, Константинопольский и Эфесский соборы, признание это никогда не было безоговорочным. На Востоке Никейский собор приняли только тогда, когда отцы–Каппадокийцы сделали необходимые пояснения к термину *ὁμοούσιον* [единосущие], в котором Запад еще долго усматривал тритеизм. Тем временем на Западе молча приняли только Константинопольский собор (381), не утвердив, однако, ни доктрину «трех ипостасей», ни знаменитое 3–е правило, дававшее Константинопольской церкви «равные привилегии» с Римской. Антиохия в конце концов признала Эфесский собор только после подписания «формулы единения» в 433 г.

Несомненно, что императоры второй половины V в. — особенно Зинон и Анастасий — помнили об этих прецедентах, оказавшись перед лицом сильнейшей оппозиции со стороны огромного числа восточных христиан в отношении Халкидонского определения. Вот почему они, друг за другом, предпочитали самостоятельно решать насущные церковные проблемы и, не прибегая к соборному обсуждению, издавали догматические декреты. Наиболее важным из таких декретов был «Энотикон» императора Зинона (482), сохранявший законную силу до 518 г., когда он был официально отменен Юстином I, возможно, по совету и, безусловно, с согласия его племянника Юстиниана. Эти в целом неудачные имперские попытки были направлены на успокоение Восточной церкви, расколотой на две части — сторонников и противников Халкидонского собора. Строгая прохалкидонская политика Маркиана и Льва, явившаяся логическим продолжением собора, подтверждала, что только лишь силой не удастся сохранить последователей Халкидона на важнейших епископских кафедрах Востока — Александрийской и Иерусалимской. Однако и противоположная политика — поддержка монофизитов — также не принесла результатов: с «Энкликеном» Василиска (475), отвергавшим Халкидон, успешно боролся Акакий Константинопольский. И сам «Энотикон», образец доктринального компромисса, несмотря на короткий первоначальный успех в восстановлении единства между Константинополем и Египтом, вскоре оказался непригодным. С одной стороны, будучи неопределенным по существу, «Энотикон» не смог предотвратить продолжение давнего противостояния диофизитов и монофизитов на Востоке; с другой стороны, его признание империей привело к непримиримой оппозиции со стороны христианского Запада, возглавляемого римским епископом.

Таким образом, на протяжении второй половины V в., когда уже никто не намеревался отрицать признанный авторитет императора в религиозных вопросах как принцип, тем не менее стойкое меньшинство каждой богословской партии при возможности готово было воспротивиться его воле, если она противоречила их основным убеждениям. Как Маркиану и Льву не удалось навязать свою волю Тимофею Александрийскому (Элуру) и египетской церкви, так и Анастасий не смог заставить столичных патриархов подтвердить его монофизитское толкование «Энотикона». Однако и монофизиты, и халкидониты были рады заручиться поддержкой императора в борьбе друг с другом, когда предоставлялась такая возможность.

Итак, в 518 г., когда Юстиниан, обладая огромным имперским честолюбием, под патронажем своего дяди Юстина I взял бразды правления в свои руки, ему пришлось столкнуться с довольно парадоксальной ситуацией: в результате политики Анастасия два главных церковных центра — Александрия и Антиохия — находились целиком под контролем монофизитов и весьма умелым руководством лучшего богослова постхалкидонского Востока Севира Антиохийского. Только Константинополь и Палестина оставались на Востоке надежными очагами халкидонского православия. Однако церковь «нового Рима» не получила

ожидаемой поддержки от папы «ветхого Рима», потому что константинопольские епископы, хотя и оставались верными Халкидону и даже пострадали за веру при Анастасии, продолжали поминать в диптихах имя Акакия — создателя объединительной политики Зинона. Отвергаемые как «халкидониты», по всей видимости, большинством восточных христиан, столичные епископы, которые должны были играть ведущую роль в политике объединения империи, отвергались также и Римом за недостаточную верность Халкидону. Имперская церковь, разделенная на три большие части: Рим, халкидонитский Восток и монофизитов — очевидно, не могла сыграть роль объединителя христианской *ойкумены*. Таким образом, Юстиниан столкнулся с явно неосуществимой задачей воссоединения Рима, Константинополя и монофизитов.

Чтобы достичь этой цели, император использовал различные тактические приемы, начиная от прямого давления и кончая свободным богословским диспутом с противоборствующими сторонами. Он ни на секунду не сомневался, что постановления Халкидонского собора должны считаться неизменным выражением христианской веры: в 131-й новелле, изданной в 545 г., он объявил правила Никейского, Константинопольского, Эфесского и Халкидонского соборов имперскими «законами», а их догматические определения — «священным писанием». Для Юстиниана преданность Халкидону была не только вопросом богословских убеждений, но и крайней политической целесообразностью. При Юстине, когда Юстиниан уже отвечал за церковную политику, и в первые годы самостоятельного правления, которые совпали с отвоеванием Африки и Италии, первоочередной задачей, безусловно, было примирение с Римской церковью. Несомненно, что в его представлении престиж «ветхого Рима» и, следовательно, его епископов был чрезвычайно велик; но этот престиж также являлся важнейшим аспектом его политических планов на Западе: пока императоры и римские епископы не начнут действовать в согласии, до тех пор империи просто не удастся восстановить контроль над бывшими западными территориями.

В ряде случаев, особенно в письмах, адресованных папе, Юстиниан упоминал об «апостольстве» Рима. Например, в послании к Иоанну II в 533 г. император воздает почести «апостольской кафедре» и папе как «своему отцу» и «спешит сообщить ему о положении церквей»^[530]. Еще никогда в истории христианской Церкви римский епископ не мог заставить Константинопольскую церковь изъять из диптихов имена двух императоров — Зинона и Анастасия — и пяти последовательно сменявших друг друга византийских патриархов. Однако именно это произошло в 519 г., когда римские легаты и *вышедший* им навстречу за десять миль от столицы Юстиниан восстановили общение между «двумя Римами» на основе строгого соблюдения постановлений Халкидонского собора, которое, по мнению пап, было нарушено «Энотиконом» Зинона.

Однако до конца понять отношение Юстиниана к церкви «ветхого Рима», которое также будет иметь значение для всей его политики на Востоке, можно только на общем фоне его взглядов на христианскую *ойкумену*. И мне ничего не остается, как процитировать знаменитое вступление к эдикту Юстиниана, известному также как 6-я новелла, изданному 17 апреля 535 г. на имя свт. Епифания Константинопольского:

Чтобы осознать всю значимость этих слов, необходимо помнить, что они — лишь вступление к длинному перечню церковных постановлений, где Юстиниан объясняет, что, по его мнению, означает «дар священства». Истинная цель 6-й новеллы — оформить законодательно такие вопросы, как семейное положение духовенства, церковные владения, местопребывание епископа, выбор и обучение духовенства, препятствия к рукоположению и правовой статус клириков. Эти юридические нормы, составляющие ядро 6-й новеллы, необходимы для понимания сути предисловия. Император, безусловно, включает в свои полномочия «человеческие дела», куда входят все правовые аспекты церковного устройства, тогда как компетенция священства, согласно преамбуле, распространяется на «божественные дела», которые состоят исключительно в «служении Богу», т. е. в молитве и совершении таинств.

«Симфония», упоминаемая в тексте, это не согласие между двумя силами или двумя различными социальными структурами — церковью и государством; скорее всего, таким образом демонстрируется внутренняя сплоченность всего человеческого общества, земное благополучие которого зависит только от императора. Для церкви, как общества *sui generis*, нет места в *юридическом* мышлении Юстиниана. Империя и церковь представляют собой единый организм, которым добросовестно управляют две неразделенные богоустановленные иерархии[532]; теоретически двойственность сохраняется между *imperium* [царство] и *sacerdotium* [священство], но, так как роль священства состоит в исполнении *божественных дел*, она почти не имеет *законодательного* выражения. По мысли Юстиниана, цельность *земного* государства обуславливается законами, издавать которые — привилегия императора. Церковные предания и соборные постановления *приобрели силу закона* посредством имперских декретов, но сами по себе они не являются законом.

Именно таким образом следует понимать отношение Юстиниана к римскому епископу. Он знает о существовании «Петровой», или «апостольской», теории происхождения римского примата и не испытывает никаких неудобств, говоря о ней, потому что, по его мнению, только имперская власть может придать ей силу закона в отношении «дел человеческих». И поскольку авторитет римского епископа был необходим для осуществления его политических планов, в 519 г. Юстиниан был готов пожертвовать репутацией Константинопольского патриарха, чтобы получить поддержку папы. Первенство было признано за находившимися в зоне его пристального внимания римскими папами Иоанном I и Агапитом, которые посещали Константинополь в довольно унижительном качестве послов остготских королей—ариан Теодориха и Теодахада в 525 и 536 гг., соответственно. В обоих случаях политическая миссия, с которой их отправили готы, провалилась, но особое значение придавалось религиозному руководству, словно Римская церковь готовилась к той роли, которую ей предстояло играть в православной империи после победы в Италии. Между тем несколько лет спустя, когда папа прочно закрепился в имперской системе, Юстиниан совершенно без колебаний заставил несчастного Вигилия подчиниться политике, направленной на объединение восточного христианства. И действительно, в эдикте 545 г. (131-я новелла) он официально вводит в законодательство империи *политический* принцип первенства между главными кафедрами в противовес «апостольскому» принципу, на котором, особенно со времен свт. Льва Великого, настаивали папы. Этот указ подтвердил 3-е правило Константинопольского и 28-е правило Халкидонского собора, отдав столичному патриархату второе место после «ветхого Рима»[533]. Данный принцип, очевидно, подразумевал политико—религиозную идеологию, выраженную в 6-й новелле: единый император и пять патриархов управляют единым христианским обществом. Именно с этими патриархами Юстиниан будет пытаться решать религиозные проблемы в своем царстве. Так, непосредственно им был адресован эдикт 543 г. против Оригена[534], и скоро в византийских источниках они будут считаться «пятью органами чувств» организма империи.

Этих и многих других фактов вполне достаточно, чтобы византийскую теорию отношений между церковью и государством — или скорее *отсутствия* таких отношений с тех пор, как церковь и государство оказались включены одно в другое, — обозначить термином «цезарепапизм».

Однако, говоря о византийском «цезарепапизме», мало кому удастся избежать отождествления исторической ситуации V—VI вв. с понятием «папства» — явления, которое окончательно оформилось на латинском Западе только в XI в. Под термином «папство» подразумевается общепризнанное существование неограниченной религиозной власти, наделенной законным правом определять учение о вере и нравственности. Теперь (особенно на Востоке) самодержавию римских императоров, которому Юстиниан на основании закона придал отчетливую и универсальную форму и которое развивалось в соответствии с раннеэллинистической традицией сакрализации политической власти, постоянно будут противостоять широкие массы христианского духовенства и мирян, не желающих соглашаться с тем, что

вопросы христианской веры должен решать один человек, обладающий непререкаемым авторитетом. По словам Т. М. Паркера, богословские споры на Востоке «всегда были безнадежно запутаны смешением политики и религии и осложнялись еще и тем, что миряне участвовали в них наравне с духовенством, что редко, если вообще когда-либо встречается на Западе»[\[535\]](#).

Естественно, что любое государство, особенно Римская империя — и особенно в эпоху Юстиниана, стремится контролировать, насколько возможно, все сферы человеческой жизни и устанавливать порядок, определяемый законом. Представляя себе церковь и империю как единую структуру, Юстиниан не смог избежать того, что для него казалось очевидным, т. е. распространить компетенцию закона на область религии. Поэтому «цезарепапизм» оказался *встроен в юридическую* схему, которая определяла законодательную и политическую деятельность императора. Однако эта схема не учитывала одно обстоятельство, в особенности характерное для Востока: христианство по самой своей сути не было религией юридической власти. Даже когда большинство епископата стремилось исполнять имперские постановления, могло возникнуть «пассивное сопротивление, хотя и менее отчетливо выраженное, чем настойчивость Запада в отстаивании прав церковной власти, оно тем не менее было сокрушительно для проявлений эрастианства»[\[536\]](#)»[\[537\]](#). Благодаря этому сопротивлению Египет, несмотря на жесткое имперское давление, оставался по существу монофизитским, и Константинополь сохранял верность Халкидону в правление Анастасия. Монофизиты и диофизиты одинаково были убеждены в том, что никто не может обладать *абсолютной* властью в решении вопросов вероучения. Я не намерен сейчас определять, что обуславливало их взгляды — истинная или ложная вера, социальные, экономические условия или политические факторы, — но исторические обстоятельства, кажется, неизбежно приводят к заключению, что во времена Юстиниана не существовало внешнего, обязательного и общепринятого критерия, который позволил бы разрешать доктринальные конфликты. На роль такого критерия, естественно, претендовал император, который по-разному и с различной степенью воздействия осуществлял свою власть; однако его самодержавие ограничивалось тем, что среди христиан не существовало никакого морального или богословского обязательства верить, что император может устанавливать христианские догматы.

Между правовой структурой империи, которой полновластно управлял император, и самой сущностью христианства существовала пропасть, которую не могли до конца заполнить документы, подобные 6-й новелле: практически юридические тексты давали императору абсолютную власть над церковным *руководством* и церковными институтами, но не над содержанием веры. Назначая подходящих людей на соответствующие церковные посты, император, конечно, мог влиять на вероучительные определения, но сами определения, даже будучи включенными в свод законов, не рассматривались в качестве *источников* новых религиозных воззрений, но как действительные или недействительные, необходимые или излишние выражения веры, которая в принципе должна была оставаться неизменной со времен апостольских и просто передаваться последующим поколениям. В Византии существовала и всегда будет существовать *пропасть* между римским правом и христианством[\[538\]](#).

Наличие такой пропасти лучше всего иллюстрирует разница, с которой юридические источники определяют роль императора в церковных делах, с одной стороны, и богословская литература, с другой. В то время как в документах, подобных 6-й новелле, в официальных судебных постановлениях или даже в протоколах Вселенских соборов, созывавшихся по инициативе императора и проходивших в соответствии с законодательными процедурами, подчеркивается власть государства в процессе разбирательства и принятия решения, богословы в своих сочинениях, независимо от принадлежности к какой-либо богословской партии, обсуждают *непосредственно вопросы вероучения*, почти не ссылаясь на императорский авторитет.

Безусловно, вмешательство империи в религиозные дела могло также иметь негативные последствия; небогословские, политические или националистические мотивы могли способствовать возникновению оппозиции по отношению к имперской Церкви со стороны отдельной географической области или группы сектантов. Однако А. Г. М. Джонс, мне кажется, убедительно показал, что «мы располагаем чрезвычайно скудными данными, чтобы говорить о каком-либо национализме в позднеримской империи».

К вышесказанному можно добавить, что каждая партия охотно использовала имперскую власть, если это могло помочь ей в борьбе с оппонентами. Таким образом, монофизитство вряд ли можно назвать просто антиимперским движением: его лидеры даже канонизировали Анастасия, а также Феодору в знак признательности за поддержку, которую они так счастливо получили от них.

Вот одно из наиболее ярких проявлений подлинной силы, в которой Юстиниану нельзя отказать: он сознавал, или, может быть, узнал о неизбежных ограничениях своей власти в области вероучения. Он, так же как и его предшественники, несомненно, во всей полноте использовал свои полномочия. Доказательством служат его вероучительные эдикты, жестокое обращение со строптивыми папами, патриархами, епископами и любыми другими противниками. Однако, в отличие от Зинона и Анастасия, Юстиниан на этом не остановился. Он реально пытался внести вклад в решение непосредственно догматических вопросов — не только при помощи своей власти или прибегая к репрессиям, но и толкая вперед самую христианскую богословскую мысль.

2

Великий собор, открывшийся в Халкидоне в 451 г., был крупнейшим христианским собранием из когда-либо проходивших до тех пор. В отличие от других соборов, его работа протекала более организованно и упорядоченно: предоставлялось пространство для обсуждений, для внимательного изучения документов. В результате появилась христологическая формула, всегда поражавшая продуманным и гармоничным соединением положительных элементов александрийского и антиохийского богословия.

Тем не менее именно это стройное Халкидонское определение вызвало первый крупный и продолжительный раскол в восточном христианстве, поскольку любая догматическая формула и вероопределение не только решает проблемы, но и создает новые. Вот два наиболее ярких примера:

1. В Никейском Символе веры говорилось, что Сын «единосущен» Отцу; на Халкидонском соборе, дабы подтвердить, что в Иисусе Христе действительно было две природы — божественная и человеческая — провозглашалось, что Он — «единосущен Отцу по божеству и *единосущен нам* по человечеству». Таким образом, косвенно осуждался Евтихий. Утверждая, что Сын и Отец имеют единую сущность, Никейский собор следовал важнейшему принципу библейского монотеизма: *Бог един*. Однако, когда в Халкидоне говорили, что Христос был «единосущен нам», не подразумевалось ли под этим, что существовал также *единый человек*? В дальнейшем, очевидно, потребовались разъяснения относительно того, каким образом Три едины по божественной природе, но не едины по человеческой.

2. Халкидонский собор сделал решительный шаг вперед, говоря о Христе, познаваемом в *двух природах* (ἐν δύο φύσεσιν), тогда как Диоскор Александрийский и монофизиты были готовы принять умеренную формулу свт. Кирилла *из двух природ* (ἐκ δύο φύσεων), которая фактически позволила бы им утверждать, что результатом соединения «двух природ» во Христе стала *одна природа* воплотившегося Бога—Слова. Позиция Халкидона, которая на самом деле разделяет монофизитов и православных, подразумевает, что божество и человечество, соединившись во Христе, не смешались друг с другом, но

сохранили свои важнейшие характеристики. Собор, однако, также с большой осторожностью отнесся к интуиции свт. Кирилла об *одном Христе*: в небольшом отрывке, который является ключевым местом вероопределения, восемь раз повторяется слово ο αὐτός («Тот же») для того, чтобы подтвердить, что *Один и Тот же* «был рожден от Отца прежде веков» и потом «родился от Марии Богородицы». Несмотря на это, Кирилл использовал именно слово «природа» (φύσις) для обозначения указанного *тождества* Христа, а когда хотел подчеркнуть конкретную реальность Его личности, заменял это слово другим термином — ὑπόστασις [ипостась][540]. Между тем в Антиохии единство Христа обозначалось словом πρόσωπον [лицо]: Феодор Мопсуэстийский и вслед за ним Несторий говорили о «лице единения», в котором или посредством которого божество и человечество сосуществовали в Иисусе Христе. Халкидонская формула произвела терминологическую революцию, отождествив πρόσωπον и ὑπόστασις: в ней заявлялось о двух природах Христа, которые, сохраняя свои свойства, встречаются в одном *лице*, или *ипостаси*. Такое отождествление, конечно, имело своей целью сохранить верность свт. Кириллу и при этом не вызвать возмущение у антиохийцев. Однако в формуле не уточняется, что обозначает одна *ипостась* Христа: предвечный Логос, одну из божественных *Ипостасей* — «Одного и Того же», рожденного от Отца «прежде всех век», — или антиохийское «лицо единения», т. е. только исторического Иисуса?

На протяжении почти целого столетия монофизитские богословы пользовались этой двусмысленностью Халкидонской формулы. Своим огромным успехом монофизиты обязаны также удивительному отсутствию среди халкидонитов крупных богословов. В правление Льва I, Зинона, Анастасия и Юстина I лидерам монофизитов Филоксену Маббугскому и Севиру Антиохийскому по богословскому таланту не было равных из числа халкидонской партии.

Итак, в начале своего правления Юстиниан столкнулся с множеством различных толкований Халкидонского определения. Мне кажется, что для систематизации эти толкования можно свести к следующим четырем:

1. «Строгие диофизиты» (я предпочитаю этот термин, которым пользовались Шарль Мёлер[541] и другие, для обозначения «строгих халкидонитов», поскольку он содержит определенные следствия) считали, что Халкидонский собор утвердил антиохийскую христологию. Первым и наиболее ярким представителем этой школы был Феодорит Киррский — бывший друг Нестория и главный противник монофизитства до Халкидона и на самом соборе. Собор снял осуждение, которое наложил на него Диоскор в ходе Эфесского собора 449 г.; в течение последующих почти пятнадцати лет Феодорит продолжал творить, и его популярность только возрастала. На Халкидонском соборе его насильно заставили анафематствовать Нестория, однако официально он не отказался ни от богословской критики в адрес Кирилла Александрийского, ни от использования исключительно антиохийской христологии с полемическими антикирилловскими оттенками. Лучшее всего неизменность его христологической позиции иллюстрирует отношение Феодорита к т. н. «теопасхистской» формуле, т. е. к выражениям, в которых высказывалось или подразумевалось, что Логос, «став плотью», действительно *умер* на кресте — например, что *субъектом* смерти Христа был Сам Бог–Слово.

Тем не менее «теопасхизм» на самом деле был позицией свт. Кирилла, которую, как ни странно, он вывел из Никейского Символа веры, где слова «страдавшая» и «распятого при Понтийском Пилате» прилагаются к Сыну Божьему. В результате в 12-м анафематизме против Нестория Кирилл заявляет:

Феодорит отрицательно относился к точке зрения свт. Кирилла до и после Эфесского собора; свою позицию он не изменил ни накануне, ни по окончании Халкидонского собора: в своем опровержении «Двенадцати анафематизмов» и, кроме того, в кратком богословском обзоре под названием «Haereticarum fabularum compendium» [«Собрание еретических басен»], опубликованном около 453 г., он по-прежнему жестко отвергает «теопасхизм». Важную роль во взглядах Феодорита играет аргумент, основанный на

платоновской концепции человека: бессмертная душа находится в плену смертного тела. Воскресение, утверждает он, было воскресением плоти Христа, а не Его души или божества, поскольку может ли быть душа бессмертной, а божество — нет? Смерть Иисуса Христа была разделением души и тела, Его воскресение стало их воссоединением посредством божественной силы, которая оставалась соединенной с ними^[543]. Согласно Феодориту, безусловно, нецелесообразно говорить о «смерти Бога». Поддерживая контакты с несторианами в Персии, он объяснял им свое понимание Халкидона: собор, писал он, использовал концепцию одной ипостаси во Христе в том смысле, в каком Феодор Мопсуэстийский использовал *πρόσωπον*, и само определение есть не что иное, как подтверждение старой христологии антиохийской школы^[544].

Вслед за Феодоритом Киррским со времени Халкидонского собора до правления Юстиниана можно проследить непрерывную линию «строгих диофизитов». Она включает в себя нескольких Константинопольских патриархов, в особенности свт. Геннадия (458–471) и свт. Македония (496–511), и отчетливо видна в полемике против интерполяции в текст Трисвятого. Когда Антиохийский патриарх Петр Гнафей прибавил к знаменитому гимну, исполнявшемуся в Халкидоне, «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный, помилуй нас» — слова «Распныйся за ны», это вызвало бурное негодование со стороны халкидонитов. Наличие такой формы халкидонской христологии, которую мы именуем «строгим диофизитской», во многом дало основания монофизитам утверждать, что Халкидонский собор на самом деле был несторианским.

2. Монофизиты своим абсолютным неприятием собора давали понять, что он полностью изменил богословию Кирилла Александрийского. «Строгие диофизиты», вроде Феодорита и Геннадия, с одной стороны, и такой лидер монофизитов, как Севир Антиохийский, чьи взгляды, как великолепно заметил Жозеф Лебон в своем классическом исследовании^[545], были по существу аналогичны взглядам свт. Кирилла, — с другой, просто продолжали дискуссию, начатую Кириллом и Несторием, словно и не было Халкидонского собора.

Рационалистический анализ Воплощения, который мы находим у Феодорита и на котором, в частности, основывалась диофизитская оппозиция «теопасхизму», был мало знаком монофизитским богословам. Они исходили из личного тождества предвечного Логоса и Логоса, воплотившегося от Девы и распятого на кресте. Некоторые халкидониты утверждали, что это тождество было подтверждено Халкидонским собором. Тогда почему, — спрашивали монофизиты, — вы не согласны с нами в том, что «Бог–Слово пострадал во плоти»? Если «одна ипостась», о которой говорится в определении, есть ипостась Логоса, то *кто, кроме* Логоса, мог умереть на кресте? Поскольку смерть может быть приложима только к личности, а не к природе, умереть может только кто-нибудь, а не что-нибудь. Кроме того, если Халкидон не отрекается от Кирилла, тогда почему на соборе были реабилитированы его противники, например Феодорит, и почему официальная имперская халкидонская церковь не препятствовала защитникам собора прямо отрицать самый важный 12-й анафематизм Кирилла против Нестория, в котором провозглашалось, что «Слово пострадало плотью»?

Таким образом, в глазах монофизитов позиция халкидонской партии была по крайней мере двусмысленной, и вследствие этой двусмысленности они полагали, что собор, несмотря на видимость служения Кириллу, фактически реабилитировал Нестория. В их собственной христологической традиции, основанной на творениях свт. Афанасия и свт. Кирилла и, к сожалению, на сочинениях Аполлинария Лаодикийского, приписывавшихся Афанасию, преобладало стремление сохранить непрерывное отождествление Логоса до, в процессе и после Воплощения. Формула Кирилла — «единая природа Бога–Слова воплощенная» — стала их лозунгом, и в глазах народа она выглядела куда убедительней, чем рациональные стремления халкидонской христологии сохранить во Христе активное действие целостной

человеческой природы.

Вскоре Юстиниан и его советники по богословским вопросам поняли, что реакция на монофизитскую критику будет не только отрицательной и безусловной. Они начали с прискорбием осознать, что сама по себе Халкидонская формула не является окончательным решением рассматриваемого христологического вопроса: ее значение зависит от интерпретации. Пришлось прибегнуть к содержательному объяснению вероопределения, и первым было предложено оригенистское решение проблемы, в результате чего Юстиниан получил третий возможный вариант толкования Халкидона.

3. По поводу оригенизма я просто замечу, что после публикации подлинных сочинений Евагрия Понтийского^[546] можно утверждать, что Юстиниан, осуждая Оригена и оригенизм (сначала своим эдиктом, а затем на Соборе 553 г.), боролся с реальными противниками. Более того, интересно, что между проблемой оригенизма и христологическим вопросом, вероятно, существовала некая связь^[547]. Возможно даже, что участие оригенистов в полемике вокруг Халкидона способствовало возникновению широко известных беспорядков, которые учинили монахи–оригенисты палестинского монастыря прп. Саввы, и привлекло общественное и политическое внимание к учению Евагрия. Решение христологической проблемы, предложенное оригенистами, главным представителем которых был Леонтий Византийский, основывалось не на общепринятой концепции «природ», а на суждении Евагрия, что Христос был не Вторым Лицом Троицы, а умом (*vous*), по сути отождествленным с Логосом. Я коснулся проблемы оригенизма только для того, чтобы подчеркнуть, что оригенистская христология, интеллектуально весьма привлекательная, совсем не подходила на роль критерия православия, и Юстиниану с его советниками пришлось внимательно осмотреться, чтобы найти способ сформулировать приемлемое для всех единое вероучительное определение.

4. По этой причине появилась *четвертая* интерпретация Халкидона, которая восторжествует в имперской Церкви в VI столетии; начиная с Жозефа Лебона, эту трактовку называют «неохалкидонской». Суть ее заключалась в отрицании несовместимости свт. Кирилла и Халкидона и последовательном истолковании одного через другое. Согласно «неохалкидонитам» понятие «одна ипостась», употреблявшееся Халкидонским собором, обозначает не «лицо единения» Феодора Мопсуэстийского и Нестория, а то, что Кирилл подразумевал под «единой природой». Следовательно, кирилловская терминология, включая выражение «единая природа Бога–Слова воплощенная», должна сохранить свое значение даже после Халкидона в антинесторианском контексте, тогда как Халкидонская формула о «двух природах» была необходима для противодействия евтихианству. Другими словами, ни одна из существующих терминологических систем не может вполне адекватно выразить тайну Боговоплощения, но догматические позиции свт. Кирилла и Халкидонского собора, не исключая друг друга, не допускают ошибочного толкования этого центрального вопроса христианской веры.

Эту *апофатическую* суть неохалкидонской позиции, предполагающей неизбежное интеллектуальное смирение со стороны ее последователей, следует иметь в виду, если мы хотим по достоинству оценить достижения Юстиниана.

Однако в течение последних десятилетий неохалкидонизм не пользовался особой популярностью среди историков. Его считали просто навязанной государством искусственной схемой, созданной для того, чтобы угодить монофизитам и предать истинную халкидонскую христологию. Критика неохалкидонизма возникла отчасти благодаря широко распространенному стремлению реабилитировать великого Феодора Мопсуэстийского, учителя Нестория, и самого Нестория. Рассмотрение этого вопроса, конечно, останется за рамками данной работы. Тем не менее мне хотелось бы сделать чисто историческое предположение, что интерпретация Халкидона неохалкидонитами, вероятно, не вызвала никакого противодействия со стороны самих отцов собора. Такое впечатление сложилось у меня в процессе изучения соборных деяний.

Подавляющее большинство на соборе 451 г. составляли последователи свт. Кирилла. Собор почти утвердил его формулу «из двух природ», с которой согласился бы Диоскор Александрийский. После того, как на втором заседании знаменитый Томос св. папы Льва, адресованный им свт. Флавиану Константинопольскому[548], начал всерьез претендовать на место окончательной формулы, на соборе было объявлено, что он согласуется с «верой Льва и Кирилла». Когда же представители Иллирика и Палестины вновь заявили протест, Томос был передан на пять дней в специальную комиссию, которая подтвердила, что он совпадает с учением «Двенадцати анафематизмов» Кирилла против Нестория[549].

Поэтому можно сказать, что стремление рассматривать свт. Кирилла и Халкидон как единый, непрерывный и последовательный процесс развития христологических концепций не было в эпоху Юстиниана новым явлением: это стремление появилось еще во время дискуссий на Халкидонском соборе. Во всяком случае неохалкидониты VI в. по-другому и не объяснили бы свою позицию и не согласились бы, что приставка «нео-» подразумевает существенные изменения, внесенные ими в халкидонское учение.

Мощь движения монофизитов, его привлекательность для народных масс по всему Востоку, заслуженный авторитет таких богословов, как Филоксен и Севир, а также чрезвычайная слабость апологетов Халкидона, которые фактически покорились монофизитской монополии на Кириллово православие — в такой богословской ситуации находился христианский Восток, когда к власти пришел Юстиниан.

Политика формального компромисса с монофизитами, которую проводили Зинон и Анастасий, провалилась не только по богословским причинам, но также вследствие упорного сопротивления со стороны Рима. Даже если бы Юстиниан захотел продолжить ее, он не смог бы этого сделать, поскольку отвоевание Италии, Африки и Испании навязало ему религиозную политику, приемлемую для христианского Запада. Именно по этой причине свою главную мечту о всемирной империи, объединенной политически и религиозно, так же как и свое личное понимание богословских проблем, ясно отражавшее суть вопросов, разделяющих халкидонитов и монофизитов, он положил в основу религиозной политики, которая привела к II Константинопольскому собору (553).

Первоочередной задачей было отвести монофизитские обвинения в том, что Халкидонский собор предал свт. Кирилла, и окончательно исключить возможность толкования Халкидонской формулы в «строгом диофизитском» или антиохийском ключе. Однако Юстиниан и его советники не стремились только к тому, чтобы успокоить монофизитов. Им также было известно о внутренней слабости и противоречивости позиции «строгих диофизитов», которые, например, отвергая фразу *«Логос умер во плоти»*, противоречили учению об «общении свойств» или, по крайней мере, низводили его на уровень бессодержательного высказывания. Потому что если Логос по причине Своей божественной природы не мог умереть, то как же тогда Он мог родиться от Девы? И если не Он родился от Марии, то почему же Ее следует называть *Богородицей*? Позиция «строгих монофизитов» косвенно ставила под вопрос не только монофизитство, но и Эфесский собор. Таким образом, Юстиниан оказал невероятную поддержку тем, кто в лагере халкидонитов защищал «теопасхистскую» формулу: Иоанну Грамматику, опубликовавшему ок. 514–518 гг. «Апологию Халкидонского собора», Иоанну Максентию и «скифским монахам», а позднее — Леонтию Иерусалимскому. Так, выражение «Один от Святой Троицы пострадал плотию» превратилось в знамя политики и богословия, которое поддерживали также римские папы, поскольку оно содержалось в Томосе Льва[550]. Это выражение также вошло в имперское исповедание веры, предварявшее *Codex juris* [Свод законов].

Дело т. н. «Трех Глав» привело к большим проблемам с Западом. Мы уже видели, в какой сильный аргумент превратили монофизиты тот факт, что Халкидонский собор принял в общение двух друзей Нестория и критиков свт. Кирилла — Феодорита Киррского и Иву Эдесского — и что сочинения главного

представителя антиохийской христологии Феодора Мопсуэстийского пользовались большой популярностью в халкидонских кругах. Вопрос был не из легких, поскольку затрагивал *юридические* полномочия собора: можно ли осудить эти «Главы» и оставаться при этом верным собору? В большей степени именно по причинам юридическим, нежели богословским, Юстиниан столкнулся с противодействием со стороны Запада проекту осуждения.

Ему пришлось прибегнуть к весьма «крутым» мерам: Юстиниан низложил папу, возвел другого и неожиданно встретил сопротивление Вигилия — кандидата на папский престол, выдвинутого им самим и Феодорой, — которое продолжалось шесть лет. Наконец папа все-таки ратифицировал этот документ, но Запад еще долго продолжал хранить молчание и, возможно, так никогда и не оценил богословского значения решений 553 г. Тем не менее Пятый Вселенский собор формально не посягнул на авторитет Четвертого: сохранение Ивы и Феодорита в общении не оспаривалось, за исключением их сочинений против Кирилла. Объектом личного посмертного осуждения был только Феодор Мопсуэстийский^[551].

Кроме осуждения «Трех Глав», решениями собора официально подтверждаются важнейшие положения богословия свт. Кирилла Александрийского: единство существа Христа, тождество по ипостаси между историческим Христом и Предвечным Логосом — все это выражалось в «теопасхизме». Подтверждение вероучения Кирилла, очевидно, предполагало, по крайней мере, частичное признание его богословской терминологии. Таким образом, собор формально допускал возможность использования формул свт. Кирилла «из двух природ» («ἐκ δύο φύσεων») и «единая природа Бога–Слова воплощенная» («μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη») — при условии, что «эти выражения следует понимать так, как учили святые отцы [Халкидона]» (8-й анафематизм).

Данное решение имеет очень важное значение. В действительности собор освобождает богословие от самодостаточности терминов и формул и утверждает, что главное — их смысл. Такое отношение само по себе является отходом от обычной практики постконстантиновской имперской церкви. От монофизитов не требуют немедленного отказа от привычной им богословской терминологии, но лишь понимания и принятия халкидонского стремления *как такового* сохранить во Христе полноту подлинного действующего человеческого начала.

К несчастью для Юстиниана, Халкидонский собор стал в глазах монофизитов и особенно египтян *символом* и несторианства (в независимости от содержания данного термина), и кровавых репрессий, которым подвергались его противники. Некоторые из них пойдут на примирение только после того, как век спустя халкидониты сделают им действительно значительную уступку в монофелитском «Экфесисе» Ираклия (637) и «Типосе» Константа II (647/648).

Таким образом, мечта Юстиниана о всемирной империи, объединяющей Восток и Запад в «симфонию», основанную на единой вере, оказалась неосуществимой. Религиозные проблемы было *невозможно свести* к правовой структуре государства. В результате упорство, с которым Византия, а также — в несколько иных формах — средневековый Запад стремились к утопическому отождествлению церкви и государства, Царства Божьего и земного царства, догмата и закона, политического права и религиозной истины, только способствовало расколам в христианстве и усугубляло их.

И именно на фоне полного провала имперской идеи Юстиниана стали заметны его достижения. Перемещение акцента с внешней формы на содержание, которое мы отмечали в решениях собора 553 г., было по сути своей признанием со стороны императора того, что богословские вопросы нельзя решать с позиции государственного законодательства. Это содержание христианского богословия эпохи Юстиниана заслуживает — особенно в настоящее время — более высокой оценки, чем та, что обычно дается.

В наш век мы все больше отдаляемся от богословия, которое рассматривает человека и Бога как два различных философски определяемых объекта с несовместимыми характеристиками, такими как

подверженность страстям и бесстрастность, способность к изменению и неизменность, сложность и простота. Становится все очевиднее, что эти категории — по крайней мере, в тех случаях, когда они представляют абсолютную ценность, — относятся к области философии и потому исторически обусловлены рамками сознания, в котором они родились. Чтобы понять богословские достижения Юстиниановой эпохи, необходимо полностью довериться христологии свт. Кирилла и самого императора: божественная природа Богочеловека остается по своей сущности абсолютно трансцендентной и потому недоступной для философского определения, но Его божественное Лицо, или Ипостась, в той или иной степени перестает быть трансцендентным и целиком воспринимает человеческую природу, так что «смерть во плоти» становится ей внутренне присуща. Поэтому Сам Бог, ограничиваемый философскими понятиями, уже не пребывает «на небесах» в плену собственной трансцендентности; Он полностью разделяет состояние страдающего человечества и делает его страдание своим.

Императору Юстиниану, безусловно, не удалось успокоить христианский Восток и примирить его с Западом. Неисчислимыми будут социальные и политические последствия окончательного раскола на Востоке, когда подавляющее большинство негреко-язычных христиан отделится от имперской церкви. Но, однако, необходимо осознать, что жаркая богословская полемика во время правления Юстиниана с догматической точки зрения была наиболее плодотворной в истории христианства и может оказаться особенно — и весьма неожиданно — актуальной в свете современного образа мысли.

Emperor Justinian, the Empire and the Church

Доклад, представленный автором в мае 1967 г. на симпозиуме «Юстиниан и восточное христианство» в Дамбартон Оукс (Вашингтон).

Первая публикация: Justinian, the Empire and the Church // DOR № 22. 1968. Р. 45–60.

Переизд. в: Meyendorff J. Byzantine Legacy. Р. 43–66.

Впервые на рус. яз.: Империя и Церковь в эпоху Юстиниана // Свидетель Истины. С. 12–31. Пер. с англ. А. В. Левитского.

Другой рус. пер.: Император Юстиниан, империя и Церковь // Мейендорф И. Византийское наследие. С. 57–90. Пер. с англ. Ю. Вестеля, М. Козуба и др.

© Пер. А. В. Левитского.

ВИЗАНТИЯ КАК ЦЕНТР БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ НА ХРИСТИАНСКОМ ВОСТОКЕ

Основанный в IV в. на берегах Босфора как «новый Рим», призванный стать новой столицей христианской Римской империи, Константинополь (Византий) постепенно, но неотвратимо стал также главным интеллектуальным центром восточного христианства. Отсеченная в V в. от всей своей западной половины, империя просуществовала несколько сот лет, объединенная тремя элементами, которые принято считать основами «византийской» цивилизации: христианской верой, римской политической традицией и греческим языком. Использование греческого в качестве официального языка государства и главного средства выражения интеллектуальной деятельности не означало, однако, что христианская Византия была греческим национальным государством. Она сохранила свой многонациональный и мультикультурный характер вплоть до позднего Средневековья. Армяне, сирийцы, славяне, грузины и представители других этнических групп либо входили в византийскую общественную иерархию, либо, если тому благоприятствовали политические факторы, создавали независимые государства, которые тем не менее продолжали считать себя частью христианского мира с центром в Константинополе и частью канонической структуры Православной церкви. Константинополь определял традиции, образцы религиозной мысли и критерии богочитания и духовности для всего «Византийского содружества»^[552].

В V в. христианский Восток все еще был полицентричным: экзегетические и богословские традиции в Александрии, Антиохии и сироязычной Месопотамии отличались друг от друга. И все же острое противостояние, вызванное христологическими спорами и последующей монофизитской схизмой, к которой присоединилось большинство сирийцев и египтян, значительно ослабили древние интеллектуальные центры Ближнего Востока. Исламское завоевание VII в. наглухо изолировало их от Константинополя. Два Рима — «ветхий» на берегах Тибра и «новый» на Босфоре — оказались лицом к лицу в пределах имперского православия.

В эпоху императора Юстиниана (527–565), определившую весь дальнейший строй средневековой византийской цивилизации, богословие Константинопольской церкви сознательно пыталось достигнуть синтеза между противоборствующими традициями, уходящими в прошлое, и преодолеть их разноречивость. В самом Константинополе преобладало влияние, идущее из Антиохии. Великий Иоанн Златоуст (ок. 347–407; патриарх 398–404) и злосчастный Несторий († ок. 451; патриарх 428–431), родом антиохийцы, принесли в столицу сирийские экзегетические и богослужебные традиции, а также установили твердую христологическую традицию, которая в конечном счете стала известна как «халкидонская». Тем не менее в VI в. вследствие юнионистской (сегодня ее называли бы «экуменической») политики Юстиниана, нацеленной на умиротворение монофизитов, в качестве нормативной должна была выступать христология, ассоциировавшаяся с Александрией. Эти синкретические тенденции, очевидно, были результатом роли всеобщего объединителя, которую взяла на себя столица империи. Как и Рим на Западе, Константинополь не мог претендовать на «вселенский» авторитет, не стремясь при этом выступать судьей и миротворцем — задача, исключавшая солидаризацию с одним конкретным богословским течением. Весьма примечательно, что результатом такой политики стал не искусственный компромисс, а подлинный синтез^[553].

В столице империи располагались высшие учебные заведения: университет, открытый в 425 г. указом Феодосия II и просуществовавший с перерывами до позднего Средневековья, и патриаршая школа, готовившая высшее духовенство^[554]. Школы существовали и в других городах, центрами богословского образования были и некоторые монастыри, но по степени влияния — светского или церковного — они не

могли сравниться со средневековыми университетами на Западе, возникшими уже после XII в.

Императорский константинопольский университет способствовал сохранению — в узком и аристократическом кругу интеллектуалов — классической традиции греческой античности. Здесь преподавалась «древнегреческая грамматика и риторика», а выпускники «подготавливались для посвящения в *тайны* имперского управления и служения в высших эшелонах церковной иерархии», но «их культура оставалась непроницаемой для широкой публики, поскольку была выражена мертвым языком и предполагала приобщение к области скрытого знания»^[555]. За исключением свт. Фотия (ок. 820–895; патриарх 858–867, 877–886), чьи энциклопедические познания и активное участие в церковной политике оказали сильное влияние на религиозную мысль, в числе влиятельных богословов нельзя назвать никого из интеллектуалов, связанных с университетом. Подобно Михаилу Пселлу (1018–1078), они писали почти исключительно на темы философии и риторики. Когда же они отваживались сформулировать философский вывод в категориях богословия, они сталкивались с церковным осуждением^[556]. Таким образом,

Но если императорский университет не способствовал развитию богословия, быть может, эту задачу выполняла патриаршая школа Константинополя? По-видимому, тоже нет. Единственный период, когда активное участие «патриарших» учителей в богословских спорах подтверждается историческими свидетельствами, это XII в., но эти споры, хотя и велись на весьма изощренном богословском уровне, ограничивались исключительно борьбой со схоластикой и ересями^[558]. Богословская мысль творчески развивалась, как мы убедимся, в других местах.

Скучные сведения о связи между богословием и ученостью в Византии объясняют широкий разброс мнений историков относительно византийской христианской цивилизации. Историки эпохи Просвещения (Вольтер, Гиббон) презирали «средневековое варварство» Византии, признавая за ней лишь весьма скромные заслуги в деле сохранения рукописей древнегреческих авторов. В XIX в. возрождение интереса к истории Византии было вызвано теми же предпосылками: в Византии основой общего образования была греческая классическая литература, Византию даже признавали подлинным источником итальянского Возрождения, поскольку именно она передала Западу греческое наследие. Однако в последнее время куда более отчетливо осознается последовательно негативное отношение Византийской церкви к античному эллинизму. Но каким же в этом случае был реальный вклад христианской Византии в развитие богословской мысли? Была ли это действительно ультраконсервативная цивилизация, полностью обращенная в прошлое, реакционная, забывшая об античности и свысока смотрящая на католичество?

По словам современного историка, «не может быть сомнения в том, что за псевдоклассическим фасадом Византии скрывалась совершенно иная реальность»^[559]. Но какая реальность? Здесь не место отвечать на этот вопрос во всех его аспектах, но мы можем обсудить один из них, поговорив о природе византийского опыта христианской веры и тем самым — византийского богословия. Мы уже заметили, что это богословие не создавалось преимущественно в школах. В нем видели не научную дисциплину, преподавание которой требует академической методологии, но скорее систему истин, усваиваемых при чтении Писания (или на слух, за богослужением), в опыте соборной или личной молитвы, из проповедей или от учителя, авторитет которого был не столько интеллектуальным, сколько духовным. Таким же был общий подход к богословию и на Западе до победы схоластики. Блаженный Августин и не думал иначе. В каком-то смысле Византия сохранила связь между христианским откровением и светской мыслью, существовавшую в поздней Античности.

Я проиллюстрирую это византийское и, говоря шире, восточнохристианское понимание богословия тремя характерными чертами.

1. *На Востоке богословие всегда понималось как опыт или приобщение, но не как чисто умозрительное знание.* В самом деле, «восточное предание никогда не проводило резкого различия

между мистикой и богословием, между личным опытом познания Божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью»[560]. Уже отцы-Каппадокийцы, особенно свт. Григорий Назианзин (329–389), использовали термин «богословие» (θεολογία) скорее в смысле созерцания Божественной Троицы, нежели интеллектуального рассуждения о Ней. Поэтому «богословами» в византийских текстах именовались прежде всего евангелист Иоанн, Григорий Назианзин, а также мистик Симеон, известный как «Новый Богослов» (949–1022). Это дополнение к имени явно подразумевало не его научно-богословскую эрудицию, но визионерское мистическое осознание божественной Истины.

Евагрию Понтийскому (346–399), другу отцов-Каппадокийцев и первому выдающемуся учителю монашеской духовности, принадлежит известное изречение: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты — богослов»[561]. Для самого Евагрия в этих словах заключался специфический оригеновский и неоплатонический смысл, который мы сейчас не будем обсуждать, но в позднейшей традиции восточной духовности единство богословия и молитвы попросту утверждало опытный, или «мистический», характер христианского богословия: познание Бога считалось неотделимым от святости.

Этот подход к богословию таил в себе опасность субъективизма и духовного индивидуализма. Не видели ли в «богослове» гностика, наделенного эзотерической привилегией познания Бога? В самом деле, монашеские круги IV столетия, в которых настойчиво подчеркивалось «мистическое» понимание богословия, стали источником движения, известного как «мессалианство». Мессалиане отрицали действительность таинств в официальной церкви, особенно Крещение, и считали единственным необходимым и результативным средством общения с Богом личную молитву[562]. Однако Византийская церковь признавала эту опасность. Мессалианство неоднократно осуждалось по различным вероучительным причинам, но прежде всего потому, что его приверженцы считали познание Бога личным аскетическим достижением, независимым от сакраментальной природы Церкви. Церковь же утверждала, что, напротив, божественная жизнь и познание Бога — дары, получаемые всеми крещеными, хотя и зависящие также от личного духовного усилия[563].

Споры вокруг мессалианства и природы духовного опыта продолжались более или менее явно на протяжении всей истории Византии. И хотя мессалианство в его еретической и антицерковной форме осуждалось, пророческая и опытная природа богословия не отрицалась никогда.

2. *Утвердительному богословскому рассуждению неизменно противопоставлялась трансцендентность Божества.* В часто цитируемом толковании на слова Екклезиаста *время молчать, и время говорить* (Еккл. 3:7) свт. Григорий Нисский (ок. 335 — ок. 395) пишет:

Представление о том, что Божественная сущность находится абсолютно вне тварного знания или приобщения и что опыт божественного может быть получен только через Его «благодать», или «энергию», было ясно выражено в IV в. отцами-Каппадокийцами, в творениях Псевдо-Дионисия (начало VI в.) и прп. Максима Исповедника (ок. 580–662). На исходе Средних веков более полно этот догмат разработал свт. Григорий Палама (ок. 1296–1359).

Вопрос касался не только «апофатического», или «отрицательного», богословия как такового. Апофатизм был необходим, чтобы освободить ум, исключив все представления, отождествляющие Бога с тем, чем Он не является, т. е. от всякого подобия идолопоклонства. Однако подлинное опытное знание, а следовательно, и подлинное богословие, шли дальше апофатизма; это был достоверный опыт Божественной непознаваемости, или «знания через незнание»: «...вмещение отрицания в духовном видении из-за непомерности видимого — иное и высшее богословствование отрицательного». Видение Бога и приобщение к Нему никогда не предполагает *обладания*: «...даже самому духовному взору всепревосходящий божественный свет является лишь в еще более совершенной мере

сокровенным[565]»[566]. Поэтому боговидение и приобщение не суть формы естественного и тварного знания, но «жизнь во Христе», в обоженном человечестве воплощенного Логоса.

Такое понимание Божественной трансцендентности предполагает опытную природу богословия, описанную выше, но также в принципе исключает возможность интеграции богословия в существовавшую прежде философскую систему. Какое бы влияние греческая философия, особенно неоплатонизм, ни оказала в действительности на отдельные аспекты греческой святоотеческой мысли, официальная позиция церкви по отношению к ней была отрицательной. В особом анафематствовании по случаю церковного суда над интеллектуалом—неоплатоником Иоанном Италом в 1082 г., которое зачитывалось каждый год во всех церквях в первое воскресенье Великого поста, осуждалось «нечестивое учение греков»[567].

В исторической перспективе это формальное отречение от греческого философского наследия в грекоязычной Византии XI в. являет примечательный контраст с почти одновременным «открытием» Аристотеля на латинском Западе в преддверии великого синтеза философии и богословия, известного под именем схоластики. Парадоксальным образом Восток в Средние века становился менее «греческим», чем Запад.

3. *Вопрос вероучительного авторитета в Византийской Православной церкви.* Никогда не было сомнений, что Писание — высший критерий христианской истины. Отцы IV и V вв. были по преимуществу экзегетами, о чем свидетельствует огромное количество написанных ими комментариев к Писанию. Та же традиция экзегетики продолжалась и в Средние века. Однако на греческом Востоке решение проблемы канона заняло больше времени, чем на Западе: вариации, в особенности касающиеся статуса «пространного» канона Ветхого Завета и Откровения, существовали вплоть до VIII в. Трулльский собор (692) принял канон, включавший книги из «пространного» канона, даже Третью Маккавейскую, но исключил Книгу Премудрости Соломона, Товит и Иудифь. Преподобный Иоанн Дамаскин (ок. 675 — ок. 753) воздержался включать в канон Книгу Премудрости Соломона и Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, хотя и считал их «отменными и прекрасными»[568]. Эти колебания, которые окончились общим признанием «пространного» канона (хотя Откровение так и не вошло в богослужебный обиход), не вызывали серьезных споров или противоречий, что ясно показывает, что Церковь и ее Предание не зависели от фиксированного канона богодухновенных текстов, но считались достаточными источниками христианской Истины, приемственными по отношению к апостольской Церкви.

Признанными свидетелями Предания были епископы. Собор (или «синод») епископов для отдельной области и вселенский собор в мировом масштабе созывались для улаживания трудностей, разрешения споров и принимали необходимые решения в области вероучения. Примечательно, однако, что каждый собор византийской эпохи подчеркивал, что не меняет ничего ни в содержании, ни в понимании вероучения, «единожды преданной святым», и что новые вероучительные определения принимаются вынужденно и лишь для того, чтобы отвести неверные толкования апостольской веры еретиками[569]. Но эта намеренно консервативная позиция соборов не мешала вводить новую терминологию (например, учение о «двух природах» Халкидонского собора 451 г.) или давать новое толкование более ранним определениям (например, утверждение «Кириллова» толкования Халкидонского догмата на Константинопольском соборе 553 г.), или даже официально заявлять о «развитии» прежней вероучительной формулы[570].

Поэтому соборы представляли собой нормативный инструмент, посредством которого Церковь выполняла свои обязанности хранительницы истинной веры. И все же авторитет епископов никогда не подавлял — или не подменял собой — понимание христианской веры как опыта Истины, доступного Церкви как общине и каждому христианину лично. Отсюда столь частые ссылки на авторитет богослужебной традиции наряду с Писанием и святыми отцами[571] или случаи, когда в экстремальной

ситуации святые противопоставляли собственный пророческий опыт и богодухновенное убеждение мнению епископов. Когда судьи, будучи монофелитами, указали при. Максиму Исповеднику, что весь епископат, включая, очевидно, и римского епископа, принял монофелитство, святой ответил парафразом Гал. 1:8: «Святой Дух анафематствовал <...> даже ангелов, вводящих что-либо новое и чуждое проповеди [евангельской и апостольской]»[\[572\]](#).

Это объясняет, почему в византийском православии вероучительные постановления соборов нуждались еще и в церковной «рецепции», под которой понимался не демократический референдум, а одобрение Духом Святым, говорящим через всю Церковь.

В основном потому, что богословская истина не укладывалась в систему понятий, которым можно обучить подобно схоластической дисциплине, или не исчерпывалась авторитетными постановлениями коллегии епископов, богословское творчество в средневековой Византии существовало главным образом в монашеских кругах. Начиная с прп. Максима Исповедника, великие имена византийского богословия — это имена монашеские (прп. Симеон Новый Богослов, свт. Григорий Палама), тогда как выходцы из немонашеских кругов, вроде Фотия, многочисленные антилатинские полемисты или канонисты XII в. ограничивались ученым, умным, но по сути консервативным хранением *depositum fidei*[\[573\]](#). Эта консервативная тенденция отражена в следующем постановлении Трулльского собора (692) :

И тем не менее, Святогорский томос (1340), выпущенный афонскими монахами в ответ на просьбу Григория Паламы поддержать его в споре с Варлаамом Калабрийским о познании Бога, утверждал законность пророческого служения в новозаветной общине, авторитетно возвещающего будущее Царство, как ветхозаветные пророки возвещали пришествие Христа. Это новозаветное пророчество, особое дерзновение монахов, не было непременно связано со старыми формулировками, но было призвано возвещать Истину, основываясь на непосредственном духовном опыте:

Таким образом, творческое начало в византийском монашеском богословии, сколь бы односторонним в некоторых отношениях оно ни было, основывалось на «эсхатологической гносеологии», неотделимой от представления, что христианская община сакраментально предвосхищает Царство Божие. Поэтому в применении к восточнохристианскому богословию и духовности неверно говорить о «мистицизме», который в современном словоупотреблении означает индивидуалистическую и эмоциональную религиозность, если не понимать под ним тайну (μυστήριον) «Христа и Церкви» (ср.: Еф. 5:32) и не иметь в виду эсхатологическое, сакраментальное и экклезиологическое измерения богословского знания.

Theological Thought in the Christian East

Впервые опубли. в: *Schools of Thought in the Christian Tradition* / ed. R Henry. Philadelphia, Pa: Fortress Press, 1984. P. 65–74.

Переизд. в: Meyendorff J. Rome, Constantinople, Moscow. P. 29–38. Впервые на рус. яз. в: Мейендорф И. Рим, Константинополь, Москва. С. 43–56; 279–281.

© Пер. с англ. Н. В. Эппле выполнен по изданию 1984 г.

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

Христианство родилось благодаря служению еврейского Мессии, Смерть и Воскресение Которого были осмыслены Его учениками как исполнение библейских пророчеств, сделавшее Сион центром спасения всего мира. Поэтому подлинность христианского благовестия была неотделима от библейского, исторического и еврейского фона, однако действенность и вселенский его охват зависели от способа, каким оно передавалось, истолковывалось и воспринималось во всем мире.

Равным образом и проблема взаимоотношений христианства и эллинизма не исчерпывается простым сопоставлением двух культур и двух систем мышления. Первохристианская община понимала свое отношение к греческому миру как *миссию*, успех или неудача которой были критерием подлинной вселенскости.

Это видно уже из того, что «апостольские» писания, которые, в конце концов, вошли в новозаветный канон, написаны на греческом языке, хотя родным языком авторов были арамейский или еврейский. Такая заинтересованность первых христиан в распространении благовестия об Иисусе из Назарета на международном языке той эпохи не означала, что они отрекались от библейских корней этого благовестия. Для апостола Павла оставаться «евреем» от семени Авраамова (ср.: 2 Кор. 11:22) было залогом цельности его веры, а сделаться «для всех всем» (ср.: 1 Кор. 9:22) — непременным условием служения, ибо проповедь, за которую он был ответствен, предназначалась всем. Богословие Логоса у св. Иоанна в главных чертах имело, несомненно, еврейское и библейское происхождение. Но мог ли евангелист Иоанн и его читатели воспользоваться словом λόγος, не зная о важности этого термина в греческой философии?

Конечно, этот миссионерский универсализм приняли не все. Наличие отчетливо выраженной консервативной иудеохристианской традиции с ее спецификой признал Апостольский собор в Иерусалиме (см.: Деян. Гл. 15), поэтому Петру и было вверено *благовестие для обрезанных* (Гал. 2:7). Эта иудео-христианская традиция сохранялась веками среди населения, говорившего на сирийском или арамейском языках. Современное исследование корней христианства может обнаружить здесь самые ранние проявления христианской веры, восходящие порой (хотя и не всегда) к первоначальной апостольской проповеди^[576]. И все же нельзя отрицать, что исторически это семитическое христианство развивалось в несколько сектантских формах, для которых характерен крайний аскетизм и практический отказ от миссионерской ответственности. Выдающаяся миссионерская экспансия сирийского монашества и несторианского католикосата Селевкии–Ктесифона опровергают, казалось бы, такое утверждение, но необходимо помнить, что миссия эта осуществляется уже после принятия Никейского исповедания и подразумевает, таким образом, значительную «эллинизацию». Вообще, именно усвоение греческого языка и характерных черт культурного и философского обихода эллинизма стало реальным свидетельством «кафолического» понимания Церкви. Конечно, эллинизм таил в себе огромные искушения и многих привел к ложным учениям, что могло быть исправлено только через возврат к библейским (а значит, еврейским) категориям мысли. Однако проповедь о Христе должна была прозвучать в мире, говорившем и думавшем по-гречески. Для христианского богослова такая грекоязычная проповедь означала не измену Писанию (как полагал Адольф Гарнак), но прямой миссионерский долг. Исполнять его начали христиане первого поколения, а завершили те, кого мы называем «отцами».

Обращение к греко- и латиноязычному миру — включая представителей римской власти, гнавших христиан, — взяли на себя те, кого мы называем «апологетами». Произведения авторов, объединенных этим наименованием, относятся преимущественно ко II и III вв., но интеллектуальная позиция, которую они

представляли, продолжала жить в творениях большинства христианских писателей IV, V и даже VI столетия. В самом деле, до царствования Юстиниана языческий эллинизм и на Востоке и на Западе оставался духовной силой, основывавшейся на некоем культурном консерватизме и постоянном интеллектуальном вызове неоплатонизма. Как и апологеты доконстантиновой эры, многие христианские богословы последующих времен занимались опровержением неоплатонических взглядов, полагая их несовместимыми с христианской ортодоксией. Их полемика привела к выработке позиции, позволявшей установить некое преемство между эллинизмом и христианством и тем самым облегчить обращение последних языческих интеллектуалов.

Только этой интеллектуальной и духовной позицией можно объяснить появление в конце V в. уникального корпуса сочинений, загадочный автор которых скрылся под псевдонимом св. Дионисия Ареопагита.

Наша статья не может претендовать на рассмотрение всех проблем, связанных с долгим периодом конфликта, — а значит, и интеллектуального взаимообогащения — эллинизма и христианства.

Поэтому в первой ее части я решил сосредоточить все внимание на Оригене и блж. Августине — двух выдающихся личностях, которые справедливо признаны основоположниками богословия на Востоке и Западе соответственно. Разделенные более чем столетней чередой важнейших событий и жившие в различных политических реалиях, они тем не менее столкнулись с одной и той же по своей сути культурной и философской задачей: «богословствовать» в мире, воспринявшем неоплатонизм как основополагающую философию. Их неудачи, как и их достижения, имели далеко идущие последствия в веках.

1. Ориген и Августин

Различия в их исторических судьбах бросаются в глаза. Взгляды Оригена даже при его жизни оказывались предметом многих споров и в конце концов были осуждены как еретические на V Вселенском соборе. Блаженный Августин, напротив, пользовался повсеместным уважением у христиан, был приглашен на Эфесский собор и признается ныне одним из отцов Церкви.

Но не менее очевидны и параллели. Заслуги Оригена как создателя греческого христианского богословия особенно очевидны потому, что практически ни одно из учений о Боге, Христе или спасении, сформулированных по-гречески за три последующих столетия, невозможно понять без обращения к его системе, отвергнутой отцами в качестве «системы», но впоследствии служившей источником их терминологии, методов библейской экзегезы и основ духовности. Еще поразительнее влияние Августина на латинский Запад. До эпохи ранней средневековой схоластики он был непререкаемым авторитетом во всех областях богословия и

Столь очевидная значимость Оригена и Августина имеет самое прямое отношение к теме статьи. Ибо тот и другой, будучи образцовыми христианами (Ориген — как исповедник веры, Августин — как мистик и епископ), видели в греческой философии удобное интеллектуальное средство для распространения христианства и такого изложения вероучения, которое сделало бы его приемлемым для современников. Если говорить об Оригене, то предметом его изначальной, по преимуществу апологетической заинтересованности была, судя по всему, область экзегезы. Может ли Священное Писание христиан, созданное на еврейском и примитивном греческом языках выходцами из безвестного варварского племени, соперничать с высочайшими достижениями греческой παιδεία [просвещения]? Могут ли в свете высшей истины бытия притязать на какое-то значение простейшие мифы семитских народов, кровавые распри племенных вождей Палестины и даже messiанские чаяния еврейских пророков? Ориген искал способ заинтересовать образованных греков в чтении Ветхого Завета и нашел ее в «духовном» прочтении Писания, которому он придал форму своего знаменитого аллегоризма. Этот метод нередко представляется нам до крайности искусственным, но для Оригена главной заботой было согласовать свое толкование Библии с греческой (преимущественно платонической) интуицией о том, что важны одни лишь *вечные истины* и что описанные в Библии исторические события есть не что иное, как образы или притчи, которые указывают на неизменную и всегда равную себе реальность, постигаемую только умом. История значима не сама по себе, но в той мере, в какой указывает на вечный мир Духа.

Как апология христианства метод Оригена имел огромный миссионерский успех. Под его влиянием целые поколения греков смирились с унижительной для их культурного статуса необходимостью искать истину в Священном Писании евреев. Далее мы увидим, как великие отцы IV в., успешно преобразовав смысл такого подхода к библейской экзегезе, сохранили сам метод Оригена, избегая при этом некоторых его крайностей. Это проявилось не только в святоотеческих комментариях на Писание, но и в литургическом предании православной Византии, которое остается сегодня основой православной духовности.

Но как легко заметит читатель самого известного, систематизаторского произведения Оригена^[578], экзегетический подход великого александрийца основан на метафизических предпосылках, заимствованных у неоплатоников. Согласно неоплатонизму, божественная мудрость и правосудие требуют, чтобы все вещи были сотворены как равные друг другу и равно близкие Самому Богу. Это означает, что Бог творил лишь равные и тождественные друг другу «духи», или «умы», созданные для созерцания божественной сущности как таковой. Если же видимый мир исполнен грубой материи, неравенства и различий, то это — следствие грехопадения. Отсюда и главная цель христианской жизни и

духовности — восстановление единства между тварным «умом» и Богом. Вот почему ученики Оригена — и, в частности, великий Евагрий Понтийский — сформулировали основы учения о непрестанной «умной молитве», которое стало стержнем духовной дисциплины и мистики восточного монашества.

Было ли решающее влияние Оригена на богословие и духовность обусловлено применением интеллектуальных категорий и выразительных средств неоплатонизма? Разумеется. Да и мог ли он научить греков думать и молиться по-христиански, не используя язык и те элементы эллинского мировоззрения, которые считал совместимыми с христианской верой? Но Ориген, безусловно, допускал серьезные ошибки в своих попытках примирить «Афины» и «Иерусалим», и эти ошибки Церковь впоследствии исправила. А вот миссионерский пафос и метод Оригена были восприняты и развиты святоотеческой традицией.

Положение блж. Августина в Церкви совершенно иное, но, как и у Оригена, цель его заключалась в том, чтобы установить согласие между верой и философией. Об этом ясно говорит известная формула из его 43-го Слова: «*Intellige ut credas, crede ut intelligas*» («Разумей, чтобы веровать, веруй, чтобы разуметь»). А метод «разумения» у него всегда основывается на неоплатонизме. Ведь именно чтение неоплатоников (в латинском переводе) освободило сознание Августина от манихейского дуализма — рассудочного мировоззрения, которого он придерживался в свои молодые дохристианские годы. Платонический монизм представлялся ему тогда вполне совместимым с библейским представлением о едином Боге-Творце. Поэтому

<...> впоследствии почти по всем вопросам, на которые Писание не давало прямых указаний, разъяснение интеллектуальных проблем, привлекавших его внимание, Августин получал из «Тимея» и «Менона» Платона, а также из «Эннеад» Плотина. И если читатель Августина задумается о происхождении некоторых его философских идей, он в большинстве случаев отыщет ответ у Плотина [\[579\]](#).

Поэтому без обращения к неоплатоническим категориям мысли невозможно понять ни антропологию Августина, ни его учение о Боге. Хорошо известное учение Августина о познании исходит из понимания человека как души, обитающей в теле. Душа одна, без всякого участия телесных чувств, способна воспринимать *неизменную* реальность и, сама будучи тварной (а потому не «неизменной»), постигает различие между преходящим тварным бытием и Богом — единственным Абсолютом. Таким образом, теория познания, выстроенная на понятиях неоплатонизма, приводит Августина к его учению о Боге. В ранних сочинениях он признает библейскую концепцию Творца тождественной тому, «что сказано о Боге Платоном и Плотинем» [\[580\]](#). Это подразумевает определение Бога как неизменной Сущности, которая и трансцендентна в своей неизменности, и постигаема в своей трансцендентности изменяемым тварным умом:

Сформулированная на языке неоплатонизма, доктрина эта по замыслу блж. Августина была призвана выразить библейскую идею Божественного всемогущества, которая предполагала его понимание благодати и даже предопределения. Бог-Творец есть всемогущий Бог благодати.

С чем именно связана невосприимчивость Августина к учению о тварной человеческой свободе (фактически не имеющей места пред лицом Божией благодати) — с платоническими ли элементами его мировоззрения, или с особым прочтением Послания к Римлянам, — вопрос спорный. Но не вызывает сомнений, что учение о Боге у Августина, подразумевающее абсолютный приоритет Единой Сущности над *личностным*, или тринитарным аспектом Божественного бытия, берет начало в его же исходной философской онтологии.

Таким образом, Ориген и Августин, два основоположника спекулятивного богословия на Западе и Востоке, и вправду «эллинизировали» христианство. Цель у обоих была, как мы сказали, миссионерская и апологетическая, однако результат их систематизации поставил под вопрос чистоту православия. Остается ли «эллинизированное» христианство по-прежнему христианством? Ведь по некоторым принципиальным

вопросам богословия и антропологии христианство и платонизм совершенно несовместимы. Чтобы стать по-настоящему христианским, эллинизму надлежало преобразиться или «принять крещение». Этот процесс преображения мы и должны проследить в дальнейшей истории святоотеческой мысли.

2. Преображение эллинизма

В случае с блж. Августином это преобразование отчасти проявилось в его собственной духовной «одиссее». И подлинно христианское обращение, и знаменитая «Исповедь», и проповеди, и епископское служение ясно показывают, что Августин–философ и Августин–клирик не имел иной цели, как стать свидетелем благовестил Христова. Добавим, что определение Бога как высшей сущности смягчается у Августина попыткой воспользоваться библейским учением об образе Божием в человеке, которое служит основой для его так называемых «психологических» моделей Троицы. И, наконец, его выступления против ересей того времени (манихейства, пелагианства) были признаны всей Церковью как имевшие решающее значение.

И все же нельзя отрицать, что интеллектуальное наследие Августина — особенно в свете православной традиции — представляется несколько двусмысленным. Эта двусмысленность связана с тем, что философский синтез Августина был совершенно некритически воспринят латинским Западом и пользовался там непререкаемым авторитетом вплоть до наступления эры высокой схоластики. Блаженный Августин не имел соперников, а его сочинения, затрагивавшие практически все аспекты христианской жизни, на протяжении веков служили западному христианству своего рода непогрешимой энциклопедией, т. е. выступали в роли, какую сам он вряд ли им приписывал. В результате его концепция природы и благодати, осмысление человеческой сексуальности и — что, пожалуй, еще важнее, — учение о Боге как высшей сущности (которое продолжало затемнять учение о Троице) привнесли в западнохристианскую мысль элементы и формы неискупленного, или непреображенного платонизма (а местами и манихейства), сыгравшие свою роль в постепенном богословском размежевании Востока и Запада. Сам блж. Августин никогда не думал о своем учении как о законченной и всеохватывающей системе, но история сделала «августинизм» таковым во времена, когда культурные различия и институциональные конфликты не позволяли духу обоюдного доверия и конструктивной критики быть нормой отношений между Востоком и Западом.

На Востоке мысль Оригена — в отличие от системы Августина на Западе — изначально подвергалась сомнению. Но споры вокруг Оригена не помешали лучшим богословским умам IV в. — отцам–Каппадокийцам — использовать его сочинения и идеи. И позже, вплоть до официального осуждения оригенизма на V Вселенском соборе в 553 г., полулегальная, но влиятельная группа его последователей (преимущественно монахов) имела уверенность, что по всем основным богословским вопросам, в том числе христологическим, последнее слово остается за нею. Популярность великого александрийца порой приобретала сектантский характер, и объяснить ее можно лишь поразительной соприсродностью оригенизма эллинистическому мышлению. Для образованного грека Ориген символизировал возможность быть христианином и одновременно иметь ответ практически на каждый вопрос в очевидном конфликте между греческой философией и христианской верой.

Некоторые богословские интуиции Оригена вошли в греческую святоотеческую традицию как исходные принципы, хотя как мы увидим ниже, их неоплатонический контекст подвергся радикальному изменению. Так, Ориген утверждал, что человеческая жизнь всецело реализует себя лишь в акте созерцания и богообщения, а потому «обожение» (θεώσις) не есть божественная реальность, *прибавленная* к «природе», но реализация подлинного «сродства» (συγγένεια)[582] между духовной стороной человека и Богом. Такой подход исключал противопоставление «природы» и «благодати» — в том смысле, в каком говорил о нем Августин — и наделял библейское учение об образе Божием в человеке всем заложенным в нем духовным динамизмом, позже получившим столь мощное развитие у свт. Григория Нисского и прп. Максима Исповедника. Равным образом и учение о трех ипостасях в Боге —

основной вклад отцов–Каппадокийцев в разрешение тринитарных споров — заимствовано преимущественно у Оригена, который, основываясь на апостольском определении Сына как *образа ипостаси* (ἡ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως — Евр. 1:3) Отца, первым ввел общее наименование лиц Святой Троицы как *ипостасей* [583]. Тринитарный субординационизм Оригена — особенно после искаженного толкования его Арием — надлежало исправить, но учение о Боге, сформулированное в терминах «триипостасности», служило с тех пор главным аргументом против савеллианского модализма.

Таковы достижения мысли Оригена, воспринятой магистральным направлением святоотеческого богословия. Однако эллинистические идеи неоплатонизма, сформировавшие основу его системы — как в антропологии, так и в учении о Боге, — нуждались в испытании крещением.

Ориген верил и учил, что все души, или «умы» (νόες), созданы Богом от века, что их связь с телами — результат грехопадения, а их спасение состоит в возвращении к невещественному созерцанию божественной сущности. Эта неоплатоническая по своей сути концепция была несовместима с христианскими представлениями о творении, телесном воскресении и Божественной трансцендентности.

Истинно библейское осмысление человеческого бытия привело великого святого Иринея Лионского к однозначному выводу, что Божьи создания, существующие по Его воле, не могут быть бессмертны «по природе», ибо *единый имеющий бессмертие* (1 Тим. 6:16) — это Сам Бог. Следовательно,

Мы знаем, однако, что не только Ориген, но даже великие отцы и авторы литургических текстов часто говорят о душе как существе «бессмертном». Достаточно вспомнить хорошо известный диалог свт. Григория Нисского с его (и свт. Василия Великого) сестрой Макриной «О душе и воскресении» [585]. При всей бесспорности влияния Оригена, в подходе свт. Григория к общей для них обоим теме ясно ощущается смещение главного акцента, удачно охарактеризованное Ярославом Пеликаном:

Это совмещение двух антропологий, прежде совершенно несовместимых, стало возможным благодаря *христианскому учению о творении*. В этом вопросе отцы — даже те из них, кто, подобно Григорию Нисскому, относились к Оригену с величайшим пиететом — расходились с великим александрийцем и вместе со св. Иринеем Лионским утверждали (хотя бы косвенно), что бессмертие души — не «природное» ее свойство, но дар Бога Своему созданию, предвосхищающий общее воскресение. Такой подход, уже не связанный с идеей предсуществования души или вечного ее творения (как у Оригена), мог быть согласован с учением о воскресении. На этом примере лучше всего видна внутренняя трансформация платонизма, который усвоил библейскую концепцию творения, подразумевавшую вхождение личного и трансцендентного Бога во *время*, что совершенно несовместимо с любой формой платонического умозрения. Душа бессмертна, но ее бессмертие — *обусловленное*, всегда зависящее от всемогущей Божьей воли. Оно зависит не только от первого акта творения как такового, но и от нового творения, начало которому было положено Боговоплощением.

Более того, всякий, кто признает концепции творения и Боговоплощения решающими для христианского понимания человека, неизбежно принимает и концепцию триединого и трансцендентного Бога. Усвоение отцами–Каппадокийцами (невзирая на риск подвергнуться обвинению в «тритеизме» и субординационизме) оригенистской терминологии, вводящей три *ипостаси* Бога, объясняется их намерением выразить веру св. Петра, признающую божественное тождество личности Иисуса, как первый и основополагающий христианский опыт. Бог христиан — это воплощенный Сын Божий, а не трансцендентная Сущность философов. В этом смысле Бог отцов–Каппадокийцев отличается не только от Оригенова вечного Творца, но и от «Абсолютного Существа» Августина. И, в конечном счете, это различие можно свести к противоположности между «Богом философов и ученых», с одной стороны, и «Богом Авраама, Исаака и Иакова», с другой [587]. Оно станет еще более резким в эпоху христологических споров, когда свт. Кирилл Александрийский начнет отстаивать свою знаменитую «теопасхистскую» формулу: «Один

от Святой Троицы пострадал плотию». Платоническое представление о бесстрастном и неизменном Абсолюте становится, таким образом, совершенно бесполезным для христианского богословия.

Это не значит, однако, что идея Божественной трансцендентности отвергалась как таковая. Совсем напротив. Эллинизм (и Ориген) следовал убеждению, что божественная сущность сама по себе доступна созерцанию очищенного ума. Каппадокийцы и вся идущая от них (и от свт. Кирилла) византийская православная традиция утверждали, что божественная *сущность* абсолютно трансцендентна, соединение же божества с тварью происходит в *ипостаси* Воплотившегося Слова и через божественные *энергии*, пронизывающие Его обоженное человечество, сообщается тем, кто «во Христе».

Все это — безусловно, греческие слова и греческие понятия, но адаптированные к требованиям христианского опыта и христианского богословия. И эта адаптация была не просто подгонкой слов, но радикальным изменением и трансформацией эллинского мышления. Можно с уверенностью сказать, что ни Платон, ни Аристотель, ни Плотин не признали бы законным подобное использование их словаря патристической традицией. Противостояние Академии и Евангелия завершилось христианским эллинизмом, но не эллинизированным христианством.

3. Византия и эллинизм

Царствование Юстиниана (527–565) означало конец языческого эллинизма в Византийской империи. Уцелевшие к тому времени языческие школы (в том числе афинская Академия) и храмы были закрыты, вследствие чего отпала и формальная нужда в «диалоге» с враждебным христианству языческим миром. Возможно, автор сочинений, известных в науке под общим названием *Corpus Areopagiticum* и впервые представленных на богословском собеседовании в Халкидоне в 533 г., был последним крупным «апологетом» христианства, обращавшимся к интеллектуалам–неоплатоникам. При Юстиниане произошло также осуждение Оригена, направленное не только против отдельных его воззрений, но и против самого подхода великого александрийца к человеку и человеческой судьбе. Казалось, византийское православие в конце концов отвергает эллинизм как опасность и искушение.

Однако греческое мировоззрение продолжало жить не только в сочинениях Псевдо–Дионисия, повсеместно признанных как аутентичное свидетельство знаменитого Павлова ученика. Формулировки тринитарного и христологического догматов в сочинениях отцов и определениях соборов несут на себе неизгладимый след богословской борьбы IV–V вв. И борьба эта велась не только за христианское благовестие как таковое, но и за адекватную его интерпретацию и выражение в терминах, заимствованных из греческой философии, таких как «бытие» (το εἶναι), «сущность» (οὐσία), «природа» (φύσις), «субстанция», или «лицо» (ὕποστασις), «энергия» (ἐνέργεια) и т. д. Как мы уже видели, значение этих терминов менялось: в православном богословии они приобретали новое измерение и новый контекст, чуждые Платону, Аристотелю или Плотину. Сами слова оставались греческими, но теперь освящались употреблением в отеческих творениях и соборных документах. Их христианское наполнение — и с равной неизбежностью философская судьба и основание — отныне были неотделимы от Священного Предания.

Кроме того, Церковь никогда не отвергала сочинения апологетов с их главным тезисом о Христе как исполнении не только пророчеств Ветхого Завета, но и всего здравого и истинного, что содержалось в греческой философии. Святитель Василий Великий собственноручно составил небольшое руководство под названием «К юношам о том, как получить пользу от языческих сочинений», а благожелательные ссылки на философов встречаются у большинства греческих и латинских авторов святоотеческой эпохи бок о бок с утверждением библейских основ христианства.

То правда, что за всю средневековую историю византийской православной мысли отношения между греческой философией и христианским богословием никогда не достигали общепризнанного и нерушимого согласия. В классических и достаточно строгих официальных исповеданиях православной веры после Юстиниана, и особенно после победы над иконоборцами в 843 г., Платон и Аристотель неизменно ассоциировались с язычеством. Видимо, оттого, что византийцы говорили по–гречески, они гораздо лучше, чем средневековые христиане латинского Запада, знакомившиеся с Аристотелем через арабские переводы, осознавали свое языческое прошлое и, следовательно, необходимость «крестить» эллинизм, прежде чем прилагать его к христианскому богословию. Даже Богоматерь в Акафисте — особом песнопении в ее честь, относящемся к VI в., — прославляется за то, что она посрамила «философов»:

Χαίρε, φιλοσόφους ἄσοφους δεικνύουσα·
χαίρε, τεχνολόγους ἄλογους ἐλέγχουσα.

Χαίρε, ὅτι ἐμωράνθησαν οἱ δεινοὶ συζητηταί·
χαίρε, ὅτι ἐμαράνθησαν οἱ τῶν μύθων ποιηταί.

Χαίρε, τῶν Ἀθηναίων τάς πλοκάς διασπῶσα·

χαίρε, των ἀλιέων τὰς σαγήνας πληρούσα[588].

Радуйся, любомудрых явившая немудрыми;
радуйся, опытных в слове обличившая как бессловесных.

Радуйся, ибо искусные в спорах соделались глупцами;
радуйся, ибо мифотворцы истощились.

Радуйся, расторгающая ухищрения афинян;
радуйся, наполняющая сети рыбаков[589].

Равным образом и Синодик Недели Православия, ежегодно читаемый в первое воскресенье Великого поста, анафематствовал тех, кто последует «эллинским учениям», их «суетным мнениям» и приемлет «Платоновы идеи как истинные»[590].

На такой однозначно оборонительной позиции Церкви в отношении греческой философии настаивало широкое большинство византийских монахов. Эта негативная установка монашества приводила в негодование ученую элиту — интеллектуалов-гуманистов, которые оказали неоценимую услугу нашей современной цивилизации как хранители и переписчики произведений античных авторов—язычников. Но в каждом столкновении монахов и гуманистов — в частности, в XI и XIV вв. — победа оставалась за монашеской партией. Это не было, как нередко думают, победой обскурантизма. Интерес к греческой мысли насильственно не подавлялся, но использовать ее для выработки богословских формулировок и в контексте богословской проблематики уже не считалось необходимым.

В этом смысле контраст между византийским Востоком и средневековым латинским Западом поистине разителен. Запад, после того как он столетиями воспитывался на сочинениях блж. Августина, чья зависимость от платонизма никогда не была ни оспорена, ни искуплена, в XII в. «открыл» и признал своим «учителем» (*didascalus*) Аристотеля. Результатом нового синтеза греческой философии и христианской веры стал томизм и средневековая схоластика в целом. Этот синтез — в отличие от синтеза греческих отцов IV в. — не был вызван к жизни апологетическими и миссионерскими задачами, но представлял собой творческий и спекулятивный процесс (*fides quaerens intellectum*[591]), попытку интегрировать христианство в рационалистическую систему. Поскольку методология этого творческого синтеза была заимствована из греческой философии, вполне закономерно, что накануне падения Византии некоторые византийские гуманисты увидели в нем итог эллинского умозрения, для которого не оставалось, с их точки зрения, никакого будущего на «монашеском» Востоке, но еще сохранялся шанс на латинском Западе. Поэтому Димитрий Кидонис мог около 1347 г. посетовать:

И даже такой философски ориентированный защитник православия, как свт. Геннадий Схоларий, давая волю своему эмоциональному убеждению в том, что Фома Аквинский — фактически «грек» по духу, восклицает:

То, что грекоязычная и грекомыслящая православная Византия куда полнее, чем латинский Запад, сознавала несовместимость древнегреческой философии и христианского благовестия — важнейшее открытие в сравнительном изучении Востока и Запада. Действительно, Димитрий Кидонис и Геннадий Схоларий были, в сущности, ностальгирующими интеллектуалами—одиночками. Православие осознавало само себя отнюдь не в них, а в великих монашествующих богословах, чье свидетельство и упорное отстаивание «единого на потребу» сберегали традицию даже в тяжкие времена бедствий и культурного упадка.

Заключение. Кафоличность и Предание

«Церковь — действительно апостольская, но Церковь также и отеческая», — писал о. Георгий Флоровский^[594], желая показать, что невозможно остаться верным первоначальному благовестию, не зная, как защищали его отцы, и не разделяя их стремления выразить его на языке, доступном современникам. В самом деле, Церковь на своих Вселенских соборах утвердила *победу отцов* над ересями. «Отцы» потому и отцы, что Церковь признала *их* — а не их противников — занимающими правую позицию в вопросах вероучения. Эти вопросы, как я уже говорил, возникали в болезненном процессе обращения эллинского мира ко Христу; между тем отцы, сами будучи в культурном отношении частью этого мира, пытались облегчить его обращение и потому принимали, насколько возможно, термины, понятия и истинные прозрения греческой философии. Фактически в этом процессе они свидетельствовали о подлинной *кафоличности* Церкви, ее миссии, обращенной ко всем, ее ответственности за спасение мира и ее способности принять и благословить все, что достойно сохранения, особенно когда такое приятие ведет к спасению многих.

Итак, в каком смысле Церковь — «отеческая»?

С одной стороны, она предана истине, которую отстаивали в своей борьбе отцы, и потому истину эту невозможно узнать и постичь, не войдя в «разум» отцов, не сделавшись их современниками в духе, а значит — не позволив себе стать, как и они, греками. Богословие сегодня должно сохранять внутреннюю *солидарность* с их позициями; вот почему все православные богословы в этом смысле обязаны стать «греками».

С другой стороны, кафолическая Церковь сегодня призвана спасать не греков минувших времен, а людей XX столетия. Поэтому быть «отеческой» не означает просто повторять их формулировки и мысли, ибо *солидарность* — т. е. истинное содержание Священного Предания — не тождественна повторению. Верность отцам — которые говорили по-гречески и обращали греков в великие истины благовестил, — требует, чтобы мы обращались к нашим современникам и обращали *их*.

Но эта миссионерская ответственность кафолической Церкви лишена смысла, если не различать в ее истории от апостольских времен до великой встречи с мыслью античной Греции все ту же живую Истину, Истину, которая спасает все культуры и все цивилизации, способные — как эллинская мудрость в лице отцов — к преображению в крещальной купели.

Greek philosophy and Christian theology in the Early Church

Лекция, прочитанная 1 июня 1983 г. в Православном центре Вселенского патриархата (Шамбези, Швейцария).

Опубл. в: Meyendorff J. Catholicity and the Church. P. 31–47.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. Ю. С. Терентьева.

СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ, МЕССАЛИАНСТВО И ВИЗАНТИЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

Раннехристианское монашество было спонтанным и народным движением. Множество христиан обоего пола, следуя примеру нескольких первопроходцев, осваивало различные формы монашеской жизни без предварительной подготовки и специального обучения. Время становления монашества в Египте, Палестине, Сирии и Малой Азии — IV в., но уже вскоре его постоянно возрастающее влияние на жизнь всей христианской Церкви превратилось в реальный вызов — духовный, экклезиологический и богословский.

С исторической точки зрения прототипы христианского монашества могут быть легко обнаружены в дохристианском иудаизме или некоторых течениях стоицизма и неоплатонизма. Но именно в христианстве, особенно восточном, монахи заняли поистине ведущее положение как духовные его столпы. Отсюда неминуемо возникали проблемы институциональной структуры христианства, христианской духовности и христианского богословия. Отсутствие каких-либо принципиальных возражений против монашества со стороны церковного руководства показывает, что монашество получило единодушное признание как отражающее некоторые основные положения христианской веры. Вместе с тем вскоре обозначились и стали предметом пререкания случаи уклонения от монашеского идеала или чрезмерной его радикализации в некоторых группах. Неизбежно вставал вопрос о нормах и дисциплине. К тому же само явное существование категории христиан, практиковавших особый род жизни и учреждавших свои организационные структуры, параллельные имеющейся церковной общине, затрагивало и само церковное единство.

С этой проблемой сталкивались все выдающиеся деятели Церкви III и особенно IV в. Некоторые интеллектуалы — например, Ориген и Евагрий, — пытались выстроить богословскую систему, которая служила бы основанием монашеской духовности и стиля жизни. В своем «Житии прп. Антония» свт. Афанасий Александрийский создал образ монашеского святого — ὁσιος[595] византийской агиографии, — постепенно усвоенный, наряду с более ранним образом мученика, как пример и идеал для будущих поколений. Но никто не может сравниться со свт. Василием Кесарийским, который распознал в монашестве вызов для всей Церкви и попытался осмыслить этот феномен с позиций христианского богословия и экклезиологии, т. е. принять и включить его в целостное видение христианства.

В этой статье я не задаюсь целью заново и детально излагать учение свт. Василия о монашеском аскетизме, исчерпывающе охарактеризованное в трудах нескольких первоклассных ученых. Проблема, которая меня занимает, относится, по сути, к истории всего восточного христианства. Эта проблема — духовное руководство в доктринальной и дисциплинарной сферах, которую так часто выдвигали и решали — индивидуально или коллективно — представители монашеских кругов. История Византии изобилует примерами, когда монахи оспаривали авторитет епископов (и даже императоров), защищая Халкидонское исповедание или, наоборот, монофизитское учение, отстаивая почитание икон, отвергая компромиссы в области нравственности или церковной дисциплины и нередко разрывая общение с канонической церковной властью во имя того, что считали непреложной истиной. Более того, византийские аскетические писатели — прп. Симеон Новый Богослов в начале XI в. или исихасты три столетия спустя — обосновали харизматический авторитет монашеского руководства с богословских позиций. Эту тенденцию в истории византийского христианства связывают обычно с влиянием сочинений Псевдо-Макария, сам же Псевдо-Макарий идентифицируется как носитель идей мессалианства — харизматической секты, отвергавшей церковную иерархию и таинства и просуществовавшей уже в виде боковых ответвлений

вплоть до позднего Средневековья. В результате созерцательное монашество, олицетворяемое прп. Макарием и ставшее магистральным направлением восточнохристианской духовности, часто подозревают в криптомессалианстве [\[596\]](#), антиинтеллектуализме и харизматическом экстремизме. Обоснованы ли такого рода подозрения?

Ответ на этот вопрос требует, как мне кажется, привлечения текстов Василия Кесарийского, рисующих монашеский идеал. И не только потому, что его авторитет на протяжении многих веков оставался непререкаемым для всего византийского монашества, но и потому, что сам он напрямую соприкасался с теми ранними формами аскетической и духовной жизни, в которых следует искать корни мессалианства. Речь идет о кружке Евстафия Севастийского, чье влияние на свт. Василия признается многими исследователями [\[597\]](#).

1. Святитель Василий, евстафиане и Церковь

Когда свт. Василий посвятил себя идеалам христианского иночества (ок. 358), монашеское движение уже процветало на востоке Малой Азии. Он не только без колебаний присоединился к тамошним аскетам, но спустя десятилетие стал учеником и близким другом Евстафия, выдающегося духовного наставника, который к тому времени, как впоследствии и сам Василий, был возведен в епископское достоинство (ок. 356) и стал митрополитом Севастийским в Римской Армении — провинции, примыкавшей к Каппадокии.

Ключевой вопрос нашей темы — существует ли связь между учением Евстафия и доктриной аскетизма свт. Василия? Поскольку тексты самого Евстафия не сохранились, об устроении его кружка дают представление в первую очередь правила Гангрского собора (ок. 340), осуждающие некоторые аскетические воззрения «евстафиан». Так, известно, что те открыто отвергали брак и семейную жизнь (правила 1, 9, 10, 14, 15, 16), а потому и женатое духовенство (правило 4); учреждали отдельные монашеские общины, независимые от епископата и священства (правила 5, 6, 7, 8, 11), практиковали пост, идущий вразрез с установлениями Церкви, в том числе о праздновании Дня Господня. Гнушались евстафиане и мясной пищей (правила 2, 18, 19).

Похоже, что Василий, который оставался другом Евстафия до 373 г. — т. е. долгое время и после собора, — не признал решений, принятых в Гангре. Это и понятно, ибо епископы, которые собрались там под председательством Евсевия Никомедийского — наиболее известного среди придворных иерархов, поддерживавших арианство в последние годы царствования Константина, — были арианами. Евстафий же, напротив, входил в группу умеренных омиусиан и ок. 367 г. подписал Никейское исповедание. Таким образом, он находился в догматическом единении с Василием и принадлежал к одной с ним церковной партии. Их долгая дружба основывалась на обоюдной преданности идеалам монашества, последующая же размолвка (после 373) связана с отказом Евстафия признать единосущие *Святого Духа* Отцу и Сыну.

Нельзя с уверенностью сказать, разделял ли сам Евстафий крайние воззрения, осужденные в Гангре, или эти заблуждения были свойственны лишь отдельным не в меру ревностным членам его кружка. Но второе предположение выглядит вполне вероятным. Ведь Евстафий достиг в конце концов епископства, а это подразумевало его согласие с утвердившейся церковной практикой и отмежевание от аскетического экстремизма. Святитель Епифаний Кипрский повествует об одном крайнем «евстафианине» — пре-свитере Аэрии, который отказался выполнить поручение своего митрополита и принять начальство над странноприимным домом в Севастии. Впоследствии Аэрий, не считавший, как и другие экстремисты, общественное служение необходимым, порвал с Евстафием во имя все того же крайнего аскетизма^[598].

Вместе с тем не вызывает сомнений, что к кругу монашествующих, подпавших осуждению Гангрского собора, принадлежал не только Евстафий, но и его друг Василий, хотя тот и не разделял экстремистских установок некоторых евстафиан. Это ясно ощущается при чтении его «Аскетиконов»^[599]. Не порицая брак, свт. Василий недвусмысленно рекомендует добровольное разлучение, если одна из сторон принимает решение вести аскетическую жизнь^[600]. Вопреки 3-му правилу Гангрского собора, возбраняющему принимать в монастыри беглых рабов, он предпочитает риск неповиновения со всеми его последствиями^[601] и так же поступает, когда дело касается государственных податей, ибо монах, по его мнению, свободен от общественных обязательств^[602]. На самом деле идеалы Василия и Евстафия связаны гораздо теснее, чем в указанных примерах. Эта глубинная связь их внутренних установок, недавно выявленная Полом Федуиком^[603], имеет очень важное значение для вопроса, который обсуждается в данной статье.

Монашество, за которое ратовали свт. Василий и, по всей вероятности, Евстафий, представлялось им не отдельным «орденом» и даже не особой категорией членов Церкви, но идеалом «истинных», или «совершенных» христиан (τέλειοι χριστιανοί), образующих общину Церкви. Говоря об общине в «Аскетиконах», Василий подразумевает собственно Церковь, а не монастырь. По мнению всех историков монашества, он был несомненным и безусловным противником индивидуализма в виде отшельничества, понимаемого исключительно как личный подвиг, и поборником киновии, или «общежития». Его призывами к братской любви и постоянному пребыванию вкупе с единомышленниками вдохновлялись признанные вожди монашества, в том числе прп. Феодор Студит на Востоке и прп. Бенедикт Нурсийский на Западе. Василий все время повторяет, что человек не самодостаточен; что каждому нужен сосед, который порицал бы его за проступки; что уединенная жизнь не благоприятствует делам любви, без которых нет христианства; что дары Духа Святого мы получаем вместе с братьями и ради собратий. Все эти наставления сыграли важнейшую роль в формировании общежительного монашества. Однако сам Василий не создавал и не способствовал созданию отдельных монашеских общин, в отличие от прп. Пахомия в Египте, который и считается фактическим отцом всех киновитов. В его учении о монашестве главный акцент сделан на созидании единого тела Церкви. Стремящиеся стать «совершенными христианами» через отказ от брака, послушание наставнику и постоянное упражнение в делах любви должны устраняться не от церковного общения, но лишь от мирских благ, служа в этом примером для всех. Им прямо возбраняется иметь отдельные евхаристические собрания (впоследствии вошедшие в практику общежительного монашества) и тем более — длительное отлучение себя от таинств (часто практиковавшееся отшельниками в подражание прп. Антонию Великому). Напротив, «совершенные христиане», по свт. Василию, призваны оставаться в общине, проводя жизнь, которую французы называли когда-то *la vie devote*^[604].

Гангрский собор, по-видимому, справедливо определил некоторые тенденции кружка Евстафия Севастийского как экстремистские и закрепил их осуждение в своих правилах. Но нет никаких свидетельств о снисходительном отношении свт. Василия к подобным крайностям. Он никогда не порицал брак и женатое священство, не ставил совершенную аскезу выше дел любви. Противоположная позиция противоречила бы всему тому, что составляло главную его заботу. Василий никогда не оправдывал особый класс подвижников, изолировавший себя от Церкви и разрушающий церковное единство. Его убеждение, что единство это можно поддерживать, держась золотой середины в аскетических предписаниях и одновременно сохраняя аскетический идеал как образец для всех христиан, выглядит, быть может, несколько наивно. Но этим убеждением пронизаны оба «Аскетикона», письма и все служение свт. Василия. Читая сочинения великого Кесарийца, мы не встретим в них упоминания о «монахах», живущих по иным правилам, нежели остальные члены Церкви. Он всегда обращается к своим последователям как к просто «христианам», но при этом неустанно зовет их к «совершенству»^[605]. И лишь тогда, когда монашество превратилось в особую и канонически выделенную часть христианской общины (а эволюция эта совершилась под влиянием новых норм иноческой жизни — в частности, устава прп. Пахомия Великого), «Аскетиконы» стали восприниматься как монашеские, а призывы их автора поддерживать в Церкви общинный дух — как адресованные некоему особому сообществу в лице монашества. Но первоначальная их направленность была иной.

Есть все основания думать, что Василий порицал крайности аскетизма не меньше, чем отцы Гангрского собора. Но вместо того чтобы попросту осудить эти крайности, он сформулировал идеалы «евстафиан» заново — в свете эсхатологического и пневматологического учения о церковной общине как таковой.

Разумеется, общинная аскетическая жизнь в каких-то формах существовала и в дни свт. Василия, но подобные общины рассматривались им как поместные «церкви». Это видно, в частности, из того, что

новозаветный термин *προεστώς* (1 Тим. 5:17; ср. также *προϊστάμενος* в Рим. 12:8; 1 Фес. 5:12; 1 Тим. 3:4), который у апостола Павла обозначает «предстоятеля» евхаристического собрания в поместной церкви, — прилагается Кесарийцем к главе братства, представлявшего его духовному взору.

Но подобное смешение в текстах свт. Василия аскетического идеала и собственно христианства, с одной стороны, и сакраментальной власти епископа и харизматического служения монашеской общины, с другой стороны, ставит нас перед более общей проблемой, связанной с природой даров (*χαρίσματα*) ведения, учительства и управления. В самом деле, Василий недвусмысленно утверждает, что дар ведения, данный «предстоятелю», подается и всей общине христиан, и поэтому он ответствен перед ее членами и может быть судим «теми, которые ему вверены»^[606]. Когда же святитель увещевает начальствующих как «предстоятелей слова» (*οἱ προεστώτες τοῦ λόγου*) исполнять все, что сами проповедают, то в его устах это всегда больше, чем просто нравственное увещание. Как и остальные отцы-Каппадокийцы, он упорно избегает проводить различие между личной святостью и *даром* (*χάρisma*) проповедания — различие, столь четко сформулированное на Западе блж. Августином в его полемике с донатистами. Для Василия, как и для христианского Востока вообще, *богословие* (*θεολογία*) подразумевало личный опыт и созерцание. И потому парадокс и потенциальное напряжение между институциональным и харизматическим руководством в его видении Церкви разрешается не иначе как через утверждение ее единства в Евхаристии и *дарах* Духа, которые различны и, пребывая в одном теле Церкви, проявляют себя, в частности, как *дар* управления и *дар* послушания^[607]. Здесь нет, правда, четкого юридического или канонического определения различных форм руководства и послушания в церковной общине. Тем не менее ясно, что Василий был противником харизматизма крайних евстафиан, которые, согласно отцам Гангрского собора (правило 5), гнушались церковными собраниями (*συνάξεις*) и устраивали собственные, без пресвитеров и без благословения местного епископа (правило 6). Он настаивал на том что совершение Евхаристии в «преимущественном» (*ἐξαιρέτως*) и «первообразном» (*πρωτότυπος*) смысле есть функция иереев, хотя оно также и дело всей Церкви^[608].

Это поразительное переживание церковного единства, — а не формально-канонические определения руководящей функции духовенства или отрицание харизматической роли аскетов — ясно отличает экклезиологию свт. Василия от зарождавшегося мессалианства, которое уже заявило о себе в среде малоазийского монашества.

2. Мессалианство и Церковь

В более поздние времена монашеские общины на христианском Востоке — неизменно популярные и находившие тысячи последователей во всех слоях общества — подлежали, по нормам тогдашнего канонического права, исключительно юрисдикции местных епископов. Никаких религиозных «орденов» вне этой юрисдикции восточнохристианский мир, в отличие от средневекового Запада, не знал. И экклезиологическое учение свт. Василия с центральной для него идеей единства Церкви, без сомнения, утвердило взгляд на монашество как на часть церковного тела. Но в монашеской среде всегда существовало сопротивление попыткам ее интеграции, о чем недвусмысленно говорят различные «харизматические» движения, собирательно именуемые «мессалианством».

Однозначно определить их весьма затруднительно, да, наверное, и невозможно. Мессалиане, известные также как «евхиты» или «энтузиасты», а позже, среди славянских народов, как «богомылы», появляются то в одном, то в другом регионе с IV столетия до позднего Средневековья. Ответвлением этого движения были катары, или альбигойцы, на Западе^[609]. Даже афонские монахи-созерцатели, т. е. «исихасты» XIV в., официально принадлежавшие к канонической Православной Церкви и заявлявшие о своей приверженности ее учению, обвинялись их противниками в тайном мессалианстве. Наконец, уже в наши дни некоторые исследователи идентифицировали автора сочинений, по традиции приписывавшихся одному из столпов египетского монашества прп. Макарию Великому, как вождя некоей мессалианской секты конца IV — начала V в.^[610]. А поскольку тексты, надписанные именем прп. Макария, пользовались огромной известностью и авторитетом в православном мире, то подозрение в мессалианстве пало так или иначе на восточнохристианскую духовность — по крайней мере, на те ее аспекты, которые оказались связаны с идеями «харизматического» (или «духовного») руководства и осмысления веры в свете «внутреннего опыта». Один из самых известных в наше время исследователей восточнохристианской духовности Ириней Осэр^[611] однажды написал: «Мессалианство — величайшая духовная ересь христианского Востока»^[612].

Не имея возможности рассмотреть эту проблему в полном объеме, хотелось бы сосредоточиться на некоторых сторонах наследия свт. Василия, имеющих к ней отношение. Мы уже отмечали его тесную дружбу с Евстафием Севастийским, чьи экстремистски настроенные друзья (если не сам Евстафий) ок. 340 г. подпали осуждению Гангрского собора. Ближе к концу IV в. термин «мессалиане» применялся к виновникам сектантских уклонений среди аскетов. По более поздним свидетельствам константинопольского пресвитера Тимофея (VI в.) и прп. Иоанна Дамаскина (VIII в.), мессалиане были осуждены ок. 390 г. на соборе в Сиде Памфилийской. Собор состоялся под председательством свт. Амфилохия Иконийского — близкого друга и ученика свт. Василия — и, согласно пресвитеру Тимофею, среди осужденных на нем еретиков фигурировали не только мессалиане, но и евстафиане, так что связь между теми и другими можно считать твердо установленной^[613].

Взгляды мессалиан, рассмотренные собором в Сиде, отчасти охарактеризованы Тимофеем и Иоанном Дамаскином. Отражены они и в сирийском тексте под названием «Книга степеней» («Liber Graduum»)^[614].

Пристальный анализ сообщений о еретичествующих евстафианах или мессалианах Малой Азии позволяет без труда понять, в чем их доктрины расходились с идеалами свт. Василия Великого. Из названных источников прежде всего выясняется, что мессалиане исповедовали савеллианское, или докетическое, учение (ср.: Тимофей, 6; 8^[615]). Но это могло быть одно из тех стандартных обвинений (справедливых или нет — другой вопрос), что основываются — как нередко показывает история всех раскольников — на косвенных свидетельствах и слухах. Другим часто повторяющимся мотивом было обвинение в дуализме, но оно в целом довольно туманно. В любом случае нелегко установить, был ли это

реальный онтологический дуализм или традиционный для монашеской письменности акцент на том, что душа человека доступна злу.

Ясно другое: главная установка мессалиан — совершенно иная, чем у Василия Великого, и через несколько веков развившаяся в самые нелепые и фантастические верования — была вызовом Церкви как сакраментальному телу. Мессалиане видели себя духовной элитой, а единственная иерархия, какую они признавали, основывалась на духовно-аскетических совершенствах. «Книга степеней» делит христианскую общину на «праведных» и «совершенных». Упражнение в делах милосердия, попечение о неимущих, исполнение заповедей — все это удел «праведных». «Совершенные» же сподобляются особых даров Духа, которые делают ненужными не только труд и добрые дела, но и подвиги воздержания. К ним, стяжавшим «совершенную любовь» и особое видение Бога, неприменимы внешние требования христианской этики. И наконец, «совершенным» не нужны сами таинства.

Такой радикальный «харизматический» элитаризм был, безусловно, главным соблазном для раннего монашества, а многовековая история мессалианства говорит о поразительной силе и живучести этого соблазна. Но не менее очевидно, что свт. Василий и, по-видимому, Евстафий Севастийский выступали против подобной идеологии и хотели воспитать в ревнителях монашеского пути церковное понимание их миссии. В этом заключается истинный смысл и задача Василиевых «Аскетиконов». Тем не менее, как мы уже убедились, он не отвергал сам принцип духовного, или харизматического, руководства, но скорее обеспечивал ему церковноканоническое обрамление.

Аналогичную цель преследовали, на наш взгляд, и творения Псевдо-Макария. Конечно, они написаны в ином стиле, чем «Аскетиконы», и говорят не столько о внешней дисциплине, сколько о личном духовном совершенствовании. Но, подобно свт. Василию, их автор хорошо изучил мессалианскую среду и, порой используя порожденные ею тексты, старался интегрировать позитивные элементы мессалианского идеала в сакраментальный и церковный контекст^[616]. Не зная его настоящего имени, мы знаем почти наверное, что он — младший современник Василия, жил на востоке Малой Азии и, не будучи мессалианином, принадлежал к кругу друзей Кесарийца. В этом убеждают многочисленные параллели между так называемым «Великим посланием» Псевдо-Макария и трактатом «De institute) christiano»^[617] свт. Григория Нисского, младшего брата свт. Василия^[618].

Одна из величайших заслуг Василия и Григория — та, что они сумели предотвратить уклонение монашеского движения в сторону сектантства и направить его в русло Церкви. Но этому успеху, сколь же церковно-институциональному, столь и богословскому, много способствовал безвестный автор «Макариевского корпуса». Если проповедь свт. Василия раскрывала в первую очередь ценности общинной жизни, то свт. Григорий Нисский и Псевдо-Макарий утверждали учение о личностном богообщении как самой сути христианства вообще и монашеского идеала — в частности. Из самого сходства текстов того и другого хорошо видно, что подходы их были различными, но не взаимоисключающими. Оба согласны в том, что каждый человек предназначен к соединению с Богом и что мессалиане заблуждаются, полагая «обожение» (θέωσις) достоянием немногих. В то же время они разделяют мысль, основополагающую для духовной традиции всего восточного христианства, — что совершенство даруется по благодати Божией и лишь постольку, поскольку сам человек свободным и личным усилием ищет соединения со Христом в Святом Духе, и что богословие как таковое есть выражение этого личностного опыта. Говоря словами Владимира Лосского, «если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым»^[619]. Никакая институция, никакой внешний авторитет, даже церковный, не могут встать между Богом и человеком; но и личностный опыт обладает подлинностью лишь тогда, когда приобретает в общине, через сакраментальную принадлежность к Церкви, а значит, — в соединении со всеми святыми всех времен.

По мнению мессалиан, познание Бога «во всяком чувстве и полноте разумения (ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ)» достигается мистиком в одиночку, без стороннего содействия и даже без принадлежности к Церкви, ибо крещение для него «излишне» (Иоанн Дамаскин, 4; 5; 6; 17; Тимофей, 2; 3; 12[620]). Стяжавший такое познание становится высшим и единственным авторитетом для себя и всех остальных, независимо от сакраментального служения. Таким образом, и параллели, и коренные различия в учении свт. Григория Нисского и Псевдо–Макария, с одной стороны, и мессалиан, с другой, налицо.

В самом деле, тот и другой согласны с мессалианской критикой «магического» понимания таинств. Оба подчеркивают роль человеческого усилия, которое актуализирует действие крещальной благодати в жизни. Как пишет Псевдо–Макарий,

Но основой и необходимым условием духовного преуспевания всегда остается крещение (а значит, и пребывание в Церкви): «Идущие за Христом силою крещения снова достигают первоначальной меры Адама, делают победителями демонов и страстей»[622].

Итак, мы видим, что на уровне личной духовности и богословских взглядов в отношении крайнего аскетизма свт. Григорий Нисский и Псевдо–Макарий разделяли ту самую «интегрирующую» позицию, какую на уровне личного поведения и участия в церковно–общинной жизни занимал свт. Василий. Не разрешенная до конца проблема соотношения Божественной благодати и человеческой свободы оставалась для них неким парадоксом, и это позволяет понять, почему на Западе их причисляли порой к «полупелагианам».

То правда, что мессалиане были в определенном смысле пелагианами Востока. Превознося аскетические подвиги и заявляя, что в христианстве возможно лишь харизматическое руководство, они отвергали благодатную природу церковных таинств и авторитет епископов, чьи полномочия имели, по их мнению, человеческое происхождение. Но если западное богословие твердо стояло на августинианских позициях, утверждая примат благодати и, в конечном счете, выводя полномочия иерархии *ex opere operato*[623], то православный Восток пошел на риск, оставив эту проблему без окончательного разрешения. Он осуждал мессалиан за отвержение Церкви и таинств, но не сам принцип харизматического руководства, который по–прежнему сохранял силу наряду с принципом институциональным, не освобождая никого из членов Церкви от духовного обязательства стремиться к обожению «во всяком чувстве и полноте разумения».

В Византии мессалианское движение продолжало существовать во многих формах и неоднократно подвергалось соборному осуждению. Но и внутри самой Церкви духовные руководители — преимущественно из монахов — нередко бросали вызов церковным и гражданским властям, никогда не признавая их монополии на полноту истины и знания. Простой монах, но и крупнейший византийский богослов VII в., прп. Максим Исповедник противостоял ситуации, когда все патриархи, включая римского епископа (как ему говорили), приняли монофелитскую ересь. «Святой Дух, — отвечал он, — анафематствовал чрез апостола даже ангелов, вводящих что–либо новое и чуждое проповеди [евангельской и апостольской]»[624]. Безусловно, такая позиция была свойственна не только отдельным мистикам или отшельникам, более других причастным духовному индивидуализму мессалиан. Самый видный деятель общежительного монашества VIII–IX вв. прп. Феодор Студит дважды разрывал общение с патриархами, противясь их снисходительному отношению (или *икономии*) к бывшим иконоборцам и царским прихотям.

Но если византийское христианство не позволяло епископам монополизировать духовное и вероучительное руководство Церковью, это вовсе не означало, что такая монополия принадлежала монахам–харизматикам. Есть множество примеров, когда видные деятели монашества осуждались за ереси или за то, что сегодня назвали бы «харизматической недисциплинированностью». И главная цель,

которую преследовал своими аскетическими сочинениями свт. Василий, заключалась в том, чтобы сделать каждого христианина, в особенности же аскета и подвижника, ответственным за свое учение и поведение перед всем телом Церкви.

История Византийской церкви убедительно показывает, что границы между еретическим мессалианством и православным монашеством не всегда были отчетливо видны. То и другое проявляли себя как народные движения, особенно популярные среди неученого люда, и формы этого проявления различались подчас с трудом. Похоже, что в поздневизантийский период некоторые мессалиане умышленно проникали в монашескую среду, чтобы беспрепятственно проповедовать свои воззрения. Хронист XI в. Анна Комнина упоминает о придворном священнике во Влахерне, который оказался мессалианином[625]. С другой стороны, очевидно, что осторожный и тщательно взвешенный подход свт. Василия к теме духовного руководства не разделяли некоторые писатели мистического направления, в частности, носитель истинно пророческого духа, величайший мистик византийского Средневековья прп. Симеон Новый Богослов (949–1022). Буквальный смысл многих его текстов сводится к тому, что дар sacramентального священства зависит от личной святости соискателя и что священник, не сподобившийся боговидения и просвещения Духом Святым, — попросту самозванец[626]. Симеон ратовал за то, чтобы монахи, не имеющие иерейского сана, могли осуществлять духовное руководство и принимать исповедь. Грань между мессалианским и православным видением дарований (χαρίσματα) Духа в таком контексте представляется особенно тонкой. Но прежде чем осуждать прп. Симеона, вспомним о сознательном выборе византийского христианства: духа пророческого не угашать[627]. А прп. Симеон был подлинный пророк: вся его проповедь есть предостережение братии столичного монастыря св. Маманта от формально–ритуалистического подхода к иноческому призванию.

Но он был также священник, и его призывы иметь веру, укорененную в живом опыте, всегда соединены с самыми практическими проявлениями евхаристического sacramентализма.

В 1340 г., следуя похожей традиции, афонские монахи под руководством Григория Паламы отстаивали то, в чем видели истинный смысл православия, против мнений Варлаама Калабрийского. Так возник текст, известный как Святогорский томос («Томос Святой Горы»), где они описали, в частности, роль в Церкви тех, кто «посвящены собственным опытом (οἱ αὐτῇ τῇ πεῖρᾳ μεμνημένοι)» в таинства Царства Божия, кто «ради Евангельской жизни отвергли стяжание денег, человеческую славу и непристойные наслаждения плоти»[629], — иными словами, последовали традиционномонашеским обетам бедности, послушания и безбрачия. Согласно Томосу, все они исполняют служение, сродное пророческому служению в Ветхом Завете: как древние пророки предощущали троичную природу Бога, вполне явленную лишь во Христе, так и пророки христианской эпохи стяжали сами и возвещают другим опыт обожения (θεώσις) — соединения с Богом в веке грядущем. Образец пророческого служения в эпоху Нового Завета составитель Томоса видит в Дионисии Ареопагите, Максиме Исповеднике и Макарии Египетском, чьими учениками называли себя поздневизантийские исихасты. Таким образом, «опыт» святых воспринимается здесь как эсхатологическое предвосхищение той действительности, которая принадлежит, по сути, всей Церкви[630]. Святые — не избранные визионеры, не новаторы от богословия. Подобно пророкам Ветхого Завета, они стяжали «духовное зрение», которое доставляет более ясное видение Бога и переживание будущего как настоящего. Их пророческая роль не умаляет ни ответственности епископов, ни значения концептуально–богословских разработок, но обладает собственным авторитетом. В кафедральной Церкви институционально–sacramентальный авторитет епископов и духовный авторитет святых сосуществуют, и напряжение, порой возникающее между ними, не может оправдать подавления того или другого. Авторитет Духа не подавляется авторитетом Церкви, а духовные руководители мыслят свое руководство лишь в контексте ее sacramентального общения.

Заключение

Наиболее важный и самый официальный документ, запечатлевший самосознание византийского христианства, так называемый Синодик Православия, представляет собой род расширенного литургического исповедания веры. Он ежегодно прочитывался в первое воскресенье Великого поста в память о преодолении иконоборческого кризиса в 843 г. и неоднократно дополнялся, отображая все новые нюансы церковного учения. Синодик содержит пространное и очень верное осуждение мессалиан, считающих, что «крещение — это просто вода, которая не дает оставления грехов и не от Духа происходит, о себе же говорят, будто они сообщают дары Духа в посвячительных своих обрядах, каковые ложно нарицаются в произносимых при сем молитвах иноческим посвящением». Среди прочего мессалианам ставится в вину утверждение, что «приобщение Тела и Крови Господа и Спасителя нашего Иисуса есть приобщение обыкновенных хлеба и вина» и что именно они — истинные «граждане Царства Христова» (χριστοπολίται)[631]. Но одновременно Синодик официально одобряет богословие свт. Григория Паламы, составителя Святогорского томоса, как вполне согласное со свв. Афанасием Александрийским, Василием Кесарийским, Григорием Богословом, Григорием Нисским и Иоанном Златоустом, а равным образом — со свв. Кириллом Александрийским, Максимом Исповедником и Иоанном Дамаскиным[632].

Эти тексты свидетельствуют, что византийское христианство не пыталось посредством концептуальных или институциональных формул разрешить парадокс одновременного существования в Церкви сакраментального и духовного руководства. Оно никогда не стремилось свести христианскую веру ни к зависимости от институционального авторитета, ни к доверию горстке харизматиков. Сознательное сохранение подобного парадокса возможно было, на наш взгляд, лишь потому, что *locus* христианского опыта неизменно усматривался в Церкви как евхаристическом сообществе, а это всегда предполагает одновременно и преемственность в апостольской вере через церковный порядок, и харизматическое событие, открывающееся каждому и воспринимаемое каждым в полноте свободы и в единстве со всей общиной.

Нам представляется также, что признание этого парадокса в восточном христианстве позволило бы лучше понять не только историю монашества, но и смысл традиционного для Византии сопротивления авторитарным концепциям Церкви, которые вырабатывались на Западе в Средние века.

Как служитель Церкви свт. Василий Кесарийский стремился к примирению на основе не одних только слов или формулировок, но самой истины. Как богослов, он учил своих современников ответственно пользоваться терминами и философскими понятиями. Как наставник аскетики и духовной жизни он сознавал, лучше многих в то время, что авторитет и свобода, послушание вышестоящим и личный опыт богообщения не исключают друг друга. Именно в этом смысле византийское христианство и Православная Церковь всегда признавали его самым выдающимся и бесспорным отцом и учителем.

St. Basil, Messalianism and Byzantine Christianity

Впервые опублик. в: SVTQ. Vol. 24. № 4.1980. P. 219–234.

Переизд. с измененным заглавием: St. Basil, the Church, and Charismatic Leadership // Meyendorff J. Byzantine Legacy. P. 197–215.

Впервые на рус. яз.: Св. Василий, Церковь и харизматическое водительство // Мейендорф И. Византийское наследие. С. 263–288.

Перевод выполнен по изданию 1980 г.

© Пер. с англ. Ю. С. Терентьева.

БОГОСЛОВСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В СВЯТООТЕЧЕСКУЮ И ВИЗАНТИЙСКУЮ ЭПОХИ И ЕГО УРОКИ ДЛЯ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Писания Нового Завета содержат первый и наиболее авторитетный образец характера и цели христианского *научения*. Господь Иисус Христос во время Своего земного служения действовал как *равви*, т. е. учитель, а Его последователи назывались «учениками» не только в годы земной жизни Спасителя, но и в период, когда происходило первоначальное распространение Евангелия по всему Средиземноморью. В книге Деяний встречается много примеров употребления слова «ученик» в значении «христианин»: *С нами шли и некоторые ученики из Кесарии, провожая нас к некоему давнему ученику, Мнасону Кипрянину, у которого можно было бы нам жить* (Деян. 21:16; ср. также со многими примерами в главах 9 и 10). Раннехристианская община видела себя школой, приемлющей наставление от единого Учителя.

Но учение, исходящее от Иисуса, не было похоже на учение книжников, ибо оно имело власть (см.: Мф. 7:29). Эта власть исходила от личности Учителя и цели Его служения. Иисус Христос не был просто основателем нового философского или этического течения; Он был Сыном Божиим, воспринявшим человеческую природу, чтобы возвратить ее к вечной жизни в Боге, от которой отпал человек. Вот почему ученикам Христовым надлежало не только запечатлеть и усвоить Его наставления в уме и памяти, но и стать *свидетелями* Его величайших дел: смерти, воскресения, восшествия на небеса. То, что Он *совершал*, было несравненно убедительнее любого отдельного Его наставления. Вот почему наименование «свидетели», которое апостолы получили от Самого Христа (*Вы же свидетели сему.* — Лк. 24:48), почетнее простого звания «учеников». Последователь Христа не просто постигает учение; он возвещает факты — твердо установленные и засвидетельствованные.

Действительно, апостольское учение, на котором воздвигнута Церковь, говорит о том, что Иисус *совершал*, а ученики видели: *что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши* (1 Ин. 1:1). Апостолы были избраны стать свидетелями исторических событий, и в частности — опустевшего Гроба и Воскресения. Эти события — *события спасения*, однако мы, Иисусовы ученики последующих столетий, знаем о них благодаря свидетельству апостолов.

Христос, как известно, ничего не писал, а сложной технологии для записи человеческой речи, столь привычной в наши дни, в то время не существовало. Мы знаем о Христе — о Его делах и наставлениях — только через учеников, которых Он избрал, т. е. благодаря человеческому посредничеству, запечатленному в день Пятидесятницы Духом Святым, Который «рыбари богословцы показа»^[633]. Через Церковь, основанную Самим Иисусом, когда Он призвал Своих учеников, и силою Святого Духа непрерывно продолжающуюся в веках человеческой истории, мы также становимся «учениками», хотя наше знание Христа зависит от «свидетельства» апостолов.

Эти предварительные замечания о первом поколении христиан необходимы нам, чтобы уразуметь, что же в действительности означает и подразумевает обучение богословию. Как показывает пример самих апостолов, оно предполагает не только сообщение учений и фактов, связанных с Христом, но и такую интерпретацию, которая сделала бы их доступными для разных обществ и культур. Как пишет св. апостол Павел:

Таким образом, самые истоки христианской веры делают всех христиан «учениками» одного Наставника, однако это предполагает также, что они — и особенно те, кто воспринял особый дар

учительства — становятся учителями для других. Сама Церковь по своей природе в какой-то степени подобна школе, хотя отношение между наставником и учениками в данном случае есть отношение сокровенного общения. Посредством Святого Духа Христос учит, но также и подает силу учить; Он поставляет апостолов, пророков и учителей (см.: 1 Кор. 12:28), которым вверено предлагать не собственные идеи и собственную мудрость, но все ту же «апостольскую» истину о Воскресении Христа такими способами и в таких формах, какие могли способствовать созиданию Тела Христова.

Послеапостольская церковь

Все, что мы знаем о жизни ранней христианской Церкви I–II вв., указывает, что обучение занимало центральное место в жизни каждой местной общины, и это было обусловлено сакраментальным, или евхаристическим, пониманием Церкви. Катехуменов, или оглашенных, следовало готовить для вступления в общину, что было первым уровнем учительского служения.

Апостолов — первых свидетелей о Христе — уже не было, но сама община по-прежнему состояла из «учеников», наставленных апостолами. Научение обычно происходило во время евхаристического богослужения и осуществлялось священнослужителем, занимавшим в собрании место Самого Господа. Оно состояло в чтении фрагмента Писания и гомилетического комментария, произносимого «предстоятелем» (προϊστάμενος), или совершителем Евхаристии, который в конце концов стал повсеместно именоваться «епископом». Событие Пятидесятницы было продолжено в Церкви через призывание Святого Духа и Его явления как *Утешителя*, обучающего учеников *всему* (Ин. 14:26).

Известно, что в ранней Церкви наставление катехуменов (как и более общая задача свидетельствовать о христианской вере перед «внешними») осуществлялось не епископами, а особым чином «учителей» (διδάσκαλοι), наделенных особым даром (χάρισμα) и выполняющих функцию, подобную той, которую в наши дни выполняют профессиональные теологи. Литургическая проповедь в евхаристическом собрании была делом епископов, в то время как учителя обращались к «внешним». Нередко полагают, что такие сочинения, как «Послание Варнавы» и «Послание к Диогниту» принадлежат «учителям». Действительно, эти свидетельства II в. отличаются по стилю и содержанию от таких чисто «внутренних» документов, как Послания св. Игнатия Антиохийского. Автор «Послания к Диогниту», которым мог быть Пантен — основатель огласительного училища в Александрии — называет себя «учителем язычников»^[634].

Учительные беседы *дидаскалов* отличались от торжественной проповеди епископа в евхаристической общине. Святой Иустин Мученик сообщает:

Таким образом, учительство епископа было неотделимо от совершения Евхаристии: каждая Церковь, в единстве со всеми другими Церквами, сохраняла апостольскую веру, и эта вера выражалась епископом в собрании всей Церкви вокруг Евхаристии. Епископ был наделен «известным дарованием истины»^[638]. Это не было персональной привилегией безошибочности, но служением, которое исполнялось в Церкви и для Церкви, ибо хранительницей апостольской веры считалась только Церковь как единое целое. Согласно сщмч. Иринею Лионскому, епископам апостолы «передали сущую повсюду Церковь; и она во всей полноте дошла до нас с неподдельным соблюдением Писаний»^[639]. Обязанность учительства была неотделима от епископата, и «апостольское преемство» не мыслилось как поддерживаемое механически и вне верности апостольскому учению. Епископ занимал *седалище Петра* (*cathedra Petri*), или, по известному выражению свт. Киприана Карфагенского, *седалище истинного учительства*. Епископ не считался непогрешимым и мог быть подвергнут суду других епископов и всей Церкви. Он занимал кафедру именно затем, чтобы осуществлять харизму учительства, которое представлялось неотделимым от его роли совершителя Евхаристии.

Такой целостный взгляд на христианское учительство — важнейшая часть наследия, завещанного нам ранней Церковью. Обучение богословию в Православной Церкви — не независимое ученое занятие, но творческий акт передачи, истолкования, пастырского попечения. Вот почему св. Ириней, описав епископскую харизму как дар, позволяющий различать ложные предания, искажения и ереси, говорит затем о «превосходном даре любви, который драгоценнее познания и славнее пророчества, и

превосходнее всех других дарований»^[640]. И в первую очередь поэтому наилучшим обрамлением учительства становилось евхаристическое собрание.

Такова, вероятнее всего, причина, по которой в III в. ощущалось некоторое напряжение между руководящей структурой Церкви (ἐκκλησία) и деятельностью по крайней мере некоторых «учителей» (διδάσκαλοι).

Александрийское огласительное училище, учрежденное в главном интеллектуальном центре империи и служившее мостом между эллинизмом и христианством, уже под руководством Климента, похоже, заняло в отношении реальной жизни Церкви несколько отчужденную позицию. Его доктрины становятся не вполне «церковными». Здесь не место осуждать наследие Климента и тем более — наследие его великого преемника Оригена. Без них христианское богословие не смогло бы завоевать языческий мир. Все великие отцы IV в. признавали, что многим обязаны богословию Оригена. Хочу лишь сказать, что масштабные творческие усилия обычно связаны с риском, а Ориген не боялся рисковать. Под его началом александрийское училище (διδασκαλεῖον) превратилось из школы катехуменов в своего рода христианский университет, открытый для всех: «Тьма еретиков и немало самых знаменитых философов стекались к нему и ревностно изучали не только богословие, но и мирскую философию»^[641].

Критики Оригена оспаривали его право учить, поскольку он не имел пресвитерского сана. Времена изменились, и новозаветный титул διδάσκαλος уже не считался достаточно авторитетным. Служение учительства стало сопрягаться почти исключительно с епископским или, по крайней мере, с пресвитерским. Действительно, звание διδάσκαλος вскоре повсеместно исчезает. Но поскольку от епископов нельзя было ожидать такого внимания к служению учительства, какого требовали многолюдные общины крупных городов, функция эта нередко поручалась пресвитерам, и без того участвовавшим в епископских трудах управления. В этот же исторический период пресвитеры стали и постоянными совершителями Евхаристии, так как первоначальные поместные Церкви, возглавляемые епископами, разделились на «приходы».

Эта тенденция подразумевала некоторую «клерикализацию» учительских функций в Церкви, хотя, как мы увидим далее, существовали и противоположные тенденции, особенно на Востоке. Заметим, однако, что напряжение между «церковным» учительством, укорененным в евхаристическом собрании, и свободными интеллектуальными поисками александрийских *дидаскалов* отражает реальные проблемы — проблемы методологии и подхода к богословию. С одной стороны, св. Ириней писал: «Наше же учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия в свою очередь подтверждает учение»^[642]. С другой стороны, для Оригена действительно важно было прийти к какому-то согласованию христианства и неоплатонизма, которое сделало бы возможным переход греческих интеллектуалов в Церковь. А в рамках «евхаристического» научения это не всегда могло быть осуществимым...

Такого рода напряжения в христианской мысли возникают всякий раз, когда она сталкивается с историческими переменами, решает миссионерские задачи, трудится над тем, чтобы сделать себя понятной людям, которые ни в культурном, ни в мировоззренческом смысле не являются христианами.

Примечательно, что напряжение и потенциальный конфликт между епископами и *дидаскалами* были исторически преодолены в IV столетии, когда в лице великих каппадокийских отцов сами епископы овладели навыками и прониклись заботами *дидаскалов*, тщательно пересмотрев идеи Оригена — сохранив его приверженность синтезу христианской и позднеантичной мысли, но отвергнув те положения, которые действительно противоречили библейскому откровению и скорее следовали хитросплетениям языческой мудрости греков. Отцы преуспели в осуществлении подлинного синтеза между *апостольской традицией*, сохраняемой в Церкви через сакраментальное епископское преемство, и нуждами миссии, обращенной к греческому миру.

Наша задача сегодня, без сомнения, в том, чтобы следовать их примеру и твердо держаться их

традиции. Однако этого нельзя достичь простым подражанием или повторением утверждений, сформулированных отцами много веков назад. Чтобы быть по-настоящему верными духу святых отцов, необходимо полностью отождествить себя с неизменным и непреходящим содержанием христианской веры как переданной от апостолов. Но наше свидетельство о вере недействительно, если мы не обращаемся к *нашим современникам* и, стало быть, не формулируем его в свете проблем, стоящих сегодня перед человечеством.

В IV столетии перед отцами Церкви встала задача приобщить к христианству греко-римскую цивилизацию. Интеллектуальные и культурные достижения этой цивилизации были впечатляющи, и образованному человеку, возвращенному афинской Академией, довольно трудно было в поисках истины обратиться к христианскому Священному Писанию — творению неведомого и малочисленного «варварского» племени евреев, чья культурная неполноценность казалась очевидной. Тем не менее отцам надлежало подтолкнуть греков к чтению и пониманию Библии, раскрыть им всю беспрецедентность мессианских чаяний еврейского народа и, наконец, осуществление этих чаяний в лице Иисуса из Назарета. Апостол Иоанн уже отождествил этого безвестного Мессию евреев с *Логосом*, «через Которого все начало быть» (ср.: Ин. 1:3), т. е. с понятием, близким для греков. Отцы IV в. созидали на этом основании, выражали по-гречески и для греков великие библейские истины о Троице и Боговоплощении. Они боролись с еретиками, как правило, неспособными уразуметь суть Писания и допускавшими, чтобы христианская мысль направлялась философскими категориями. Отцы — по крайней мере, большинство из них — не использовали эту неспособность отдельных христиан применять философию надлежащим образом как повод для разрыва с интеллектуальной средой своего времени. Такой разрыв означал бы измену миссии Церкви. Напротив, они достигали успеха там, где другие терпели поражение. Отцы оставили нам законченный богословский синтез, предмет которого — Троица (θεολογία), и домостроительство Спасения (οικονομία), которые вовсе не были формой «эллинизированного христианства», как утверждала протестантская либеральная теология XIX в., а представляли собой истинное торжество христианской мысли в обращении «ума» эллинского мира ко Христу.

Этот патристический синтез был творческим. Со стороны отцов Церкви он предполагал подлинную любовь, неподдельную озабоченность проблемами мира, спасти который пришел Христос — конкретного мира той эпохи. Действительно, каждое поколение христиан посылается в мир, отличный от мира предшествующих поколений. Следовательно, задача тех, кто преподает или изучает богословие, неизбежно включает два требования:

— передавать ощущение тождества и непрерывности апостольского учения, хранимого Церковью без всякого изменения или искажения;

— выражать это учение так, чтобы оно стало понятно *живым людям* — тем, среди которых Церковь существует и которых она призвана спасать.

За каждым из этих императивов стоят свои опасности и соблазны.

Самый легкий путь сохранить неизменную веру Церкви ориентирован на слепой, застывший консерватизм в способах выражения и установках — путь, как бы не замечаящий различия между единым Священным Преданием Церкви и множеством «преданий человеческих». Господь Иисус Христос Сам предостерегает нас от следования таким преданиям, имеющим опору в себе самих и, таким образом, от оставления заповедей Божиих (см.: Мк. 7:8). Такой слепой консерватизм превращает Церковь в музей, лишает действенности ее миссию, обращенную к конкретным, живым людям, и потому оказывается на руку тем, кто был бы рад исчезновению Церкви.

Однако другое требование, призывающее богословов осовременивать свои учения и постоянно направляющее их внимание на проблемы современности, чреват соблазном «модернизма», который

означает, в частности, пренебрежение непрерывностью православного Предания, всецелое растворение в модных и скоропреходящих веяниях, зачастую расшатывающих — особенно в современном западном обществе — умственное и духовное равновесие христиан.

Пытаясь определить, в чем состоит наследие отцов для нашего времени, мы должны осознать оба императива, также как и скрытые в них соблазны. Мы должны оставаться верными *сути* Предания, и при этом — способными сообщать ее нашим современникам новым способом, не изменяя ей, как подобает свободным наследникам и духовным чадам святоотеческой эпохи.

Святоотеческое наследие

Понятно, что определить природу и значение святоотеческого богословия в нескольких фразах невозможно. Тем не менее можно указать некоторые принципиальные положения, выработанные отцами, которые и сегодня могут быть взяты за основу нашего обучения православному богословию.

Первое из таких положений — «теоцентричность» человеческой природы. Для св. Ириния Лионского обладание Святым Духом Божиим есть главная и наивысшая природная способность человека. Святитель Григорий Нисский отождествлял «образ Божий» в человеке со свободой (свойством, открывающим для человека возможность участвовать в божественной жизни, ибо один только Бог истинно свободен). Святитель Григорий Палама утверждал, что человек, в силу прямого сродства с Богом, выше самих ангелов. Итак, перед нами реальный пример согласия отцов, который объясняет, что они имели в виду, определяя конечное назначение человека словом «обожение» (θέωσις). «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом», — писал свт. Афанасий Александрийский^[643]. Православная вера подразумевает господство человека над творением. Научный и технологический прогресс, который сегодня наделяет человека устрашающей властью над материей и энергией, а завтра, возможно, и над всей вселенной, основывается на том, что человек создан по образу своего Творца, а значит, потенциально допущен к соучастию в божественной власти над тварной природой. Но бытие по образу Божию, предполагая свободу, подразумевает *ответственность*. Человек призван явить образ Бога, но не узурпировать Его власть; соучаствовать в благодати Божией, но не подменять ее злом; пользоваться силой Божией, но не играть природой как эгоистичное и капризное дитя. Человек постоянно злоупотреблял своими возможностями, а в наши дни поставил всю человеческую цивилизацию на грань атомной катастрофы. Однако посреди трагической, полной заблуждений истории человеческого рода стоит Личность Богочеловека Иисуса Христа и Тело Его, т. е. Церковь, являющая для тех, «кто имеет уши, чтобы слышать и глаза, чтобы видеть» [ср.: Мф. 13:16], истинное значение образа Божия в человеке. Кто не видит истины Христа, тот слеп и в отношении природы человека вообще. Это проявляется всякий раз в том, что человек, отвергая Единого истинного Бога, создает новых псевдобогов. Существо «теоцентричное» по природе, он стремится к абсолютному, будь то Единый Истинный Бог или же один из бесчисленных, вновь и вновь возникающих Его суррогатов.

Второе положение отцов, в котором открывается неизменное средоточие нашей веры, — *Бог есть Троица* и, следовательно, *Бог есть любовь* (1 Ин. 4:8.). Бог, будь Он один, не мог бы *быть любовью*: любовь всегда есть некоторое отношение, и Бог есть такая любовь, которая вечно соединяет Отца, Сына и Духа. Соединяя три божественные Ипостаси по природе, эта божественная любовь силой благодати становится доступной человеку. Господь говорит:

Это предполагает, что обожение, или θέωσις, которое мы упоминали как первое отеческое положение, не разрушает человеческую личность и человеческую свободу. Это не поглощение человека безличным божественным абсолютom, как в буддизме. Жизнь в Боге — межличностное отношение, вне которого нет любви, а ведь *Бог есть любовь*. Более того, Божественное триединство прямо подводит к ответу на вопрос, что значит стать христианином и жить христианской жизнью в конкретных обстоятельствах нашего «падшего» мира.

Если высшее назначение человека сокрыто в межличностных отношениях внутри самой божественной жизни, то начальное движение того, что мы называем *нашей верой*, с той же необходимостью есть личностный акт. Николай Бердяев любил повторять: «Христианами не *рождаются*, христианами *становятся*»^[644]. На протяжении столетий христиане, и особенно — православные, поддавались соблазну видеть в христианской вере нечто само собой разумеющееся. Они рассматривали ее

как часть культуры, отождествляли с национальным достоянием, добивались государственного покровительства и пользовались его плодами. До сих пор мы дорого расплачиваемся за эти иллюзии.

Ибо это и вправду были иллюзии. Святая Церковь верит, и всегда верила, что *крестить* можно не вещи или отвлеченные понятия, но только *живых людей*, на основании их личной веры (или на основании обещания восприемников, что такая вера будет им преподана и впоследствии умножится). В таинствах Церкви может участвовать только личность, ибо только личность может ответить на любовь Бога и пребывать в общении с Ним. Даже когда Церковь благословляет и освящает неодушевленные предметы, она делает это для того, чтобы вновь поставить их в первоначальное и должное отношение к Богу и тем самым дать людям возможность использовать их в соответствии с волей Божией. Так бывает, например, когда мы благословляем воду, чтобы она стала — для нас, людей, — «благодатью избавления, благословением Иордановым, источником нетления, освящения даром»[\[645\]](#). Однако Церковь не может, к примеру, освятить такой институт, как государство или же некую идеологию или философию. Конечно, эти безличные реальности выполняют свои функции в нашем мире, куда мы, как христиане, посланы быть учениками Христа, но они не обладают божественными свойствами. «Освещаемые» или «обожествляемые», они становятся идолами.

Раб Божий крещается «во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Он входит тогда в общение с Лицами Святой Троицы, и в общение со Святой Церковью, которая предвосхищает и провозвещает на земле новые отношения, богоустановленные и богоугодные — те, что составляют мир и радость Царства Божия.

Богословские школы

Характеризуя роль святоотеческого и византийского наследия в православном богословском образовании, я до сих пор говорил о ранней Церкви, когда по вполне понятным причинам юная христианская община искала пути сделать свое свидетельство известным эллинистическому обществу — состарившемуся и самодовольному. Чтобы понять, как и почему она добилась успеха, надо вспомнить основные богословские предпосылки, определявшие православное понимание назначения человека и природы Церкви.

Это необходимо не только из чисто исторического интереса. Ибо, по моему убеждению, в сегодняшнем мире нам более чем когда-либо необходима постоянная переориентация сознания на коренные основы христианской надежды. Мы живем в мире, который часто определяется как «постхристианский» в том смысле, что, признавая *историческую* значимость христианства в формировании нынешнего состояния, он не считает, что христианство является и основанием будущего. Этот секуляризм принимает многообразные формы в различных обществах, но его всепроникающее присутствие — бесспорный факт для всех нас.

Ныне существующие православные богословские школы создавались в условиях *встречи православия с Западом*. Все они поначалу заимствовали круг учебных дисциплин и методологию, принятые на Западе. Первой такой школой стала знаменитая Киевская академия, основанная в XVII в. митрополитом Петром Могилой. На ее западную ориентацию указывает то, что преподавание велось на латыни, а программа обучения была близка к иезуитским школам Польши и Литвы.

Эта латинская ориентация получила заслуженную критическую оценку позднее, когда православное богословие достигло зрелости и начало заново открывать свои библейские и святоотеческие истоки. Отец Георгий Флоровский в своей классической работе «Пути русского богословия» пишет о «западном пленении» православной мысли. Однако, говоря об академии Петра Могилы и ее огромном влиянии (особенно после внедрения киевской школьной методологии в России во время петровских реформ), необходимо признать и то, что православное богословие не могло бы плодотворно развиваться без сознательной ориентации на проблемы современного мира, т. е. оставаясь застывшим в чисто ритуалистических и без конца повторяющих себя формах. Конечно, прививка западных идей и методологии была произведена крайне грубо, но это — отличительная особенность всех реформ Петра. Умы и сердца людей не были готовы к немедленному усвоению такой мощной дозы западных идей. Следствием стали большие ошибки. Однако в конце концов произошла настоящая духовная и интеллектуальная встреча, во многом схожая с конфронтацией христианства и эллинизма в III–IV вв. Контуры православного богословия, использующего западные методы, но сохраняющего содержание Предания, как оно запечатлено в богослужении и отеческих творениях, постепенно вырисовываются в XIX столетии. В яркой личности свт. Филарета (Дроздова), митрополита Московского, Георгий Флоровский справедливо усматривал символ перехода от интеллектуальной порабощенности западными идеями к новой эпохе свободного, нестесненного возрождения православной традиции. Встреча с Западом, начавшаяся при Петре Могиле, оказалась исторически необходимым выходом из изоляции в направлении, удостоверившем, что православное богословие остается живым свидетельством непреложной истины Христовой в современном мире.

В XIX в. балканские православные страны — Сербия, Греция, Болгария и Румыния — получили возможность вернуть былую национальную независимость и устроить свою церковную жизнь по-новому. Были основаны богословские школы — также на западный манер. В большинстве случаев перенималась немецкая модель, подразумевавшая создание теологических факультетов в структуре государственных

университетов. Однако отделение Церкви от государства, которое произошло после Второй Мировой войны, неизбежно привело к строгому размежеванию богословских и светских учебных заведений. На сегодня одна только Греция придерживается модели XIX в., сохраняя богословские факультеты в Афинском и Фессалоникийском университетах.

Принятие западной системы образования в православных богословских школах таило большой соблазн — свести богословие к положению *научной дисциплины* среди множества других. С зарождением средневековой схоластики богословие стали определять как дисциплину, которая, подобно прочим, использует методы аристотелевой логики, с той лишь разницей, что оно могло принимать божественное Откровение — Писание и Предание — как законную (и необходимую) предпосылку научной мысли. Конечно, теология на латинском Западе считалась венцом всех наук; другие дисциплины, особенно философия, рассматривались как вспомогательные по отношению к ней (*philosophia ancilla theologiae*[\[646\]](#)). Однако метод рассуждения оставался все тем же: рационализм был единственной законной формой познания. Бытие Божие получало рациональные доказательства. Ереси трактовались не иначе как противоречие здравому смыслу. Библейское описание Творения использовалось натуралистами в качестве научного довода. Церковный *magisterium* издавал постановления, которые должны были приниматься как предлагаемые рациональные истины, служащие основанием для дальнейших теологических рассуждений.

Мы уже видели, что святоотеческая традиция завещала нам иное понимание человека и иное видение его приближения к Богу. Поистине путь познания Бога заключается не в рациональном усвоении *понятий о Нем*, но в подлинном общении, в котором участвует ум, равно как и душа, и тело. Именно это общение восстанавливает истинную природу человека, какой создал ее Бог, и какой Он ее любит. В самом деле, Он сотворил человека «по образу и подобию», а это означает — согласно отцам, — что общение с Богом и возрастание в Нем *естественны* для человека. Без такого общения он теряет свою целостность как человеческое существо: он несовершенен, смертен, несведущ и слеп. Восприняв человеческую природу, умерев на Кресте и восстав от смерти, Сын Божий восстановил первозданное и истинное человечество.

Могут ли и должны ли наши современные школы, изначально созданные по западным — латинским и протестантским — моделям, развивать эту святоотеческую традицию богословия? Без сомнения — могут и должны.

Во-первых, сами отцы (и мы уже говорили об этом) признаны Церковью как «отцы» именно потому, что выражали истину христианства на языке своего времени, используя всякий раз, когда это представлялось возможным, категории греческой философской мысли. Они были подготовлены к этому, пройдя обучение в афинской Академии (свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов) и усвоив литературный и официальный стиль своего времени, сохраненный Церковью до сего дня, особенно в литургической гимнографии.

С другой стороны, сегодня для нас совершенно невозможно развивать православное богословие, не используя в полной мере все достижения западной образованности и западной методологии. Проблема, однако, в том, чтобы не оказаться в рабстве у этой методологии, следуя ей некритически. Отцы не принимали греческие понятия без предварительного очищения их, без преобразования их изнутри, без решительного отвержения исходных посылок, несовместимых с христианским откровением (вспомним хотя бы осуждение оригенизма). Поэтому и сегодня некритическое усвоение западной учености, которая развивалась вне Церкви на базе секулярного, рационалистического детерминизма, будет иметь катастрофические последствия для православного богословия. Так, если говорить о Библии, то невозможно постичь истинное значение священного текста, не признав, что Бог действует в истории не только через естественный порядок вещей, который изучается науками о природе, но и непосредственно, выходя

иногда за пределы этого порядка и являя Свою мощь как Творец и Спаситель. Однако западная научная традиция также может научить православных — вполне приемлемыми путями и с большой пользой для них, — распознавать встречающиеся в Библии литературные жанры — историческое повествование, поэзию, притчи, которые постигаются как таковые, когда Церковь читает, толкует и превозносит Писание как Слово Божие. Да и сама доступность святоотеческих творений в наши дни — это плод трудов западных ученых, не говоря уже о богатейшей вспомогательной литературе, вышедшей из-под пера католических авторов, которые, как и мы, озабочены восстановлением отеческой традиции в современном богословии.

Однако, признавая себя в постоянном долгу перед западной литературой и методологией, наши богословские школы должны быть все же православными школами, обучающими, с одной стороны, различать, критиковать и отфильтровывать западные идеи, а с другой стороны, воспринимать и передавать сущность православной веры: о Боге, человеке и тварном мире. Эта вера содержится в Писании, но она, сверх того, выражена отцами и сохранена великой византийской традицией, которая передана также другим культурам. И сегодня эта традиция отчетливее всего сохраняется, пожалуй, в *богослужении* Православной Церкви: непосредственный совместный опыт Царствия Божия, являемый в Евхаристии и других таинствах, во всем литургическом чине (τάξις), в особом понимании текстов Писания, когда они читаются за богослужением, в богатом наследии византийской гимнографии, которая сохраняет, иногда почти дословно, точное вероучительное слово отцов.

Верность православной богослужебной традиции сохранила православие на Балканах и Ближнем Востоке при многовековом турецком господстве, когда не было ни богословских школ, ни богословской науки. Даже сегодня Русская Церковь придает этой функции литургического благочестия особое значение: православными христианами в Советском Союзе оно переживается фактически как главное выражение церковной жизни, включающее преподавание и изучение истин веры. Почти тысячу лет назад послы князя Владимира, присутствовавшие за литургией в Святой Софии Константинопольской, не могли понять, «на небе они или на земле», и этот опыт стал решающим в выборе новой веры.

Поэтому одним из самых существенных факторов в жизни теперешних наших богословских школ должна быть укорененность их академических сообществ в традиции веры, как она хранится в традиции богослужения. Маргинализация литургического благочестия (в случаях, когда такое происходит) есть верный признак западного влияния в его ложной и опасной форме. Если богослужение — всего лишь выражение благочестия, не относящегося к *реальной* христианской жизни, отделенного от богословия и периферийного по отношению к основной деятельности богословской школы, тогда для него отрезаны все пути к роли, какую оно играло в Православной Церкви на протяжении столетий. Роль же эта заключается в том, чтобы быть выражением истинно православного «образа мыслей» (φρόνημα), который преобразует Церковь из простого человеческого собрания в Тело Христово, и тем самым преобразует школу — которая обычно считается лишь местом интеллектуальных упражнений — в настоящую мастерскую христианской жизни, в центр, откуда Предание Церкви распространяется по епархиям и приходам, помогая епископам и священникам учить и проповедовать Истину.

Заключение

Нынешние центры православного богословского образования исполняют свою миссию в различных обществах. Со стороны может показаться, что им недостает единства и общего пафоса. Однако такое впечатление было бы поверхностным. Единство традиции, один и тот же в своей основе подход к главным элементам богословия и православного опыта составляют бесспорный факт, который я — при всей нашей немощи и всех разделяющих нас барьерах, при всех различиях в языке и происхождении — заново открываю всякий раз, когда выпадает случай посетить богословские школы тех или иных православных стран. Наша богословская литература, если подходить к ней с обычной меркой — с точки зрения количества и качества — быть может, не так сильна, как хотелось бы. И все же ее укорененность в святоотеческой традиции, согласие с раннехристианской проповедью и стремление к общению с Богом как конечному призванию человека вполне способны объединить всех нас и сделать православное свидетельство глубоко значимым для многих «внешних».

Будем же использовать любую возможность лучше реализовать единство наших «корней» и, следовательно, нераздельность нашего будущего. Опыт, в котором заново раскрывается и переживается это единство, особенно ценен для тех из нас, кто был призван нести весть о православии западному миру. В сегодняшней Америке мы составляем незначительное меньшинство в обществе, которое изначально было религиозно-плюралистическим, а ныне стало чрезвычайно секуляризованным. Мы сознаем лежащую на нас обязанность остаться верными православию, и сверх того — научиться выражать его не как сектантскую и «закрытую» экзотическую доктрину, но как истину христианства для наших дней. Богословское образование необходимо нам, но столь же необходимы молитвы и соработничество всех, кто причастен богословскому образованию в различных концах света.

Theological Education in the Patristic and Byzantine Eras and its Lessons for Today

Доклад, прочитанный в отсутствие автора (ему было отказано в праве въезда в СССР) на международной конференции православных богословских школ, организованной «Синдесмосом» (Ленинградская Духовная Академия, 3–9 февраля 1986 г.).

Первая публикация: Theological Education in the Patristic Era and its Lessons for Today//The Star of the East. Vol. 8. 1986. P. 17–32.

Переиздание: Theological Education in the Patristic and Byzantine Eras and its Lessons for Today // SVTQ. Vol. 31. № 3.1987. P. 197–213.

На рус. яз. публикуется впервые.

Перевод выполнен по изданию 1987 г.

© Пер. с англ. Ю. С. Терентьева.

БОГОСЛОВИЕ В ТРИНАДЦАТОМ СТОЛЕТИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ КОНТРАСТЫ

Разграбление Константинополя крестоносцами в 1204 г. и монгольское завоевание Восточной Европы в 1237–1240 гг. были событиями катастрофическими, поставившими под угрозу само существование восточного христианства как социального и культурного организма. Тем не менее восточное христианство выжило, сохранив абсолютную верность своему богословию. На Западе тот же XIII в. был временем зарождения новых и динамичных форм интеллектуального творчества в университетах и монашеских орденах, радикально изменивших сам «способ» христианского богословствования.

Необходимо уточнить термин «богословие» в контексте этого времени. В византийском обществе, так же как и в западном раннесредневековом мире, богословские представления, убеждения и верования присутствовали практически во всей социальной или личной жизни. К ним обращались не только на архиерейских соборах, в полемических прениях между представителями разделенных церквей, их не ограничивали кругом специальных трактатов, проповедей, антологий и святоотеческих сборников. Они звучали ежедневно в церковных песнопениях, их пели и слышали даже неграмотные. Они неизбежно присутствовали в политических делах, основанных на религиозном понимании царства. Ограничиваясь XIII столетием, достаточно вспомнить хотя бы спор об употреблении святого мира (μύρον) при помазании императоров, переросший в спор о природе и значении самого помазания, начатый Димитрием Хоматианом в связи с коронованием Феодора Ласкариса в Никее (1208)^[647]. Богословские предпосылки влияли и на экономические, и на социальные явления, как это видно, например, из отношения церкви к ростовщичеству, из требований, связанных с браком, из религиозного обоснования управления церковной собственностью или из богословского осмысления форм искусства и иконографии.

Поэтому очень трудно дать действительно ясное и четкое определение «богословия» в византийском или раннесредневековом западном контексте. Однако именно в XIII в. между латинским Западом и новым греческим (и славянским) Востоком устанавливается институциональное, социальное и концептуальное разделение. Первая часть моего доклада будет посвящена этому возникшему противостоянию. Следующие две части будут кратким обсуждением богословской конфронтации между Востоком и Западом в XIII в. и появления «монашеского» богословия в византийском мире.

1. Запад: университеты и монашеские ордена

Указ папы Иннокентия III, обнародованный около 1211 г., узаконил и дал новый, канонический статус корпорации *Studium parisiense*, состоящей из учителей и студентов, преподававших и обучавшихся либо при соборе, либо при монастыре святой Женевиевы в Париже. Указ оговаривал, что «проктор» нового университета будет представлять его при папском дворе. В 1215 г. папский легат Робер де Курсон утвердил устав университета. И хотя король Филипп-Август также признал это новое учреждение, именно папский указ придал ему всеобщее измерение. Однако «вселенскость» латинского мира XIII в. была понятием относительным. Во всяком случае, это «вселенское» представление о мире вовсе не учитывало традиций Востока. Главной в нем была озабоченность латинской церкви целостностью своей собственной традиции, которой угрожали не греки, а волна действительно революционных идей, порожденных переводом Аристотеля с арабского на латинский язык, а через перевод — и проникновение арабской философии, укорененной в неоплатонизме. По выражению Этьена Жильсона,

Огромный поток знаний и методологий, открывшийся в ставших доступными текстах и идеях, не соотносился в латинском христианстве с унаследованными от поздней Античности древними образцами и формами, но привел к созданию новых инструментов и установлений, способствовавших развитию новых форм мышления и интеллектуального творчества, которые, однако, подлежали управлению и контролю церковного *магистериума*. Это новое творческое начало, которому предстояло сыграть основополагающую роль в развитии современной Европы, подняло *Studium* на один уровень со священством (*Sacerdotium*) и царством (*Imperium*). Согласно францисканскому летописцу Джордано ди Джигано, эти три установления подобны фундаменту, стенам и крыше одного и того же здания — Католической церкви, которая без их взаимодействия не может создать ни подобающую ей структуру, ни получить возможности роста^[649].

Два английских университета, созданных несколькими десятилетиями позже в Оксфорде и Кембридже, хотя и были не так тесно связаны с римским *магистериумом*, тем не менее отражали те же основные тенденции к организации и профессионализму. Последствия для самой природы богословия были радикальными: оно стало наукой — конечно, самой высокой из всех, которой должны были подчиняться все другие дисциплины, включая философию и естественные науки. Ее преподавали дипломированные профессионалы на особом факультете — богословском, а обучение находилось под регулярным присмотром церковного *магистериума*. Наблюдение было руководящим и конкретным. В 1215 г. папский легат Робер де Курсон запретил преподавание в Париже физики и метафизики. В 1228 г. папа Григорий IX напомнил факультету, что богословие должно управлять другими науками, так же как дух управляет плотью, а в 1231 г. он призвал преподавателей богословия «не делать из себя философов»^[650].

Тем не менее, несмотря на эти папские напоминания, ясно требовавшие, чтобы *Studium* действовал в согласии с *Sacerdotium*, главным результатом работы университетов стал новый творческий синтез, известный под именем схоластики (лучшим примером которого служат труды св. Фомы Аквинского), синтез христианского откровения и греческой философии, четко отличавшийся как от платоновского наследия блж. Августина, так и от греческого наследия Оригена и от отцов-Каппадокийцев IV в., признанных высшим критерием православия на Востоке.

Другим решающим фактором, углубившим профессионализм в богословии, был рост монашеских орденов — организаций, также неизвестных на Востоке, чья роль в богословском образовании и развитии богословских школ оказалась экстраординарной. В 1216 г. папа Гонорий III официально санкционировал существование ордена проповедников, или «доминиканцев», сделавших изучение богословия настолько обязательным для своих членов, что семеро из них в тот же год отправились в Париж. Полвека спустя

богословие великого доминиканца Фомы станет господствующим в латинском мире. Орден св. Франциска при своем «втором основателе» св. Бонавентуре (1257–1274) также стал великим инициатором изучения богословия. Даже цистерцианцы последовали общему настроению, основав дома для обучения в Париже и Оксфорде, где доминиканские и францисканские приораты добились почти монополии в преподавании богословия.

Подобный схоластический профессионализм — клерикальная монополия латинского образования — был совершенно чужд византийцам. На Востоке не только духовенство и монахи, но и миряне, включая императоров и чиновников, могли заниматься богословием и публиковать богословские трактаты. Богословских школ как таковых не существовало. Богословие понималось как высший вид знания, но не как «наука» в ряду других наук, которой можно обучиться в школе. Патриаршая школа в Константинополе не была очагом новых богословских идей. Она готовила преимущественно церковных администраторов и канонистов[651]. В XII столетии в византийской столице происходили утонченные споры, в которых участвовали Евстратий Никейский (1117), Сотирих Пантевген (1155–1156), Константин Хлиарин (1154–1156) и Иоанн Ириник (1167–1170), однако они были лишь продолжением старых христологических споров, включая диалоги с армянами[652], — ничего, реально связанного с проблемами дня. Мощное интеллектуальное движение, захватившее Запад, несомненно, проходило мимо Византии. Позже, только в 1347 г., то есть после всех событий XIII в., византийский аристократ Димитрий Кидонис удивится, обнаружив, что латиняне «выказывают пламенное желание блуждать по тем самым лабиринтам Аристотеля и Платона, к которым никогда не проявлял интереса наш народ»[653].

Рассматривая автобиографии двух выдающихся греческих богословов XIII в., Никифора Влеммида и Григория Кипрского, непосредственно контактировавших с латинянами, с удивлением замечаешь, что ни тот, ни другой не получили систематическ богословского образования, сравнимого с тем, что стало доступным их латинским противникам благодаря появлению схоластики. Оба были мужами вполне учеными, но образование свое они получили с помощью тех же методов, что не менялись со времен поздней Античности — т. е. в разных местах и у отдельных учителей. Богословие как специальная дисциплина даже не упоминается в списке предметов, изучавшихся Влеммидом у некоего Монастириота из Брусы, у нескольких неназванных учителей в Никее, у Димитрия Карикеса (ранее в Смирне облеченного престижным званием *ύπατος των φιλοσόφων*), у своего собственного отца, у которого он обучался медицине, и у некоего Продрома в маленьком городке на реке Скамандр. Он прошел испытание в искусстве риторики при дворе императора Иоанна Ватаца в Нимфее, после чего поступил в монастырь и там по собственному почину посвятил себя изучению Священного Писания и святоотеческих сочинений[654]. Григорий Кипрский, впоследствии патриарх Константинопольский, в своей «Автобиографии»[655] вообще не упоминает о богословском образовании, но отмечает какое-то элементарное обучение в *латинской* школе при латинском архиепископе в Никосии, после чего он странствовал в поисках знаний, которые в конце концов получил, главным образом, под руководством гуманиста Георгия Акрополита в Константинополе (1267–1274).

Лучшим византийским богословам этого периода хватало и изощренности, и основательного знания греческой философии и святоотеческой богословской традиции. Но при встрече со своими латинскими оппонентами, окончившими западные университеты, они столкнулись не только с профессионализмом и искусством аргументации, не имевшими прецедента в христианстве, но также и с чувством академической и культурной самодостаточности, часто их удивлявшим и вынуждавшим занимать еще более оборонительную позицию по отношению к латинскому христианству.

До второй половины XIV в. ни один греческий богослов и не пытался ознакомиться с подлинной сутью латинского богословия и основами латинской образованности. Греческий перевод «De Trinitate» блж. Августина, сделанный Максимом Планудом († 1310), остался делом гуманиста-одиночки, чей труд вряд ли

когда-либо был использован византийскими богословами [\[656\]](#).

2. Богословские споры

Установление в 1204 г. Латинской империи в Константинополе и различных латинских княжеств на Востоке, так же как и экспансия торговой империи итальянских городов-республик, вряд ли могли способствовать братскому интеллектуальному диалогу между греками и латинянами^[657]. Греческие интеллектуалы, искусные в богословии, переезжали либо в Никею, либо в Эпир. Духовенство, оставшееся под латинской оккупацией, боролось за сохранение своей православной самобытности. Насильно вовлеченное в различные формы организационных и канонических компромиссов^[658], оно не было готово ни к диалогу, ни к академическому состязанию. Беспрецедентная, официально подтвержденная Иннокентием III интронизация в Святой Софии латинского патриарха, венецианца Фомы Морозини, спровоцировала возобновившуюся и четче обоснованную греками полемику против латинской интерпретации «Петрова» первенства^[659]. Но так же как и в прошлом, средоточием богословских споров, продолжавшихся как внутри, так и за пределами Латинской империи, была проблема исповедания Троицы, связанная с латинской вставкой *Filioque* в Никео-Цареградский Символ веры.

Здесь, конечно, невозможно обозреть все подобные встречи и случаи^[660]. Три наиболее важные: 1) встреча в Никее и Нимфее в 1234 г., свидетельствующая о первом столкновении между греками и новым поколением латинских богословов-«схоластов»; 2) встреча в Никее между легатом Иннокентия IV францисканцем Иоанном Пармским и Никифором Влеммидом; 3) события, связанные с Лионским собором (1274). На самом соборе не было никаких богословских обсуждений, но за формальным постановлением об унии последовал долгий кризис внутри Византийской церкви, закончившийся соборным решением, отстаивавшим позиции Восточной церкви по вопросу о *Filioque*.

Дебаты 1234 г. были результатом переписки между папой Григорием IX и патриархом Германом II. Папа назначил представителями Латинской церкви двух доминиканцев и двух францисканцев, греческая же сторона была представлена самим патриархом. В действительности греческую точку зрения представляли два мирянина, Димитрий Карикес («консул философов») и молодой Никифор Влеммид. Председательствовал император Иоанн Ватац.

Обсуждение длилось более четырех месяцев^[661] и касалось вопроса о *Filioque*, а также, по настоянию греков, употребления латинянами в Евхаристии нектасного хлеба. В устной полемике с монахами первый греческий представитель, Карикес, был приведен в совершенное замешательство, а письменный документ, составленный Влеммидом, показал, что две представленные позиции несовместимы.

Дебаты в Никее между Иоанном Пармским и греками (1250), как о них сообщает тот же Никифор Влеммид, теперь уже иеромонах, также не привели к соглашению, но аргументация сосредоточилась на греческих святоотеческих текстах, описывающих Духа Святого как «действующего *через Сына*» (δὲν υἱοῦ). Латиняне использовали эти тексты для доказательства своей точки зрения: действовать «через Сына», говорили они, означает то же, что исходить «через Сына», потому что в этом контексте «через» означает то же, что «от».

В публичных ответах латинским богословам Влеммид пытался показать, что проблема заключается не в том, чтобы найти примиряющие синонимы, а в том, чтобы сохранить *ипостасные*, или личные свойства каждого из Божественных Лиц. Действительно, как признало бы и большинство современных ученых^[662], подлинным вопросом, стоявшим за спорами о *Filioque*, было различие между латинским — августиновским — взглядом на Троицу как на единую Сущность с личными свойствами, понимаемыми как отношения, и греческим, унаследованным от отцов-Каппадокийцев пониманием единой Божественной Сущности как

совершенно запредельной, а Личностей (Лиц), или *ипостасей*, каждая из Которых обладает Своими единственными и неизменными свойствами, — как открывающих в Себе трехличностную божественную жизнь. Греки не хотели понимать аргумент латинян о том, что «Отец и Сын суть единая Сущность, поэтому Они и являются единым источником Духа, исходящего “от Обоих” (a Pâtre Filioque)».

Влеммид оставался верен греческому пониманию Троицы. Но после переговоров с латинянами в 1234 и 1250 гг. сам он стал большим сторонником церковного единства и защитником идеи, что образ, объясняющий образ исхождения Святого Духа словами «через Сына», может служить мостом между двумя системами богословия. В двух кратких трактатах, обращенных соответственно к другу Иакову, архиепископу Охридскому, и императору Феодору II Ласкарису (чьим наставником он был и для кого он написал книгу под названием «Βασιλικός Ἀνδριάς» («Статуя императора»), Влеммид собрал святоотеческие тексты, употребляющие формулировку «через Сына», и напал на тех греков, которые по причине их антилатинского настроения не придавали ей достаточного значения^[663]. Вообще уже со времен свт. Фотия греческая позиция заключалась в различии между *вечным* исхождением Духа от Отца и *посланием* Духа *во времени* через Сына и Сыном. Это различие между исхождением в вечности и проявлениями во времени служило у византийцев для общепринятого объяснения множества тех мест Нового Завета, где о Христе говорится как о «дающем» или «посылающем» Духа и где о Духе говорится, что Он «Дух Сына». Однако в своих письмах к архиепископу Иакову и к императору Феодору Ласкарису Влеммид характерно избегает различия между вечностью и временем: святоотеческое выражение «через Сына» отражает соотнесенность Божественных Лиц в вечности и уровень «икономии» во времени.

Влеммид надеялся таким подходом удовлетворить обе стороны: «Наше время призывает нас привести множество людей к согласию во Христе»^[664]. Он бросил вызов упрямой оборонительной позиции византийских полемистов, которые ссылались на противопоставление между «вечным» и «временным» в тринитарных отношениях. Разве пришествие Духа через Христа не есть проявление вечной жизни Бога и тем самым проявление вечных взаимоотношений Божественных Лиц? Но тогда, спрашивали некоторые его читатели, не правы ли латиняне, говоря о вечном исхождении Духа от Отца и Сына?

Сам Влеммид всегда оставался верен греческому святоотеческому взгляду на отношения Лиц в Святой Троице^[665]. Но ум его был пытливым, и он любил рисковать. У него, однако, не было ни времени, ни подходящего случая, чтобы сделать все выводы из своих исканий. Выводы сделали другие, но уже в иных направлениях.

В 1274 г. император Михаил VIII Палеолог подписал исповедание веры, составленное в полном соответствии с латинским богословием четырьмя доминиканскими монахами, специально посланными в Константинополь папой Григорием X. Подпись, поставленная заранее, давала императору право участвовать через делегатов во вселенском соборе в Лионе, где без всякого обсуждения было провозглашено соединение церквей. К сожалению, это исповедание веры, составленное под явным влиянием нового систематического подхода к богословию в западной схоластике, включало также и новый элемент, никогда до того не обсуждавшийся между Востоком и Западом: латинское учение о чистилище^[666]. Этот вопрос оставался спорным вплоть до Флорентийского собора.

Совершенно очевидно, что здесь невозможно говорить обо всех участниках и эпизодах споров, вызванных в Византии Лионской унией. На эту тему существует обширная специальная литература^[667]. Мне хотелось бы отметить только один факт: решительное расхождение между двумя главными греческими протагонистами — Иоанном Векком и Григорием Кипрским — с обеих сторон обосновывалось взглядами Никифора Влеммида, но приводило к разным выводам. Иоанн Векк, прочитав Влеммида^[668], убедился, что поскольку формула «через Сына» указывает на *вечное* исхождение Духа, она вполне оправдывает латинское *Filioque*. Он был возведен в патриархи Михаилом VIII и стал большим сторонником

Лионской унии. Григорий Кипрский, православный преемник Векка, бывший сторонник унии и, несомненно, тоже читавший Влеммида, воспринял у него идею, что формула «через Сына» относится к вечной божественной жизни. Он, однако, отказался следовать за Векком в латинский лагерь: его сопротивление латинскому пониманию тринитарного богословия основывалось на различии между природой Божией и Его *Lipsiae*, или «вечными проявлениями» (ἐκφανσις αἰδίου). Действительно, утверждал он, вечные, божественные χαρίσματα Духа Святого проявляются «через Сына»; но личное, ипостасное существование Духа исходит от Отца, Который есть единственный личный источник и причина Сына и Духа, как Лиц[669]. Это богословие Григория Кипрского вызвало немало споров в Константинополе, предваряющих дебаты между Паламой и его противниками в следующем столетии[670], однако оно было одобрено Влахернским собором 1285 г.[671]

3. Монашеское богословие

Прилагательное «монашеское» употребляется здесь за неимением лучшего термина. Правда, византийское богословие этого периода часто связывают с исихазмом, движением, восходящим к сочинениям прп. Никифора Исихаста и других духовных авторов конца XIII в., сторонников психосоматического метода совершения молитвы Иисусовой. Однако то *богословское* течение, которое в XIV в. было представлено паламизмом, не было соразмерным, или тождественным личной мистической аскетике, связанной с термином «исихазм»^[672]. Сам Палама, когда ссылается на близкие ему «авторитеты», повлиявшие на его собственные богословские определения, особо упоминает свт. Феолипта Филадельфийского и патриарха Афанасия I^[673], тогда как главный его ученик, Филофей Коккин, называет Григория Кипрского^[674]. Таким образом, предшественники богословского возрождения XIV в. не были исключительно «монахами». Тем не менее, в Палеологовский период в Византийской церкви постепенно возобладало монашествующее духовенство. Его господство стало абсолютным в 1347 г., с победой Иоанна Кантакузина в гражданской войне, но процесс этот начался уже при св. патриархе Афанасии I (1289–1293, 1303–1309). Это «монашеское» течение началось одновременно с богословским возрождением, которое не было непосредственно связано с переговорами об унии или с антилатинской полемикой, но возникло внутри самой Византийской церкви, отражая ее интеллектуальные и духовные запросы, а также социальные вопросы времени. Оно придавало особое значение всему духовному и сакраментальному. Об этом свидетельствуют труды (в большинстве еще неопубликованные) митрополита Филадельфийского Феолипта (ок. 1250 – ок. 1324)^[675] или энергичная, порой доходящая до фанатизма социальная активность патриарха Афанасия^[676]. Однако к концу XIII в. основной богословский вопрос, с которым сталкивался каждый из этих авторов, был связан с церковным строем и экклезиологией; представители затяжного «раскола арсенистов», также в большинстве возглавляемого монашеством, часто ссылались на «духовный» авторитет «святых», противопоставляя его сакраментальной и канонической власти епископата. Такие люди, как Феолипт и Афанасий, пусть и не всегда согласные во мнении относительно методов и личностей, тем не менее были озабочены необходимостью одновременного реформирования епископата и монастырей, поскольку видели, что многие епископы и монахи либо недостойны своего звания, либо плохо понимают свою роль и ответственность перед Церковью. Интересно отметить, что большая часть написанных в этот период в Византии текстов связана с «экклезиологией», но они скорее касаются внутренних вопросов самой Восточной церкви, нежели проблемы папского первенства^[677]. Эта духовная и, в то же время, социальная и реформаторская ориентация богословов, которых я называю «монашескими», создает определенный контраст писаниям интеллектуалов вроде Никифора Влеммида. И этот контраст предвосхищает конфронтацию между любителями светской «эллинской» учености и паламитами, проявившуюся в XIV в.

Несмотря на огромную разницу в интеллектуальной системе и методологических подходах к богословию между профессиональными «схоластами» Запада и старомодными изощренными учеными Византии, массовое церковное присутствие латинян на Востоке от Палестины и Греции до итальянских торговых центров на северном побережье Черного моря сделало XIII столетие временем неизбежных встреч. В местах, оккупированных латинянами, враждебность между двумя общинами не препятствовала дружественным контактам на уровне народного благочестия: местное население могло пользоваться греческим переводом римской мессы^[678], тогда как некоторым латинянам нравились византийские иконы и некоторые они даже заказывали^[679]. Можно быть уверенным, что если бы вместо формальных, официально организованных дискуссий богословов по вопросу о *Filioque* оказались бы возможными стихийные и непосредственные встречи между ранними францисканцами и византийскими исихастами, то диалог пошел бы несколько иными путями. Но о подобных встречах нам ничего не известно, а

исторические и культурные условия времени этому не способствовали. Профессиональные латинские богословы были мобилизованы для сокрушения греческих позиций на основе достижений нового схоластического синтеза: самого Фому Аквинского просили подготовить для Лионского собора антигреческое *досье*^[680]. Все три главных монашеских ордена: доминиканцы, францисканцы и цистерцианцы — организовали свои центры в завоеванной стране ромеев^[681]. Доминиканский центр в Пере, основанный во время Латинской империи напротив Константинополя, на другой стороне Золотого Рога, продолжал действовать даже после 1261 г. и служил главным местом контактов между византийскими интеллектуалами и Латинской церковью.

Дало ли все это конкретные результаты? Да, если учитывать, что некоторые греки полностью приняли латинское томистское мировоззрение. Но со стороны латинян не было реального «сдвига» в понимании того, что христианское единство может состоять в чем-то ином, кроме как в простом «обращении» греков (*reductio Graecorum*). Православная же сторона — от Влеммида к Григорию Кипрскому и Паламе — постепенно поднималась над чисто оборонительной позицией, приходя к пониманию того, что действительная проблема *Filioque* заключается не в самой этой формуле, а в завершающем определении Бога как *Actus Purus*, содержащемся в «De ente et essentia» Фомы Аквинского, в противоположность более личностному восприятию Троицы, унаследованному византийцами от отцов-Каппадокийцев^[682].

Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts

Первая публикация: The Mediterranean World in the Thirteenth Century Theology: East and West // The 17th International Byzantine Congress: Major Papers. Dumbarton Oaks — Georgetown University, Washington, DC, August 3–8, 1986. New Rochelle, NY: Aristide D. Caratzas, 1986. P. 669-682.

Переиздание: Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts // Καθηγήτρια: Essays Presented to Joan Hussey for Her 80th Birthday. Camberley, Surrey: Porphyrogenitus Publishing, 1988. P. 395–407. Переизд. под таким же заглавием в: Meyendorff J. Rome, Constantinople, Moscow. P. 73–86.

Впервые на рус. яз.: Богословие в тринадцатом столетии. Методологические контрасты // Мейендорф И., прот. Рим, Константинополь, Москва. С. 105–122; 286–291.

Публикуется по этому изданию с уточнениями.

Пер. Л. А. Успенской под ред. иерея Константина Польскова.

ИСИХАСТСКИЕ СПОРЫ

СВЯТАЯ ГОРА АФОН В XIV СТОЛЕТИИ. ДУХОВНОЕ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

У авторов всё новых и подчас первоклассных работ о духовности восточнохристианского монашества редко встретишь ссылки на писателей–афонитов, известных ранее конца XIII в. Похоже, что с тех пор как на Афоне возникли первые поселения отшельников, монахи–святогорцы, несмотря даже на появление в X в. крупных общежительных монастырей, долгое время не были вовлечены в литературную деятельность. Как и огромное большинство их братьев и сестер из других обителей византийского мира они приняли в качестве неизменного критерия аскетизма и духовности наследие ранней христианской монашеской традиции Египта, Палестины, Сирии и константинопольского Студийского монастыря. То, что обители Святой Горы пополнялись главным образом за счет вчерашних селян и находились вдали от крупных городов, также мало благоприятствовало интеллектуальному творчеству. Но изоляция афонитов от мира была добровольной и пользовалась покровительством имперских властей, признававших за Святой Горой особый статус.

Внезапное возвышение Афона в конце XIII в. и ключевая его роль в событиях последующего времени связаны с несколькими причинами. Во–первых, из всех монашеских центров Византии только афонская «республика» пережила — оставаясь фактически неприкосновенной — турецкое завоевание Малой Азии, захват латинянами многих византийских территорий в Европе и наступление славян на Балканах. Отсюда уникальная репутация Святой Горы, которая стала притягивать к себе множество монахов не только из столицы, но и из южнославянских стран (свт. Савва Сербский и Киприан Киевский), с Ближнего Востока (прп. Григорий Синаит), а более всего из Фессалоник, которые стали политическим и интеллектуальным соперником Константинополя.

Обогащение Афона новыми интеллектуальными силами еще больше повысило его общественный престиж. С другой стороны, дальнейшие события: Лионская уния и противодействие ей, в котором активно участвовали монахи–афониты, завоевания сербского царя Стефана Душана, волнения в Фессалониках и, наконец, гражданские войны между соперничающими представителями дома Палеологов — оставляли Святой Горе всё меньше шансов сохранить былую изоляцию от окружающего мира. Относительная независимость, влияние на широкие слои народа, авторитет среди православных славян и, наконец, благоприятное экономическое положение, обеспеченное земельной собственностью монастырей — все это неизбежно навязывало монашескому сообществу Афона важную роль в формировании социальной и духовно–интеллектуальной проблематики дня.

Не имея цели всесторонне осветить историю Святой Горы в XIV в., я коснусь лишь движения, которое ныне известно как «исихазм», или «паламизм», и которое в то время было, без сомнения, самым значимым выражением святогорской духовности. И хотя в публикациях о нем на сегодняшний день недостатка нет^[683], мнения по–прежнему расходятся по поводу его истинного смысла, отношения к святоотеческому наследию, места в интеллектуальной традиции Византии и значения для последующей истории Восточной Европы. Будет ли достигнуто такое согласие или нет, но воспользоваться симпозиумом на горе Афон для того, чтобы обсудить эти проблемы еще раз, я нахожу небесполезным.

Чтобы начать такую дискуссию, необходимо вкратце высказать некоторые соображения по двум основным вопросам, один из которых — историческое и культурное значение победы паламитов в

1347–1351 гг., а другой, более специальный — «оригинальность», или «новизна», паламитского богословия как такового.

1. Победа паламитов, ее значение и следствия

Острый, а порой и страстный интерес к спорам, происходившим в Византии XIV столетия, — явление сравнительно недавнее. Он вызван более основательным знакомством с рукописями XIV–XV вв., содержащими, как оказалось, в подавляющем большинстве тексты, напрямую относящиеся к этим спорам. По единодушному мнению исследователей, в научный оборот введены новые источники, важные уже тем, что открывают нам особый период в истории византийской мысли.

Печально, однако, что открытие это было сделано в контексте межконфессиональной полемики. «Паламитское досье» во всем его объеме впервые изучил ныне покойный французский ассумпционист [\[684\]](#) Мартэн Жюжи [1878–1954] [\[685\]](#). Обширная эрудиция соединялась у Жюжи с глубокой полемической пристрастностью, обычной для католических деятелей послереформационной эпохи и им самим открыто признаваемой. Его целью было показать, что «схизматическая» церковь, лишенная направляющего воздействия римского магистериума и подпавшая влиянию византийского цезарепапизма, неизбежно впадает в доктринальную путаницу, ярко проявившуюся в одобрении паламизма на соборах.

И хотя составленные Жюжи описания неопубликованных текстов и иные свидетельства широко используют все историки, большинству из них его полемический запал совершенно безразличен. Однако критическое отношение к паламизму сохраняет полную силу у тех, кто принимает как самоочевидные некоторые исходные предпосылки средневековой латинской схоластики [\[686\]](#). Этот критицизм вызывает, в свою очередь, защитную реакцию у убежденных паламитов, не всегда отдающих себе отчет в том, что некоторые доводы критиков могут быть отчасти обоснованы (или, по крайней мере, могут представляться таковыми самым добросовестным из них) и, следовательно, заслуживают внятного ответа. Даже те историки, которые обычно не принимают участия в собственно богословских дискуссиях, чувствуют себя заложниками нескончаемой полемики, уже породившей необозримое множество специальных исследований.

Чтобы достичь какого-то прогресса, нужно отказаться от привычных лозунгов и двусмысленных терминов, чтобы персоналии и события XIV в. были поняты в надлежащем контексте, а не в свете позднейших идеологических представлений.

А. Первый пример двусмысленности дает нам сам термин *исихазм*, столь часто употребляемый при описании событий XIV в. и исключительно по отношению к той новой (как думают сторонники такого понимания термина) форме духовности, которую вводили афонские монахи и защищали Палама и его ученики. На самом деле термины *исихия* (ἡσυχία) и *исихасты* (ἡσυχασταί) были частью общепринятой терминологии, описывающей жизнь отшельников-созерцателей [\[687\]](#). Мысль, будто *новое* движение, названное исихазмом, зародилось в XIV в. на Афоне, восходит к одному из первых агиографических текстов этого периода, изученных в наше время, — к житию прп. Григория Синаита († 1346), автором которого был патриарх Константинопольский Каллист (1350–1353, 1355–1363). Согласно Каллисту, прп. Григорий по прибытии на Афон с Синае не встретил там наставников «*исихии*, или хранения ума и созерцания», к чему сам стремился всей душой. Продвигаясь к заветной цели самостоятельно, он в итоге обновил традицию Святой Горы [\[688\]](#). Этот текст позволил многим авторам описывать византийский исихазм XIV в. как «синаитскую духовность» [\[689\]](#). Действительна терминология и суть исихазма были известны на Синае со времен великого святого — прп. Иоанна Лествичника, бывшего в VII в. игуменом Синайского монастыря [\[690\]](#), и, конечно, сохранялись там в последующие века. Но утверждение Каллиста, что на Афоне до XIV в. об исихазме не слышали, следует считать агиографическим клише, призванным оттенить роль прп. Григория как духовного вождя своей эпохи. По крайней мере ни у Паламы, ни у других авторов нет ни слова о том, что исихазм пришел на Афон с Синае исключительно благодаря Григорию Синаиту [\[691\]](#). Более

того, Палама называет и других великих носителей исихастской традиции в современном ему византийском мире — патриарха Афанасия (1289–1293, 1303–1309), свт. Феолипта Филадельфийского († до 1327), своего учителя—афонита Никифора Исихаста и еще нескольких видных представителей монашества, живших в XIV в. не на Синае, а на горе святого Авксентия[692] близ Халкидона, по другую сторону Босфора, напротив Константинополя.

И потому, защищая «исихастов», свт. Григорий Палама действовал не как покровитель некоего важного новшества, а как апологет того, что было в его глазах хорошо известной и почтенной традицией, возникшей внутри византийской Церкви и общества. Определенное противодействие вызывали богословские формулировки Паламы, но не исихазм как таковой. Главный антипаламит Григорий Акиндин писал о «божественных исихастах»[693], а некоторые ученики свт. Феолипта Филадельфийского (которого Палама считал своим наставником), даже став антипаламитами, по-прежнему причисляли себя к исихастской традиции[694].

Конечно, нельзя отрицать, что антагонисты Паламы — Варлаам Калабриец, Акиндин и Никифор Григора — время от времени отождествляли если не исихазм в целом, то по крайней мере идеи, защитником которых выступал Палама, с сектантскими воззрениями мессалиан, или богомилов. Такие попытки доказать виновность методом ассоциации и вправду предпринимались[695], чему особенно благоприятствовало то, что мессалианские, или богомильские группы существовали в малопросвещенном «народном» слое афонского иночества, как и среди простонародья вообще. Это были «харизматические» группы, члены которых утверждали, что Божию сущность можно созерцать телесными очами, отвергали институциональную Церковь, таинства и иконопочитание, проповедовали крайний аскетизм. О диспутах, которые вел с ними Палама (особенно на горе Папикион в Македонии), упоминает его биограф Филофей[696]. Ясно, однако, что контакты между мессалианами и исихастами были в огромной степени не чем иным, как прямыми столкновениями православных традиционалистов и «богомильских» вожakov. Те и другие вращались в народной среде, где и проповедовали. Но Паламу и паламитов никак нельзя назвать ни сектантами—эзотериками, ни противниками церковных институтов. Напротив, то «институциональное» и ведущее положение в Церкви и обществе, которое они заняли не только в Византии, но и далеко за ее пределами, было прямым результатом их победы.

Б. Другая большая тема, связанная с ролью афонских монахов в событиях XIV в., — это их политический союз с Иоанном Кантакузином, чья неизменная поддержка обеспечила победу Паламе и его ученикам. Отсюда возникла еще одна упрощенная схема, объясняющая эти события. Ее сторонники упорно объясняли этот союз общими интересами земельной аристократии, которую представлял Кантакузин, и монахов, защищавших монастырское землевладение. Думаю все же, что для обоснования такой схемы следовало бы выяснить все аспекты т. н. «зилотского» восстания в Фессалониках. Это восстание было направлено против Кантакузина, но не имело ли оно также и религиозных мотивов? Нельзя ли предположить, что поддержка, которую получил от «зилотов» киприот—антикантакузинист Иоаким (с 1345 г. — митрополит Фессалоникийский), оказывалась ими и ввиду их богословских предпочтений? То, что политические и религиозные конфликты того времени тесно переплетены, обсуждению, конечно, не подлежит. Но столь же известно и то, что среди кантакузинистов встречались и антипаламиты[697], тогда как великий дука Алексей Апокавк, который вместе с патриархом Иоанном Калекой был главным оппонентом Кантакузина, выказывал симпатию к Паламе, несмотря на политические с ним расхождения[698].

Поэтому богословские споры паламитов и антипаламитов не могут быть сведены к социальному конфликту. Большинство их участников принадлежало к аристократической и интеллектуальной элите, где Кантакузин пользовался высоким авторитетом и которой покровительствовал. С тех пор, как он оказался у власти (1347), в оппозиции к паламизму оставались лишь одиночки вроде Никифора Григоры или

убежденные латинофоны вроде Димитрия Кидониса. Это не мешало некоторым из них, особенно Кидонису, по-прежнему играть важную политическую роль при императорском дворе.

Союз Кантакузина и монахов имел четкую идеологическую и политическую основу во внешней политике. Продолжалось наступление турок–османов. На Балканах фактически господствовали сербы и болгары. В самом Константинополе навигация и торговля находились под венецианским и генуэзским контролем. В этих условиях власть императора становилась все более номинальной, чему много способствовали и внутридинастические распри. Патриархату же удавалось сохранять свой престиж и влияние, особенно в православном мире. Патриархи Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский, возглавлявшие незначительные меньшинства «мелкитов» на Ближнем Востоке, зависели от Константинополя и интеллектуально, и материально. Вселенский патриарх по-прежнему пользовался уважением в балканских церквях, т. е. в независимых патриархатах Болгарском и Сербском, но особенно — на Руси, где митрополит «Киевский и всея Руси» назначался, как и прежде, из Константинополя.

Наметившаяся в конце XIII в. тенденция вела к установлению своего рода «монашеской монополии» на патриаршество. Если у Иоанна Калеки — патриарха, выступавшего противником Паламы в 1341–1347 гг., — не было ни иноческого прошлого, ни прочных связей в иноческой среде, то окончание гражданской войны и победа паламитов открыли доступ на патриарший престол непрерывному ряду монахов и к тому же почти сплошь афонитов: Исидору (1347–1350), Филофею Коккину (1354–1355, 1364–1376), Каллисту (1350–1353, 1355–1363), Нилу (1380–1388), Антонию (1389–1390, 1391–1397)^[699]. Конфликт между Филофеем и Каллистом (оба афониты и паламиты) по всё еще острому вопросу о лояльности Палеологам не мешал всем вышеперечисленным патриархам полностью разделять церковно–политическую идеологию Кантакузина, в которой присутствовали как минимум следующие три аспекта.

А. Константинополь, «новый Рим», должен сохранять свое положение как вселенский центр православного мира. В прошлом эту традицию римского универсализма широко поддерживала сама империя. Но безнадежный упадок имперских политических структур требовал, чтобы миссию эту подхватила Церковь. Подобная тенденция, продолжавшаяся затем в течение веков османского господства в форме «этнархии», сопоставима в широком смысле с той, что проявилась начиная с V в. на Западе, где папство после падения римской императорской власти постепенно вошло в роль хранителя вечной *Romanitas*.

Приводимый далее текст вышел из–под пера патриарха Филофея Коккина в 1374 г. Почти дословно цитируя Эпанагогу (IX в.), автор вместе с тем определяет функции Константинопольского престола в выражениях, оспорить которые было бы не под силу любому папе:

В том же духе, в таких же жестких выражениях писал прп. Феодосию Тырновскому и другим болгарским монахам–исихастам Каллист, соперник Филофея на патриаршем престоле. Согласно Каллисту, Вселенский патриарх «судит, исправляет, скрепляет и удостоверяет» постановления прочих древних патриархов — Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского, и уже поэтому он «господин» (κύριος) более молодой церкви Болгарской^[702].

Конечно, Константинополь не мог, подобно Риму, подтвердить такие притязания ссылками на Писание и уж тем более — на Иисусово обетование апостолу Петру. Но у византийских патриархов XIV в. не было сомнений в том, что претензии Константинополя на первенство имеют реальное обоснование, и оно — в старой имперской идее, ответственность за которую теперь возложена на них, ибо сами императоры в изменившихся условиях уже не в силах ее поддерживать. В известном и часто цитируемом ответе великому князю Московскому Василию Димитриевичу (1393) патриарх Антоний заявляет, что на Руси надлежало бы, как и раньше, почитать за богослужением византийского императора, который

Нет сомнения, что подобные идеи вызревали и культивировались в кружке Кантакузина, активно

занимавшегося устройством церковных дел в таких отдаленных странах, как Русь,^[705] и всегда озабоченного тем, чтобы дело церковного союза рассматривалось в контексте, который предусматривал бы участие всех поместных церквей в грядущем, быть может, вселенском соборе^[706].

Разделяли ли озабоченность этой идеей имперского универсализма в кругу Паламы и его учеников–афонитов? Одно можно сказать уверенно: гора Афон стала тем главным местом встречи культур, откуда идеи распространялись по всему православному миру и где такие мужи, как свв. Савва Сербский, Феодосий и Евфимий Тырновские, митрополит Киевский Киприан и другие прошли духовноинтеллектуальную выучку. Соткавшаяся там «сеть» личных связей спланивала восточнохристианскую *ойкумену* новой солидарностью религиозного и идейного характера. Эта сеть способствовала возрождению монашества у южных славян и на Руси, она определила контекст и реальное содержание того, что принято именовать «вторым южнославянским влиянием» в Восточной Европе^[707] (и что справедливее было бы назвать собственно византийским влиянием). Можно предположить поэтому, что «афонито–монашеский захват» Константинопольского патриархата в середине XIV в. оказал неизгладимое воздействие на ареалы куда более обширные, нежели узко ограниченная территория собственно Византийской империи.

Б. Второй, тесно связанный с предыдущим, пункт программы, разделяемой большинством монашеской партии, можно определить как сопротивление политическим схемам, которые, начиная с правления Михаила VIII, ставили церковный союз в зависимость от переговоров с латинским Западом. Этот пункт использовали в своих целях оппоненты Паламы, создававшие монахам репутацию обскурантов, словно бы противящихся не только объединению церквей, но и любым формам свободомыслия и прогресса. Такой образ монашества насаждали в самый разгар полемики некоторые интеллектуалы — например, Никифор Григора и (более тонко и изощренно) Димитрий Кидонис. Сопротивление, о котором мы говорим, еще больше усилилось после падения Византии, когда драматический обрыв культурно–просветительской традиции вынуждал афонское монашество вести оборонительную войну за свою идентичность и выживание, войну, в которой оно нередко выступало как непросвещенная сторона.

Ибо, как часто случается в истории, ученики склонны упрощать и вульгаризировать учение своих наставников. Не все августиниане были во всем верны Августину и не все кальвинисты во всем следовали Кальвину. То же можно сказать о паламитах послепаламитских времен.

В XIV столетии ни сам. Палама, ни ближайшие его друзья не противились серьезным попыткам преодолеть разрыв между восточным и западным христианством и даже выдвигали для этого конкретный план: созыв объединительного вселенского собора. План этот представил Кантакузин, и притом дважды: чуть ли не сразу по своем воцарении в 1347 г., через посла Сигера, ездившего для этого в Авиньон^[708], и, в еще более торжественной обстановке, двадцать лет спустя — на особой встрече с папским легатом Павлом в 1367 г.^[709] Проект Кантакузина признавал многие церковные реалии тогдашнего Запада и предполагал встречные шаги с западной стороны. Нормы православной (да и римско–католической) экклезиологии не допускают собора с еретиками как равноправными участниками. Еретики призываются на него лишь в роли ответчиков. Между тем Кантакузин, с полного одобрения патриарха Филофея, помышлял о соборе с целью «соединения Церквей» (ἐνωθῆναι τὴν ἐκκλησίαν) — о соборе, на котором Восток и Запад встретились бы «дружески и братски» (φιλικῶς καὶ ἀδελφικῶς)^[710]. Он не сомневался в безупречном православии греческой позиции и был убежден, что безупречность эта выяснится в ходе свободного обсуждения. Будущие дебаты в его понимании требовали полного представительства всех православных церквей, включая и «отдаленные» (Русскую, Трапезундскую, Аланскую, Зихийскую, Грузинскую, Болгарскую, Сербскую...)^[711]. Этот проект не только усиленно продвигался Филофеем, рассылавшим специальные приглашения церквям^[712], но оставался и впоследствии программой исихастской «сети». Ближайший сотрудник (οἰκεῖος καλόγηρος) Филофея, митрополит Киевский Киприан, который был известен и как «друг»

польского короля Ягайло[713], вплоть до 1397 г. не раз возвращался к предложению созвать собор.

Подобные проекты отнюдь не противоречили умонастроению самого Паламы, который в тяжелые дни гражданской войны 1341–1347 гг. пытался взаимодействовать с госпитальерами Родоса и генуэзцами Галаты[714]. И потому глубоко неверно изображать паламитов латиноненавистниками, а их противников — просвещенными «экуменистами». Некоторые антипаламиты и вправду были «латинофронами», но чаще их знали как противолатинских полемистов. Именно так обстояло дело с Акиндином, Георгием Лапифом и Никифором Григорой. С другой стороны, и вожди паламитов готовы были, кажется, к честному диалогу на условиях полной беспристрастности и взаимного уважения. Их замысел объединительного собора, первоначально отвергавшийся папами, после победы западных концилиаристов воскрешается на Констанцском соборе (1414–1418).

В. Есть ли в этой монашеской программе предписание или хотя бы рекомендации, как относиться к неотвратимой реальности тех дней — к османскому наступлению, планомерно поглощавшему последние остатки империи? Кажется, такого не было. Все византийцы страшились грядущей беды и искали путей избежать ее. Однако в различных антагонистических группах сложились так или иначе разнящиеся приоритеты. Были интеллектуалы, которые, при всем патриотизме и культурной укорененности в эллинизме, считали наилучшим для себя выходом эмиграцию в Италию. Были политики, особенно вокруг трона Палеологов, строившие планы в надежде на помощь Запада и готовые рассчитываться за нее религиозным компромиссом и даже капитуляцией перед требованиями папы и латинян. Мы уже видели, какую преданность былой имперской идее выказали патриархи–исихасты XIV в. Конечно, сама идея была утопической, но она имела мощный религиозный фундамент: *ойкумена* Филофея Коккина оставалась православной *ойкуменой* и требовала защиты от турок до тех пор, пока пребывала таковой. Никто, разумеется, не мог уверенно предсказать окончательный ее крах, но в некоторых умах уже утвердилась мысль, что будущее может быть неотделимо от османского завоевания, и потому задача православных — выжить под властью мусульман.

Мысль эта могла посещать и Кантакузина в период его злополучного союза с Орханом. Григорий Палама, который попал в плен к туркам уже архиепископом Фессалоникийским и целый год провел в захваченной ими Малой Азии, наверняка и сам провидел такую перспективу, когда с относительной беспристрастностью и своего рода оптимизмом описывал своей пастве жизнь православных христиан среди неверных и отступивших[715]. Чисто культурная или патриотическая привязанность некоторых к умирающей империи вынуждала их упорно закрывать глаза на будущее под турками. Но такое будущее могли предвидеть те, для кого главным приоритетом было Царство Божие.

2. Паламитское богословие — серьезный выбор?

Написав около тридцати лет назад книгу о Паламе, которую критики называли — кто одобряя, кто порицая — апологией паламизма, автор этих строк и теперь не готов отказаться от высказанных тогда основных ее положений. В самом деле, книга была законной реакцией на то, что едва ли не все западные историки и богословы в своих суждениях о паламизме руководствовались критериями, чуждыми традиции, какую он воплощал, и воспроизводящими либо интеллектуальные модели средневековой латинской схоластики, либо, на несколько ином уровне, поистине «гиббоновскую» невосприимчивость к духовному измерению византийского мира в целом.

Разумеется, чтобы понять сущность паламизма, надо несколько возвыситься над полемикой XIV в., участники которой безжалостно побивали друг друга текстами отцов, доказывая что их противники ничем не отличаются от худших еретиков прошлых времен. Поднимавшиеся в этих спорах богословские проблемы невозможно было решить, просто согласившись, что Акиндин сознательно извратил третье послание Паламы к нему или, напротив, что сам Палама позднее опубликовал свое послание в отредактированном виде^[716]. Конечно, значение любых терминов зависит от контекста, и история христианского богословия полна терминологических недоразумений (в том числе из-за умышленного искажения взглядов противника с полемической целью), так что удивляться византийским эксцессам XIV в. не приходится. К чести Паламы надо сказать, что на втором заседании собора 1351 г. он публично признал, что в своих полемических сочинениях мог допустить спорные выражения, которые необходимо понимать не в буквальном смысле, но в контексте составленного им «Исповедания веры»^[717]. «Наша вера не в словах, а в вещах» — говорил он, цитируя свт. Григория Назианзина^[718]. «Реализм» паламизма очень просто вывести из следующего. Грекоязычная патристическая традиция понимает христианское благовестие как благовестие «обожения» (θέωσις). Восприятие человеческой природы Сыном Божиим имело целью открыть человеку путь к «богопричастности». Однако это основополагающее утверждение требовалось совместить с верой в абсолютно трансцендентную сущность Самого Бога, ибо, согласно этой вере, сущностью (οὐσία) Божией обладают Три Божественных Лица — Отец, Сын и Святой Дух, и более никто. Итак, какая «божественность» возможна для человека, «обоженного» во Христе? Поскольку доступная человеку жизнь в Боге не может быть приобщением Божией сущности как таковой, паламизм описывает эту божественную жизнь в терминах «энергия» или «благодать». Но, согласно Паламе, божественная энергия есть самая реальная, «нетварная» божественность — не человеческое понятие, не плод по-человечески субъективных переживаний, не образносимволическое выражение, но дарование Богом собственной жизни и собственной вечности Его творению.

Подобная терминология совершенно чужда традиции латинского богословия, которое понимает спасение скорее в юридических терминах, как «оправдание» и «вменение» грешникам «заслуг» Христа, связанных с Его жертвой. Средневековое латинское богословие говорит о «блаженном созерцании» самой сущности Божества, но лишь в загробном бытии, видения же, которых сподобляются святые и мистики в этом мире, чаще всего толкуются в контексте эмоционально-психологическом, либо как «тварная благодать».

Традиции эти различны, и подходить к этому различию можно по-разному. Одни расценивают их как фактически дополняющие друг друга модели, противопоставление которых началось лишь вследствие длительного богословского и духовного взаимоотношения Востока и Запада в Средние века^[719]. По мнению других, они совершенно несовместимы, и потому споры XIV в. были спорами о самой природе христианской веры, где никакие компромиссы невозможны.

Так и ли иначе, но конкретным предметом споров было понятие обожения (θέωσις), или

«приобщения» (κοινωνία) самому Бытию Бога. Если это приобщение есть участие в Божественной *сущности*, то Бог перестает быть уникальным в личном Его бытии и трансцендентным в Его отношении к твари. Если же θεῶσις есть лишь перифрастическое обозначение психологического опыта или фигура речи, увековечивающая в христианстве понятие неоплатонического происхождения, тогда теряют буквальный смысл и превращаются в иносказание знаменитые слова св. Афанасия Александрийского: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом». Паламизм же утверждал антиномию: Бог не ограничен Его трансцендентным бытием, но во всей полноте и лично существует также *ad extra* в собственных энергиях. То был путь, утверждающий и Божественную трансцендентность, и Божественную имманентность (в творении, но особенно в Воплощении и его последствиях), что в отношении Бога должно быть признано *равно истинным*.

И похоже, что определение паламитских споров как полемики об *обожении*, а не просто терминологического недоразумения признается сегодня гораздо шире, чем тогда, когда в литературе о них преобладали чисто конфессиональные соображения [\[720\]](#).

Заключение

«Захват» Константинопольского патриархата деятельными и придерживающимися одной идеи лидерами афонского монашества в середине XIV столетия был тем по-настоящему важным событием, которое перед самой гибелью Византии ярко выявило универсальную роль ее наследия и дало византийскому христианству мощный духовный стимул выжить под властью турок.

Одним из наиболее положительных результатов возросшего за последние десятилетия интереса ученых к этим событиям стала публикация множества текстов, принадлежащих лагерям паламитов и антипаламитов, так что на сегодня остается неопубликованной сравнительно небольшая их часть[721]. Доступность этих материалов поможет избежать неправомерных обобщений: например, теории о прямом влиянии исихазма на иконографию и о том, что победа паламитов вызвала к жизни явление, совершенно необоснованно названное «палеологовским ренессансом»[722]; или диаметрально противоположных — будто победа исихазма и «монашеского ригоризма» оказала удушающее воздействие на искусство[723]. Столь же неприемлема мысль, что паламитское богословие, сведя христианский опыт к непосредственному «созерцанию Божественного света», подорвало главный христологический довод иконопочитания об описуемости *человеческой природы* во Христе и этим фактически оправдало иконоборчество[724]. Да, явление Сына Божия в истории как Человека Иисуса было основополагающим в учения Паламы об «обожженном» человечестве. Но можно с уверенностью сказать, что именно афонитская «сеть», охватившая весь православный мир, наиболее благоприятствовала контактам и влияниям, вследствие которых родились шедевры искусства, тесно связанного с константинопольскими традициями. Перенесенные на сербскую, болгарскую и русскую почву, эти традиции благодаря богатству тамошних властителей воплощались в проекты куда более смелые и дорогостоящие, чем те, какие могла позволить себе обнищавшая Византия. На Руси осуществление таких крупных проектов и работ таких мастеров, как Феофан Грек и Андрей Рублев, безусловно было связано с монашеским водительством, особенно с митрополитом Киприаном, что подтверждают и современные тексты[725].

Среди многих проблем, по-прежнему актуальных для исследователей, особенно выделяются две.

а) Богословская среда таких антипаламитов, как Акиндин и Никифор Григора. Особое внимание, которое уделялось Варлааму Калабрийскому, существенно прояснило фон, на котором он появился и действовал[726]. Весьма разнящееся окружение двух других главных противников Паламы, честного консерватора от богословия, всем обязанного лишь себе Акиндина, и представителя аристократического кружка интеллектуалов Григоры, — требует пристального внимания ученых, хорошо знакомых не только с греческой святоотеческой мыслью, но и с интеллектуальной атмосферой поздней Византии[727].

б) Последствия победы паламитов для экклезиологии в широком смысле этого понятия. Выше мы отметили, как соотносятся между собой афонский исихазм и антиинституционально-антисакраментальное движение, известное в XIV в. как мессалианство, или богомилство. Явно противостоя последнему, паламиты были, однако, носителями давней традиции восточного монашества, признававшей за харизматическим водительством святых определенную духовную автономию даже по отношению к епископской власти и видевшей в нем пророческое служение, до некоторой степени параллельное традиционным институтам Церкви[728]. Так называемый Святогорский томос (Τόμος ἁγιορειτικός) 1340 г., подписанный вождями афонского монашества в защиту Григория Паламы, которого Варлаам обвинил тогда перед патриаршим синодом, представляет собой своего рода манифест этого монашеского профетизма[729]. Конечно же, реальная позиция монахов могла измениться после того, как сами они оказались у власти в Церкви (как это произошло на Западе, когда реформаторы клюнийской обители превратились в «григорианских» реформаторов папства). И несмотря на это, все последствия торжества

монахов в византийско–православном мире заслуживают более глубокого понимания, чем это принято сейчас.

Свидетели веры, осмысленной как личный и живой опыт, монахи никогда не забывали об относительном значении и вспомогательной роли официальных структур. И такая несколько обособленная позиция оказывалась плодотворной во времена, когда структуры эти переживали распад. Империя была на краю гибели. Патриархии предстояло превращение в гетто и униженное существование под иноверной властью. Но Святая гора Афон осталась символом преемства и жизнеспособности на многие века. И даже сегодня противостоит она все более настойчивым и изощренным вызовам современности. Это долгоденствие Афона, очевидным образом связанное с паламитской победой XIV столетия, само по себе доказывает историческую важность этой победы.

Mount Athos in the Fourteenth Century: Spiritual and Intellectual Legacy

Переработанный текст доклада, прочитанного автором на симпозиуме проводившемся Дамбартон Оукс (США) на Афоне 1–3 мая 1987 г.

Опубл. в: DOR № 42.1988. Р. 157–165.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. Ю. С. Терентьева.

ДУХОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ВИЗАНТИИ В КОНЦЕ XIII И НАЧАЛЕ XIV ВЕКОВ

Судя по главным сохранившимся памятникам, византийское искусство времен Палеологов было религиозным и церковным, следовательно, можно уверенно предположить, что духовные и богословские традиции Византии отразились и в художественных произведениях этого времени. И духовность, и искусство выражали одно и то же религиозное чувство, одно и то же византийское «сознание». Значит, мы вправе спросить себя, какие элементы из общего корпуса византийской литературы, философии или духовности соответствовали новым тенденциям, возникшим в искусстве в середине XIII столетия, а также что прервало некоторые из этих тенденций в середине XIV в.

Уже отмечалось, что на протяжении всей своей истории византийская цивилизация почти всегда пребывала в состоянии внутренней борьбы. С одной стороны, общность языка, традиций образования и философские интересы побудили многих византийских ученых посвятить свою жизнь изучению греческой Античности. С другой стороны, подобные фундаментальные исследования всегда подвергались ожесточенной критике, поскольку в Византии античная греческая литература и философия считались порождением язычества, а потому — опасными для христиан. Те, кто придерживался этой точки зрения — а это были преимущественно монахи, — в подтверждение своей позиции всегда могли найти соответствующие цитаты у отцов IV–V вв., которые в свое время боролись с пережитками языческого неоплатонизма и считали само слово *Ἑλλην* синонимом «язычника». Противостояние между этими двумя взглядами явно или скрытно проявилось в борьбе между сторонниками Фотия и Игнатия в IX столетии. В XI в. знаменитый философ Михаил Пселл был серьезно встревожен, когда против него выступили [Иоанн] Ксифилин и [Михаил] Керуларий, а его современник прп. Симеон Новый Богослов в своих «Гимнах» резко напал на любые проявления интереса к секулярной философии. И наконец, Иоанн Итал, ученик Пселла, на знаменитом процессе, состоявшемся в правление Алексия Комнина, был осужден именно за то, что был последователем древнегреческих философов.

Два этих противоположных лагеря все еще были живы в византийском обществе в конце XIII в.; мало того, и те и другие находились на подъеме. Византийская традиция любителей греческой античности, среди которых было несколько выдающихся личностей, с одной стороны, и византийское монашество — с другой, вступили в период духовного возрождения как раз во время роста исихастского движения. Все это делало интеллектуальную жизнь того времени необычайно богатой.

И исследователь византийской литературы, и историк византийского искусства, безусловно, живо интересуются той ролью, которую в предмете их исследований играют традиции Античности. Можно даже предположить, что здесь они касаются одной из существеннейших проблем византийской цивилизации и, вне всяких сомнений, могут помочь друг другу в понимании византийского наследия. Это верно, прежде всего, в отношении обзораемого нами периода, поскольку определенное возрождение духа Античности является одной из характерных черт т. н. «палеологовского ренессанса».

Однако следует отметить, что в первые десятилетия после того, как Константинополь был возвращен Михаилом VIII, в отношениях между гуманистами и монахами, между любителями античности и христианскими аскетами не было замечено никакого явного напряжения, хотя отголоски былых сражений, разумеется, не исчезли. Конец XIII и начало XIV столетия были периодом внешнего мира между двумя направлениями мысли, которые сосуществовали и даже, казалось, до известной степени обогащали друг друга. В обоих лагерях большинство стремилось к сближению позиций по основным для того времени вопросам, отрицая попутно «юнионистскую» политику Михаила VIII и экстремизм фанатичных арсенитов.

Мир между византийскими интеллектуалами и духовными лидерами хронологически совпадает с восстановлением монастыря Хора Феодором Метохитом. Это явствует из более поздних документов, таких как «Похвальное слово Григорию Паламе», написанное его учеником патриархом Филофеем Коккиным, который подчеркивает, что в молодости исихастский богослов был учеником Феодора Метохита — особенно в то время, когда изучал Аристотеля^[730]. И сам Палама, когда около 1356 г. выступал против Никифора Григоры, ученика Метохита, не без гордости вспоминал о своих занятиях с великим гуманистом и напоминал читателю, что некогда Метохит публично оценил его знание Аристотеля: «Если бы сам Аристотель предстал нам во плоти, он похвалил бы его»^[731]. Совершенно очевидно, что в человеке, подобном Метохиту, византийские монахи не только не видели подпавшего под анафему, но даже считали образцом для некоторых из его учеников. С другой стороны, такой духовный писатель, как, например, Феопит, митрополит Филадельфийский, выдающийся лидер византийского исихазма, мог в одно и то же время быть и духовным наставником Григория Паламы^[732] и близким другом семейства Хумнов, молодое поколение которых в 40–е гг. принадлежало к антипаламитскому лагерю. Только в 1337 г., т. е. в начале переписки между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским, проблема возникла вновь и едва ли не сразу стала предметом ожесточенных споров.

Не пытаясь охватить все ее составляющие, попробуем обрисовать ведущие фигуры духовного и аскетического возрождения первых лет эпохи Палеологов и понять, почему традиция, которую они представляли, в конце концов вошла в конфликт с византийским гуманизмом.

Историки XIX — начала XX в. обычно представляли споры XIV столетия как результат появления в Византии *нового* «движения» или духовной школы, называемой «исихазмом», или «паламизмом». Его возникновение было связано с именем прп. Григория Синаита, житие которого, написанное Каллистом, патриархом Константинопольским, было опубликовано в 1894 г. И. Помяловским^[733]. В своем сочинении, выдержанном в стиле панегирика, Каллист неизменно преувеличивает роль Григория и полагает, что до его прибытия на Афон традиция «чистой молитвы» на Святой Горе и во всем византийском мире была едва ли не забыта, что именно Григорий ее воскресил. Это житие оказалось основным аргументом для всех тех, кто утверждал, что исихазм — специфически синайская форма духовности и что до XIV столетия Византия исихазма не знала. Однако более обстоятельное исследование источников того времени дает совершенно иную картину. Прежде всего, сегодня уже признается, что исихазм как традиция восходит к истокам христианского монашества^[734]. Под «исихазмом» мы понимаем не столько психосоматический метод молитвы, подвергшийся нападкам Варлаама, сколько духовную школу, учившую, что Бог открывает Себя человеку в непосредственном общении, когда человек обращается к Нему постоянно в искренней «монологической» молитве, называемой «умной» (νοερά προσευχή), или «сердечной молитвой», заключающейся в постоянном присутствии *Имени* Божьего в сердце человека. В различных формах и выражениях «Иисусова молитва» существовала в течение всей истории восточного христианского монашества, и ее возрождение в поздневизантийский период стало лишь возвращением к традиции, а не новацией.

С другой стороны, мы должны спросить себя о том, в чем именно состояли *характерные* особенности поздневизантийского исихазма в сравнении с традицией, к которой он вне всяких сомнений принадлежал, и как он повлиял на византийскую цивилизацию того времени. Прежде всего нам следует рассмотреть данный свт. Григорием Паламой список великих авторитетов, признанных примерно к 1340 г. монахами своими духовными лидерами. Авторитеты эти, согласно Паламе, придерживались той же самой духовности, включая и психосоматический метод молитвы, против которого выступал Варлаам. Наряду с некоторыми второстепенными фигурами, о которых нам не известно практически ничего, список включает в себя и великие имена прп. Симеона Нового Богослова, прп. Никифора Исихаста, свт. Феопита

Филадельфийского и свт. Афанасия I, патриарха Константинопольского[735]. Ни один из них не имел ничего общего с Варлаамом. Симеон, великий мистик XI столетия, жил в Константинополе задолго до правления Палеологов; Никифор, современник Михаила VIII, — знаток психосоматического метода молитвы. Еще двое были видными деятелями конца XIII — начала XIV в., периода, который сейчас интересует нас более всего. Оба были ранними современниками Григория Паламы, который говорит, что перенял исихастскую традицию «из их собственных уст».

До недавнего времени Феопит, митрополит Филадельфийский, был известен прежде всего как автор краткого труда о молитве, включенного в «Добротолюбие», — знаменитый сборник духовных писаний, составленный прп. Никодимом Святогорцем и изданный в конце XVIII столетия[736]. Однако исследования неопубликованных трудов Феопита в наши дни показали, что он был довольно плодовитым писателем, что привлекло внимание к его участию в делах тогдашней церкви[737]. Оппонент Лионской унии, Феопит проявил себя деятельным епископом и решительным противником Арсенитского раскола; он был достаточно влиятелен, чтобы позволить себе открыто не согласиться с несколькими патриархами по вопросам церковной политики и дисциплины и вследствие этого — по крайней мере, на какое-то время — оказался в оппозиции к двум совершенно разным патриархам — Григорию Кипрскому и Афанасию. Из всего этого явствует, что византийский исихазм того времени был далек от превращения в эзотерическую, аскетическую или самодостаточную секту, заинтересованную только в личном духовном развитии индивида, но представлял собою движение религиозного возрождения, тесно связанное со зримой и социальной жизнью Церкви. Позиция Феопита, особенно в его писаниях против арсенитов, состоит в том, что подлинное богообщение — будь оно индивидуальным или коллективным — возможно только в зримой ограде сакраментальной жизни Церкви. Во многих отношениях он предстает предшественником сакраментального реализма и мистицизма свт. Григория Паламы и св. Николая Кавасилы, основанного на вере в то, что Христос присутствует в Церкви не символически или субъективно, но во всей своей реальности и что христианская духовность, как и любое христианское религиозное действие, должны отражать это объективное Присутствие. Важно отметить, что византийский исихазм времен Палеологов предстает явно преодолевшим спиритуалистические, платонические и мессалианские тенденции, существовавшие в восточном монашестве с IV столетия.

Фигура св. патриарха Афанасия I, на которого Палама ссылается и как на лидера исихазма, в этом отношении еще более типична. Афанасий дважды занимал патриарший престол Константинополя (1289–1293, 1303–1309). Заметим, *en passant*, что Афанасий избрал монастырь Хора как одну из главных своих резиденций: регулярно проводил там службы[738] и просил Андроника II выстроить возле монастыря мельницу, чтобы монахи могли регулярно снабжать монастырь пшеницей[739]. Именно в монастыре Хора он собрал епископов перед совместным посещением ими дворца во Влахерне, находившегося по соседству[740]. Все это предшествовало едва ли не мгновенному восстановлению монастыря Метохитом еще до 1320 г.

В оба своих патриаршества свт. Афанасий показал себя одним из наиболее рьяных реформаторов церковной жизни и церковного уклада со времен свт. Иоанна Златоуста[741]. Недруги обвиняли его в неграмотности и фанатизме, а его биограф Феоктист сообщает, что патриарх «мало изучал общие науки» (ολίγα τῶν εὐκυκλίων ἐκμελέτησας)[742]. Язык писем патриарха действительно прост и лишен литературных претензий. Афанасий являл собою тот тип сурового византийского монаха, для которого единственной подлинной целью жизни было Царствие Небесное. Едва став патриархом, он начал решительную борьбу со всем, что противоречило христианской этике и церковным установлениям, изгнал митрополитов из столицы и обязал их находиться в собственных епархиях, заставил клир Святой Софии регулярно исполнять свои обязанности, открыто критиковал византийский двор и даже детей императора, высказывал свое мнение по таким вопросам государственной политики, как «Большой отряд» каталонцев[743]. Однако

основным предметом забот Афанасия была жизнь общества: он неистово нападал на тех — будь то епископ, монах или мирянин, — кто обогащался за счет бедных; стремился помочь нуждающимся, используя для этого доходы церкви; оказал поддержку императору в секуляризации части церковного имущества и пытался всячески контролировать доходы монастырей[744].

Эта деятельность свт. Афанасия свидетельствует об авторитете, который церковь снискала во времена Палеологов, — о моральном авторитете, который рос по мере того, как политически хирело государство, что справедливо заметил Георгий Острогорский[745]. Патриархи-исихасты XIV столетия — Афанасий, Каллист, Филофей — были главными зодчими этой новой власти, обретенной Константинопольским патриархатом, власти, которая нередко позволяла церкви проводить политику, независимую от императора (особенно в вопросах сношений с Западом), и позволила ей, церкви, стать основным проводником византийского влияния в славянских странах. Здесь, однако, мы можем спросить себя, способствовала ли монашеская строгость Афанасия, отсутствие у него интереса к гуманитарным наукам и его социальное попечение о бедных укреплению основных художественных тенденций того времени? Разумеется, Афанасий был традиционно мыслящим византийцем, и его благоговение перед святыми образами было несомненным. В его неопубликованной переписке есть по меньшей мере три письма, дающих представление о его отношении к подобным вещам. В одном из писем он официально благодарит Андроника II за чашу, подаренную императором церкви Святых Апостолов[746]. В другом адресованном ему же письме он настойчиво нападает на государственного сановника за уничтожение (πατάσαι λαξευτήριω) изображения Христа — вероятно мозаики — в одной из знаменитых церквей Константинополя (ἐν αὐτῶν τῶν ἐκκλησιῶν τῶν ἁγίων); патриарх протестует против уничтожения художественных сокровищ столицы, ибо Византия, по его мнению, уже и так достаточно пострадала от варваров — вероятно, латинян — и не должна разграбляться самими византийцами[747]. Следовательно, Афанасий был далек от того, чтобы быть иконоборцем. Тем не менее в третьем письме, также адресованном Андронику II, он весьма сдержанно говорит об украшении церквей. Начинает он с похвалы тем, кто украшает их, но немедленно подчеркивает *моральную* ценность любой христианской жертвы: «В других [мирских. — И. М.] делах быть богатым и быть бедным — совсем не одно и то же, но когда ты что-то предлагаешь Богу, то чем ты усерднее, тем ты богаче»[748]. И он продолжает объяснять императору, что это усердие может выражаться в любой молитве Богу и не обязательно только в украшении церквей.

По словам патриарха, Андроник никогда не переставал украшать храм — но не тот храм, что построен руками человека, а тот, что был создан Самим Богом и может быть украшен лишь духовными трудами; и потому он поступал лучше всех тех императоров, его предшественников, кто украшал церкви драгоценными камнями и различными узорами[749]. Это письмо Афанасия звучит едва ли не осуждением богатого украшения церквей и заканчивается призывом к Андронику больше заботиться о благом поведении тех, кому *нужна* церковь, нежели о внешнем блеске священных зданий. Подобные чувства — а также, возможно, и слишком решительные меры, предпринятые строгим патриархом, — могут, вероятно, объяснить обвинения в иконоборчестве, выдвинутом против Афанасия его недоброжелателями[750].

Мы знаем, что сам Афанасий открыл в Константинополе четыре храма, два из которых были монастырскими церквами, как Карие-Джами[751]. От них не осталось ничего, однако мы вправе предположить, что Афанасий следовал своей строгой позиции, выраженной в письме Андронику II, и не украшал их столь же пышно, как Метохит — Хору. Никак не аскеты-исихасты, но как раз богатые сановники и гуманисты обладали и необходимыми средствами, и необходимым вкусом, и необходимой заинтересованностью для украшения церквей, что и позволило им стать покровителями того, что получило название «палеологовского ренессанса».

Изучение таких фигур, как Феоплент и Афанасий — а их Палама недвусмысленно объявляет главными руководителями исихастского движения, дает нам некоторое представление об основных духовных

тенденциях византийского монашества того времени: сакраментальном реализме, который соотносится с интересом к делам и структуре видимой исторической церкви, личном совершенствовании, немыслимом вне принадлежности к зримой общине, в которой совершаются таинства, и строгом благочестии, отражающем отшельническое происхождение движения с его отсутствием интереса к материальному богатству и аскетическим подходом к жизни. Традиционно последователи этого монашеского движения противостояли любым попыткам возрождения языческой древности в византийском мире. Тем не менее, как мы видели выше, в конце XIII и начале XIV в. признаки открытых трений между монахами и гуманистами отсутствовали.

Тогда в чем же была подлинная природа конфликта между Варлаамом Калабрийцем и Григорием Паламой, которые начали свою великую битву около 1337 г. и почти сразу же сфокусировали спор на значении греческой античной философии и языческой древности в целом?

Предназначение Варлаама, греческого монаха из Южной Италии, который прибыл в Константинополь около 1330 г., пытаясь отыскать на Востоке подлинную родину Аристотеля и Платона, было в том, чтобы довести до логического и смелого заключения некоторые предположения, о которых византийские гуманисты предпочитали не говорить вслух. Поскольку сочинения древнегреческих философов стоили того, чтобы их переписывали и читали, поскольку в школах и университетах широко учили «ἐγκύκλιος παιδείσις», поскольку, следовательно, идеи классической античности являлись частью общечеловеческого творческого наследия, то почему же нельзя использовать их в богословии и вообще в религии? Правильно ли было анафематствовать все идеи Платона, которого Михаил Пселл почитал величайшим из философов?

Считалось и утверждалось, что Варлаам прибыл в Византию как папский агент и был при этом приверженцем западной схоластики. В действительности все было не так. Если он и привез из Италии что-то свежее, то именно новый дух неустрашимой страсти к античности, дух итальянского Возрождения.

«Возрождение» — это то слово, которое кстати и некстати прилагается и к византийской цивилизации. Мы привыкли говорить о «македонском возрождении» IX и X вв. и о «палеологовском возрождении» конца XIII столетия. Действительно, вновь пробудившийся интерес к античности был наиболее заметным именно в эти годы, однако интерес этот не был настолько велик, чтобы переломить сущностные принципы византийской средневековой цивилизации. Византия никогда не испытывала ничего подобного итальянскому *Кватроченто*.

Византийцы никогда *не открывали для себя* Платона и Аристотеля: их консервативное общество никогда не забывало о том, что поздние неоплатонические философы, подобные Проклу и Порфирию, стали последними врагами христианства, на которых нападали отцы церкви IV и V вв., и что законодательство Феодосия и Юстиниана запрещало языческие университеты, где языческая философия преподносилась в качестве последнего слова человеческой мудрости. Латинский Запад, открывший для себя Аристотеля в XII столетии, а позднее возродивший гуманистические идеалы Античности, оказался действительно *обращенным* в новую мудрость, языческая коннотация которой практически не замечалась или игнорировалась. Для византийцев же греческая античность была частью их собственного прошлого, выраженной на их собственном языке: испытать нечто, подобное *обращению*, они попросту не могли. Отвергнув язычество и приняв христианство, средневековые греки приобрели иммунитет против любого революционного возрождения античности.

Во всяком случае, это верно для византийского общества в целом. Время от времени появлялись отдельные личности, испытывавшие нечто вроде ностальгии по древней «Элладе», однако они никогда не могли пробить стен христианской средневековой теократической твердыни византийской цивилизации. Следствием этой ситуации стал очевидный недостаток творческой энергии и органического порыва в том,

что принято именовать «византийским гуманизмом». Искусственно имитируя язык Платона или Демосфена, заказывая очень дорогие копии их творений, повторяя их космологические и методологические идеи, эти одиночки в то же время оставались страстными поборниками неизменности церковных устоев, которыми и было обусловлено анафематствование тех же древних авторов, и охотно сочиняли вполне православные богословские трактаты, не затрагивавшие напрямую их гуманистические интересы. Эти столь различные и противоречивые элементы византийской культуры, сосуществовавшие бок о бок, словно статьи в энциклопедии, и не создававшие реального синтеза, не могли породить культурную революцию, подобную итальянскому Возрождению. Византийское «возрождение» вызвало незначительные изменения во вкусах и во взгляде на перспективу, но сама модель средневекового сознания никогда не была поколеблена.

Варлааму Калабрийскому было предназначено разрушить хрупкое равновесие, на котором основывалась византийская цивилизация, путем религиозных и богословских выводов из предпосылок, разделявшихся многими гуманистами, и этим спровоцировать вполне предсказуемую реакцию Церкви. К примеру, Варлаам в письмах, адресованных Паламе, не боялся утверждать, что существует определенная близость между творениями Псевдо-Дионисия Ареопагита и трудами поздних неоплатоников^[752], вследствие чего древних философов, несмотря на их язычество, можно считать «просвещенными Богом», ибо они «понимали, что Бог недоступен»^[753]. Этот двоякий вывод — «философы просвещены Богом» и «Бог недоступен» — фундамент рассуждений Варлаама и его концепции отношений между Богом и человеком. Для возможности «просвещения» нехристиан на практике это означало, что не существует принципиальной разницы между теми, кто находится во Христе, в Церкви, кто участвует в искупительной благодати, и теми, кто сподобился высшей мудрости вне пределов христианского откровения. Идея «недоступности Бога» соответствует по мысли Варлаама аристотелевской теории познания, согласно которой *ощущения* являются уникальным инструментом, приводящим к любому «гнозису», включая познание Бога: однако, поскольку Бог является нематериальным духом и наши *ощущения* не способны достичь Его, никакое знание о Его бытии вообще невозможно. В богословии нет «аподиктических» рассуждений. Бог остается абсолютно непостижимым для человека. Просветленность мудрецов — как внутри, так и вне христианской Церкви — это просто проявление Божественного всемогущества и не предполагает никакого реального общения между Богом и человеком.

Такая концепция была совершенно чужда традиции восточных отцов, которые всегда настаивали на том, что человеку доступно подлинное обожение (θέωσις), и доступно оно именно во Христе, через Его спасительную и искупительную жертву, но не вне пределов искупления. Она определенно отходила от традиционных византийских представлений об отношении богословия к античной философии и фактически продвигала идею *автономного* существования сферы мышления, в которой человеческое знание может развиваться без преображающей силы благодати и безо всяких религиозных санкций. В этом вопросе Варлаам, конечно же, был западником и уже — человеком Возрождения. С другой стороны, его платоническая концепция мира включала спиритуалистическую антропологию, согласно которой конечная цель молитвы и вообще религии состоит в дематериализации человеческого духа и его освобождении от уз плоти; эта позиция и позволила ему нападать на исихастский метод молитвы, поскольку этот метод предполагал участие в молитве одновременно души и тела.

Труды Варлаама вынудили многих византийских гуманистов сделать решительный выбор, поскольку в них были доведены до логического конца некоторые из идей, до той поры искусственно сосуществовавшие со строгим византийским православием. Можно привести поразительный пример такого рода эволюции. Он касается второстепенного вопроса, который, однако, имел отношение к богородичной иконографии Карие-Джами, где праздник и литургия на Введение Пресвятой Богородицы во Храм играли совершенно особую роль. Никифор Григора, ученик Метохита, который в молодости вполне

мог иметь отношение к украшению монастыря Хора, во второй половине XIV в. оказался последним лидером антипаламизма в Византии. Из его собственной «Истории» мы узнаем, что, будучи заключенным в монастырь Хора за несогласие с позицией официальной церкви, он отказался принимать участие в праздновании Введения во Храм. Он пишет о празднике с явным презрением как о почитаемом только «его надзирателями»^[754]. Эта фраза Григоры не только подтверждает, что богородичная иконография соответствовала особо отмечавшемуся в монастыре Хора празднику Введения Пресвятой Богородицы во Храм, но и свидетельствует о той эволюции, которую проделала мысль византийских гуманистов в промежуток времени между украшением храма Метохитом и заточением Григоры. Другой документ более подробно уточняет причины неприятия Григорой этого праздника: епископ Филофей Селимврийский анафематствовал Григору за неверие в то, что «Матерь Божья действительно входила в Святая Святых, поскольку [согласно Ветхому Завету] один лишь Первосвященник входил туда раз в год»^[755]. Отношение Григоры, следовательно, было неким историко-критическим нежеланием признать — даже в качестве религиозного символа — реальность или обоснованность предания, не соответствующего научному опыту. Становится очевидным, что вследствие споров между Варлаамом и Паламой подобные Варлааму гуманисты нарушили *modus vivendi*, имевший силу еще в то время, когда Метохит украшал Хору.

Такая эволюция не могла не вызвать гневных протестов со стороны многих духовных лиц. На счастье, Византийская церковь обрела в качестве выразителя своей позиции выдающегося богослова, способного, не впадая в реакционный обскурантизм, противостоять Варлааму и защитить единственно возможную позицию традиционного византийского христианства: что Бог, неведомый и недоступный в Своей сущности, присутствует и действует в этом мире, во всем творении; что христиане, благодаря общению в таинствах, могут соединиться с Ним и действительно достигнуть «обожения» через обожение своей собственной жизни и принадлежности Телу Христову. Такой была основная идея, противопоставленная Паламой Варлааму и его последователям. Следует заметить, что Палама написал также целый трактат, посвященный празднику Введения во Храм, этому же празднику посвящена и одна из сохранившихся гомилий; согласно его биографу, патриарху Филофею, при написании этого трактата Палама имел в виду «тех, кто дерзает с презрением относиться к таинствам праздника»^[756]. Нет никаких сомнений в том, что писавшему трактат Паламе были известны идеи, схожие со взглядами Григоры. Тем не менее в работе нет даже и попытки защитить *историчность* жизни Богородицы во Храме, акцент же делается на ее типологическом значении, представляющем последовательное очищение и духовное приготовление к Воплощению.

У нас нет возможности подробно рассматривать здесь все вопросы, связанные со спором между Варлаамом и свт. Григорием Паламой, поэтому мы упомянем только один доктринальный аспект, который имеет отношение к самой сути спора и одновременно непосредственно связан с проблемой религиозного искусства: я имею в виду вопрос о религиозных символах.

Один из первых аргументов, использовавшихся Варлаамом против исихастов, состоял в том, что Бог *является умопостигаемой Сущностью*, что никакое материальное представление о Нем, кроме как через символы, невозможно. Этот аргумент был направлен прежде всего (но не исключительно) против исихастского мистического опыта, заключавшегося в видении Фаворского «нетварного света» физическим зрением. Варлаам считал, что появившийся во время Преображения Христова «свет тот чувственно ощущался и созерцался через воздух, возникнув тогда, чтобы поразить учеников»; если же некоторые отцы и называли его «светом», то только как «символ божества»^[757]. Единственно возможный способ для нашего тела, чувств и наших материальных органов зрения увидеть Бога — «вообразить» Его (το φανταστικόν)^[758] посредством материальных символов. Акиндин и Никифор Григора, поздние лидеры византийского антипаламизма, хотя и отличались от Варлаама в некоторых доктринальных вопросах, по вопросу символов как *единственного средства приближения к Богу* стояли на тех же позициях. К

примеру, Акиндин часто ссылается на ветхозаветные видения, чтобы доказать, что любое видение Бога с необходимостью проявляется посредством материального символа, доступного для наших *ощущений*. Даже ангелы могут быть увидены нами только посредством символов, ибо они нематериальны. Та же мысль повторяется и Никифором Григорой:

Этот символизм антипаламитских богословов в точности соответствует их аристотелевскому подходу к гносеологии и их отказу принять идею сверхчувственного и сверхъестественного — хотя и не обязательно нематериального — способа познания Бога.

Не в первый раз в истории Византии предметом обсуждения стала роль символа в религии. В известном 82-м правиле Трулльского собора (692) уже отмечалось, что «предначертания истины и символы» более не являлись подлинными объектами христианского почитания и переживания: «Почитая древние образы и сени, как символы и предначертания истины, преданные Церкви, — гласит это правило, — мы предпочитаем благодать и истину, принимая ее как исполнение закона». Правило запрещает представлять Спасителя в образе агнца, определяя запечатлеть Его по человеческому образу, чтобы «руководиться к воспоминанию Его жизни во плоти, страдания и спасительной смерти и происшедшего отсюда искупления миру».

Хотя указанное 82-е правило касается непосредственно только одного из особых иконографических образов, восходящего к раннему христианству, оно оперирует общим аргументом: обладая реальностью, христиане не имеют потребности в символах.

Положения Пято-Шестого собора, с другой стороны, скорее всего связаны с некими общими тенденциями как в философской мысли, так и в изобразительном искусстве того времени. Андре Грабарь возводит к VI и VII столетиям некоторые характерные иконографические символы, представляющие Умопостигаемое, и связывает их с трудами Псевдо-Дионисия и прп. Максима Исповедника^[760]. Действительно, недавние исследования платонизма Ареопагита очень ясно подчеркивают, что в его концепции отношений между Богом и человеком символизм играет центральную роль: именно посредством символов Бог незримый и недоступный открывает Себя, и само таинство Евхаристии становится символом доступного разуму союза с умопостигаемым Богом^[761].

Вот почему Варлаам считает вполне естественным представлять свою философию как комментарий к трудам неизвестного автора, единодушно почитавшегося современниками Варлаама «великим Дионисием», афинским учеником апостола Павла, упомянутым в книге Деяний [см.: Деян. 17:34].

Разумеется, Григорий Палама также признавал авторитет Дионисия — кстати говоря, мы знаем, что в этот период Дионисий очень высоко почитался и на Западе, — однако уже сам факт, что Дионисиев корпус поддавался различным толкованиям, свидетельствует, что основные проблемы христианского неоплатонизма не были разрешены до конца его автором. Палама, со своей стороны, интерпретирует Дионисия в традиции прп. Максима Исповедника, придав ему христоцентричные коррективы и практически устранив любой символизм при рассмотрении связи Бога и человека. Сама паламитская идея «обожения» предполагает не символическое, но реальное единство: сначала во Христе — в ипостасном смысле, а затем во всех христианах — действием благодати Божией. Действие благодати, согласно Паламе, дарует каждому христианину новый путь к Богу, новую силу, которая не является ни «чувственной», ни «нематериальной», но подразумевает, что весь человек — его душа и тело — преображается и тем самым обретает способность созерцать Бога по-новому.

Соглашаясь с традиционной символической интерпретацией ветхозаветных теофаний, Палама утверждает, что с пришествием Логоса на землю после Его Воплощения человеку тут же становятся доступными видение Бога и богообщение.

У Паламы можно найти множество подобных текстов, и все они утверждают реальность присутствия Бога после Воплощения.

И конечно же, пишет Палама в своем трактате против Акиндина, «тело Христово воистину является телом Божиим, но не символом»[\[766\]](#).

Таким образом, совсем нетрудно оценить расстояние, отделяющее Паламу от платонизма Псевдо–Дионисия Ареопагита. Его доктрина отвечает духу Пято–Шестого собора: она зиждется на реальности Воплощения и истинности обоженной плоти Спасителя и Его святых.

После периода мирного сосуществования, сменившегося внезапным жарким спором с Варлаамом и его последователями, исихастская традиция явно одержала победу на соборах 1347 и 1351 гг. Как я уже пытался показать вначале, говоря о ведущих учителях исихазма XIV столетия, это был триумф не эзотерической секты или систематического обскурантизма, но церковных ревнителей, проповедовавших нищету, религиозных максималистов, отрицавших саму возможность для христианина сравнения любых нехристианских систем мысли с откровением Спасителя. Бывшие афонские монахи Исидор, Каллист, Филофей занимали патриаршую кафедру. Аскетический дух, который пытался прививать Афанасий I, царил в Церкви. Показательно в этом отношении завещание патриарха Исидора, почившего в 1349 г. Личная собственность этого вселенского патриарха состояла из энколпиона, нескольких одеяний и небольшого количества елея и вина; все это надлежало поровну разделить между клириками, сестрами из очень бедной обители и монахами, жившими при Исидоре в патриаршей резиденции; последние две категории бенефициаров сами должны были пожертвовать «нищим, моим братьям» — именно так выразился патриарх — часть полученного в дар[\[767\]](#). Этой заботой о бедных проникнуты и другие части завещания. То же беспокойство чувствуется в деятельности патриарха Филофея[\[768\]](#) и очень ясно выражено в проповедях Григория Паламы в Салониках. Если мы рассмотрим всю исихастскую традицию, распространившуюся со временем на Русь и балканские страны, то окажется, что та же аскетическая и моральная установка, то же презрительное отношение к богато украшенным церквям являются постоянными элементами исихастской духовности. Вкупе с антисимволической богословской позицией паламитской школы все это, конечно же, не способствовало развитию представлений об искусстве, нуждавшегося не только в иконографическом символизме, но и в щедрых жертвованиях на чисто эстетические цели. Здесь мы можем отметить, что так же, как и патриарха Афанасия I сорока годами ранее, Паламу обвинили в иконоборчестве: он был назван врагом «священных образов, священных сосудов и иных христианских украшений (των ἁγίων εἰκόνων, σκευῶν καὶ ἱερῶν καὶ τὴν ἄλλης χριστιανικῆς εὐταξίας)»[\[769\]](#). Более того, говорили, что он сквернил иконы в Перивлептском монастыре в Константинополе[\[770\]](#).

В исихастской литературе того времени мы нигде не найдем открытой критики художественного стиля, характерного для ранней Палеологовской эпохи, но нам представляется вполне разумным предположение, согласно которому триумф исихастов в середине XIV в. совпал с изменением *вкусов* византийского общества и свел на нет внутренний культурный импульс, на который опиралось «возрождение» XIII столетия.

Эта относительно легкая победа не привела ни к уничтожению византийского гуманизма, ни к подлинной революции в сфере искусства, вновь продемонстрировав отсутствие в Византии почвы для настоящего «ренессанса». Интерес к классической античности никогда не выходил за рамки довольно узкого круга ученых и сановников, которые могли в течение какого–то времени определять культурную эволюцию своего поколения, но никогда не имели ни сил, ни желания противостоять интегрированному и *устойчивому* «Weltanschauung»[\[771\]](#) и средневековым представлениям; византийское общество не породило ни Петрарку, ни Данте, ни Джотто — немалое число ученых и весьма скептически настроенных

энциклопедистов, способных влиять на существующую традицию, не могли революционизировать ни своего времени, ни своих современников. Пока эти новые гуманистические веяния мирно сосуществовали с традицией, результаты говорили сами за себя: Карие–Джами является наглядным примером того, к чему могло бы привести вливание новой гуманистической «крови» в сфере искусства.

Однако как только византийский гуманизм вошел в конфликт с традиционными представлениями — а конфликт этот разгорелся с новой силой именно при жизни Варлаама Калабрийского — тут же стала явной его слабость, проявившаяся при столкновении с интегрированной, последовательной и взвешенной духовностью. Сама *последовательность* паламитской мысли объясняет и ее победу, и ее влияние на умы восточных христиан.

На вероучительном уровне споры между Варлаамом и Паламой уже были, с одной стороны — столкновением духа Возрождения и идеала автономного, вне Бога, существования человечества, устраивавшего свою земную жизнь согласно собственным представлениям, по собственным законам или, точнее, согласно вечным принципам античного эллинизма и, с другой стороны — христианского учения об обожении человека, в котором «человек становился Богом потому, что Бог стал человеком», где вся человеческая жизнь и деятельность определялась присутствием, судом и участием Бога. Византийские гуманисты не смогли последовательно представить первую из названных позиций; они действительно были очень далеки от подлинно революционного духа, который в это же самое время менял облик Западной Европы. И потому триумф их противников был попросту неизбежен.

Триумф этот, вне всяких сомнений, имел негативный аспект — он сдерживал развитие. Однако мы должны спросить себя: сколь серьезным и долгим могло бы оказаться подобное развитие? Могла ли старая византийская цивилизация открыть новую страницу в культурной истории человечества? И не сыграла ли победа исихазма сущностно позитивную роль на несколько ином уровне, сохранив ряд вечных истин, которые помогли восточным христианам встретить уже неизбежно наступавшие темные века их истории?

Spiritual Trends in Byzantium in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries

Впервые опубли. в: Art et société à Byzance sous les Paléologues: Actes du Colloque organisé par l'Association Internationale des Études Byzantines à Venise en septembre 1968. Venise: s. e., 1971 (Bibliothèque de l'Institut Hellénique d'Études Byzantines et Post-Byzantines de Venise, 4). P. 55–71. Переизд. в: The Kariye Djami. Vol. 4: Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background / ed. P. Underwood. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975 (Bollingen Series, 70). P. 95–106.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. А. А. Чеха.

НАЧАЛО ИСИХАСТСКИХ СПОРОВ

Одна из главных трудностей, с которой сталкиваются ученые и историки, занимающиеся паламизмом, состоит в том, что слишком большое количество памятников византийской мысли, и в особенности — датирующихся XIV в., до сих пор не опубликованы. Цель данной статьи — рассмотреть некоторые тексты, относящиеся к началу исихастских споров, дабы пролить свет на их истоки и их исторический «климат». Как мы увидим ниже, эти тексты свидетельствуют прежде всего о том, что паламитские споры — лишь эпизод в долгой борьбе, в которой, начиная с IX в., сталкивались сторонники и противники «внешней мудрости», т. е. светской философии[772].

После победы над иконоборчеством все больше и больше византийцев стали, подобно гуманистам, возрождать в византийском обществе интерес к античным греческим авторам. Критические и компилятивные труды Фотия и древние рукописи, копированные стараниями Арефы Кесарийского, через несколько поколений сделали возможным появление целой плеяды философов, для которых богословие уже не находилось в центре интеллектуальных интересов. В XI в. Михаил Пселл и его школа открыто заявили о своей приверженности античному наследию, продолжателями которого они желали быть.

Однако византийский гуманизм постоянно становился мишенью для некоторых церковных кругов, главным образом монашеских, всеми силами противостоявших этому, как они считали, возрождению язычества. Уже оппонент Фотия Игнатий был известен своим отвращением к «внешней мудрости»[773]. Вообще характерное для Византии противостояние между монахами и отдельными высокопоставленными представителями византийского клира, покровительствуемыми императорами, в значительной мере основывалось на неприязни, которую в глазах огромного числа монашествующих вызывало появление светского гуманизма. Это была настоящая драма внутри византийской культуры. Чтобы представить ее масштабы, достаточно вспомнить, что Михаил Пселл бы современником прп. Симеона Нового Богослова: два этих величайших представителя византийского духа XI в., безусловно, не были созданы для взаимопонимания. Если первый публично признавался в любви к Платону и Аристотелю[774], второй категорически отвергал всякую светскую ученость[775]. Пселл, кроме того, был обвинен в пристрастии к «эллинским басням» и был вынужден защищать свое православие перед двумя патриархами, Иоанном Ксифилином и Михаилом Керуларием, обвинявшими его в рационализме.

По мере развития византийского гуманизма возрастала и реакция на него. К концу XI в. ее возглавил сам император Алексей Комнин. Действительно, как сообщает нам его дочь Анна, он «поощрял <...> больше к изучению священных книг, чем эллинской культуры»[776]. На деле императорское «поощрение» вылилось в громкий еретический процесс, возбужденный против главного ученика Пселла, Иоанна Итала, осужденного за распространение учений, заимствованных из языческой философии[777]. По этому случаю в Синодик Недели торжества Православия был включен победный анафематизм «против почитающих мнимую мудрость внешних философов»[778].

Эти нападки и обвинения, объектом которых постоянно становился византийский гуманизм, имели важные последствия для судеб византийской культуры и византийского христианства.

Прежде всего, возрождение интереса к античной философии не привело на Востоке, в отличие от Запада, к новому синтезу греческой мудрости и христианского откровения. Если после «открытия» Аристотеля и неоплатонизма Запад пережил расцвет схоластики, то Восточная церковь замкнулась в своем консерватизме и в приверженности первоначальному синтезу, осуществленному святыми отцами IV столетия. Исключительно живое течение мистического богословия существовало и развивалось именно в среде самых яростных противников гуманизма, монахов, — независимо и даже в оппозиции к

возрождению светской мысли.

Следует отметить также и другое следствие такого положения дел: если в IX и XI вв. гуманисты сделали Византию продолжательницей культурной традиции эллинизма и, будучи исполнены патриотических чаяний, нередко противостояли Западу, то начиная с XIII в. их позиция стала меняться. Перед лицом обвинений, объектом которых они становились со стороны соотечественников, гуманисты все чаще обращали взоры к Италии, где их знания и их «эллинизм» не оказывались мишенью для церковной оппозиции и где их почитали как учителей.

Обращаясь теперь к исихастским спорам, мы сразу же видим, что речь идет именно об эпизоде этого затяжного кризиса, в очередной раз разрешившегося победой монашеской партии. Как и говорилось выше, мы ограничимся здесь описанием главных действующих лиц, которым предстояло принять участие в зарождении этих споров, и кратким рассмотрением некоторых относящихся к самим спорам документов.

I. Действующие лица

Варлаам

Мы не знаем точной даты прибытия Варлаама в Константинополь. Даты, предлагаемые историками (1326, 1327, 1328, 1330)[\[779\]](#), — всего лишь предположения. Точные ориентиры, которыми мы располагаем, таковы: 1) дата прибытия в Константинополь римских легатов, уполномоченных вести переговоры об объединении церквей: 1333 — начало 1334 г.[\[780\]](#); 2) дата поездки Варлаама на Запад с тайным поручением императора Андроника III (1339)[\[781\]](#).

Свидетельства о становлении Варлаама, выходца из Калабрии[\[782\]](#), как мыслителя, противоречивы. В Византии он носит прозвище Калабриец[\[783\]](#) и, еще чаще, Италиянец[\[784\]](#). Сам же он, охотно принимая это второе прозвище[\[785\]](#), признает, что он одного рода («ἀόμογενής») с латинянами[\[786\]](#). Его противники, не преминув воспользоваться ненавистью, которую византийская толпа, в особенности после крестовых походов, питала ко всему идущему с Запада, настаивают на итальянском происхождении Варлаама. Никифор Григора, хотя и солидарный с Калабрийцем в его враждебности к Паламе, также стремится очернить конкурента, пытавшегося оспорить его первенство в области светской учености. Он высказывает предположение, что Варлаам, скорее всего, не читал Аристотеля в оригинале, поскольку латиняне в массе своей могут читать его лишь в переводе на свой «ущербный» (συνεσταλμένη) язык; однако будь родным языком Варлаама латынь, по-гречески он говорил бы с трудом[\[787\]](#). В свою очередь Палама дал своему противнику насмешливое прозвище «Λατινέλλην» — «латиноязычник»[\[788\]](#). Большая же часть антиварлаамитских источников, не указывая определенно на латинское происхождение Варлаама, согласно утверждает, что он получил латинское образование[\[789\]](#).

Некоторые его противники пытались даже намекать, что Варлаам попросту был латинянином римского вероисповедания[\[790\]](#).

Сам Палама, похоже, утверждает именно это, описывая поведение Варлаама в Константинополе и находя в нем черты, возмутительные для византийского благочестия:

Однако, несмотря на подобные свидетельства, которые противники Варлаама охотно против него приводят, впрочем, не подкрепляя их убедительными доказательствами, греческое происхождение и православная вера Калабрийца не подлежат никакому сомнению[\[793\]](#). Поведение же, которое — с оговорками («почти никакого таинства...») — описывает Палама, могло, как я полагаю, объясняться его гуманизмом, чуждым чересчур сильного религиозного рвения. Анонимная рукопись XV в. недвусмысленно говорит о его православии:

Сам Варлаам в одном из своих трактатов против латинян пишет, говоря о греческом вероучении: «Вот моя вера и мое почитание Троицы, в котором я вырос с самого детства (ἐκ παιδός)»[\[795\]](#). Защищаясь от обвинений Паламы, он напоминает последнему, что они с ним одной веры[\[796\]](#). Да и сам Палама, когда его не заносит в полемическом запале, признает, что Калабриец «покинул родину из любви к истинному благочестию»[\[797\]](#).

Впрочем, достаточно лишь ознакомиться с произведениями Варлаама, написанными им до первой дипломатической поездки на Запад в 1339 г., чтобы убедиться, что он полностью разделяет византийские еклесиологические концепции и демонстрирует совершенную неосведомленность в римских взглядах на Церковь, в дефинициях основ веры и в позиции папы по вопросу о *Filioque*[\[798\]](#).

Итак, Варлаам был греком из Калабрии, который провел молодые годы в среде итальянских

гуманистов, но которого прочная семейная традиция удержала в православной вере. Поскольку Южная Италия и Сицилия, прежде входившие в византийский патриархат, в XI в. перешли под норманнское владычество и под каноническую юрисдикцию римского понтифика, Варлаам покинул Запад, дабы воссоединиться с Востоком, остававшимся оплотом веры его предков. Кроме того (и главным образом), он видел в столице Византийской империи источник возрождения гуманизма и античной философии, к которым он приобщился на родине. Действительно, Никифор Григора сообщает, что он желал изучать Аристотеля в оригинале[799].

Прибыв в Константинополь, Варлаам вскоре достигает исключительного успеха в самых различных кругах. Кантакузин, писавший свою «Историю» уже после исихастских споров, где он выступал на стороне Паламы, не преуменьшает как тех заслуг, которые византийцы признавали за Калабрийцем, так и тех милостей, которые сам он, будучи великим домостиком, ему оказал. Кантакузин пишет:

Калабриец добился, добавляет Кантакузин, что «императоры чтили его и обращались с ним как с учителем (ὁσα διδασκάλῳ τοῦτ' ἐχρῶντο)»[801]. Сам Варлаам в первом письме к Паламе не без гордости замечает, что греки «почитали его как учителя», когда он излагал им свое учение о Духе Святом[802]. Действительно, пока не разразился спор, сам Палама выказывал в его адрес большое уважение[803], называя его «корифеем красноречия»[804]. Даже после обмена первыми полемическими письмами он пишет о Варлааме:

Монахи–исихасты, когда Калабриец пожелал перенять их опыт, приняли его с радостью.

Таков был авторитет Варлаама, приобретенный им в первые годы пребывания в Византии. Авторитет этот распространялся не только на его познания в светской области: очень скоро его стали считать также и знатоком богословия. Преимущественно благодаря посредничеству Кантакузина, государственного деятеля и богослова, Калабриец добивается назначения преподавателем и разъясняет премудрость Псевдо–Дионисия Ареопагита. Действительно, Григора, будучи в 1351 г. осужденным тем же Кантакузином, к тому времени уже императором, напомнил ему в одном разговоре о милостях, которые тот в прежние времена оказывал Варлааму:

После столь определенных свидетельств, исходящих из столь различных слоев современного ему византийского общества, довольно сложно видеть в Варлааме тайного латинянина. Его авторитет у греков был бесспорен, и его взгляды, даже после злоключений с Паламой и исихастами[808], продолжали оказывать влияние на некоторых мыслителей, которых трудно заподозрить в «латинофронии». Варлаам был прежде всего представителем широкого движения возрождения светской учености и в этом качестве даже соперничал с другими гуманистами, самым знаменитым из которых был, собственно, Никифор Григора. От этого последнего до нас дошел диалог, озаглавленный «Φλωρέντιος», уже многократно цитировавшийся в этой работе, в котором представлен диспут автора, Варлаама и великого логофета Феодора Метохита. Эта искусная схватка хорошо характеризует совокупность идей, вокруг которых вращалась мысль византийских гуманистов того времени. Область чисто богословская была им совершенно чужда. Тем не менее, если говорить о Варлааме, можно сделать вывод, что особый интерес к учению Псевдо–Дионисия предрасполагал его к разработке богословских проблем, тем более что он был какое–то время официально поставлен на это византийской властью. Таким образом, Варлаам предстает перед нами как христианский гуманист, не имеющий недостатка ни в знаниях, ни в благочестии. Палама, по его собственному признанию, «не имел никакого основания не любить его»[809]. Разделил их по преимуществу вероучительный вопрос, а именно — взгляды Варлаама на проблему богопознания, против которых Палама восстал с горячностью, поскольку, по его мнению, они были прямо инспирированы языческой философией и противоречили Преданию.

Акиндин

Если о личности Варлаама до нас дошло достаточно много свидетельств, то об Акиндине нам известно значительно меньше. Палама сообщает, что он происходил из окрестностей Прилепа, известного города в Македонии[\[810\]](#), и первоначальное образование получил на родине[\[811\]](#). Поскольку этот византийский город относился к «болгарской» архиепископии Охриды, другой свидетель, Филофей Селимврийский, полагает, что он был болгарин, сообщая также, что он учился в Пелагонии, в нынешнем Монастыре, или Битоле, и что он получил светское образование в Фессалониках — после того, как монастыри Афона отказались, по неизвестным причинам, его принять[\[812\]](#). Там он слушал Варлаама[\[813\]](#), питая, однако, самое глубокое уважение к Паламе[\[814\]](#). Таким образом, мы видим, что отношения, сложившиеся на уровне культуры, вначале объединяли тех, кому пришлось вступить друг с другом в ожесточенную борьбу в области вероучения[\[815\]](#).

Сперва Акиндин попытался занять срединную позицию в споре между двумя противниками, с которыми был дружен[\[816\]](#). Но эта попытка потерпела крах перед лицом вероучительной непримиримости исихастской стороны. Тогда Акиндин показал себя решительным противником монашества.

Сколько-нибудь углубленное изучение его личности и взглядов требовало бы публикации его трудов, большей частью неизданных. Следует заметить здесь, что трактат «De essentia et operatione Dei», приписываемый Акиндину в «Патрологии» Миня[\[817\]](#) и заставивший многих авторов говорить о нем как о томисте, в действительности принадлежит Прохору Кидонису[\[818\]](#). Акиндин, как и Варлаам, не может считаться последователем западной схоластики.

Григорий Палама

Жизнь великого учителя исихазма уже была описана многими историками[819]. В данной работе мы остановимся лишь на некоторых моментах, связанных с его молодостью и позволяющих лучше понять его личность и учение. Основным источником биографических сведений о Паламе является сочинение его ученика Филофея Коккина, дважды бывшего патриархом Константинопольским (1354–1355, 1364–1376). Этот труд не преследует иной цели, кроме как быть похвалой Григорию, но задает нам тем не менее рамки, в которых могут найти свое место сведения, содержащиеся в произведениях Паламы и его современников.

Если Варлаам с самого своего прибытия на Восток вошел в круг гуманистов, то Палама происходил из семьи, традиционно связанной с монашеством. Его отец и мать перед смертью приняли монашеский постриг[820]. Двое братьев Григория, как и он, стали монахами[821]. Сам император Андроник II произнес об этой благочестивой семье ставшие впоследствии знаменитыми слова: «Давид сказал: Дом Аарона, благословите Господа! (ср.: Пс. 134:19); мне же подобает сегодня сказать: дом Паламы, благословите Господа!»[822]

Отец Григория пережил рождение своего сына (в 1296 г. или 1297 г.[823]) лишь на несколько лет, и Григорий воспитывался на средства императора, особо благоволившего древним традиционалистским семьям. Обучался он, вероятнее всего, в императорском университете, за развитие которого взялся Андроник II, доверив руководство своему «великому логофету» — ученому гуманисту Феодору Метохиту[824]. Филофей сообщает, что Палама усвоил там все учение Аристотеля[825]. Великий логофет даже сказал о нем, что сам Стагирит, живи он сейчас, похвалил бы его[826]. Не следует, однако, придавать слишком большое значение этому свидетельству Филофея, который, конечно же, хотел показать в своей «Похвальном слове», что если Палама и боролся с влиянием светской философии на византийскую мысль, то вел эту борьбу со знанием дела. Это обстоятельство следовало особо подчеркнуть, поскольку Варлаам намекал, что Григорий был лишь «необразованным невеждой»[827].

Действительно, не похоже, что образование Паламы сильно превосходило *εὐκύκλιος παιδεία* — классическую программу, которую проходил всякий византиец, желавший занять место в культурном обществе или продолжить образование в области философии или богословия. Эта программа, менявшаяся со временем, включала в себя основные элементы «тривиума» и «квадривиума» и вводила молодых людей в искусство рассуждения (*τέχνη*) согласно законам Аристотелевой логики[828]. Как видно из его трудов, Палама в этой области достиг совершенства. Следует, однако, отметить, что Филофей нигде не упоминает, что Палама изучал Платона или неоплатонизм. Действительно, платоновская философия рассматривалась византийскими гуманистами как дополнение логики Аристотеля и должна была входить во вторую часть обучения, однако Палама уехал из столицы на Афон «по достижении восемнадцати лет»[829]: таким образом, маловероятно, что у него было время сильно продвинуться в светском образовании.

Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к его собственным словам:

Впрочем, выказывая столь сильную неприязнь к словесным наукам, он все же молчаливо признавал, что получил определенное образование, и, когда некое утверждение Варлаама слишком его задело, не преминул воскликнуть: «Как может человек, получивший образование в словесности или хотя отчасти ему приобщившийся, говорить такое?»[831].

Итак, Палама изучил то, что мог изучить византиец из культурной семьи, продолжая учение приблизительно до двадцати лет. Однако, еще получая классическое образование, он начал проявлять интерес к наставлениям живших в Константинополе монахов–исихастов и, согласно его биографу, с этого

самого времени презрел почести, оказываемые ему императором[832]. Его первым духовным наставником стал епископ Филадельфийский Феолит, пользовавшийся особым влиянием как среди монашества, так и в византийском обществе, которое он стремился направить к более сознательной сакраментальной и духовной жизни[833].

К 1315–1316 гг., несмотря на настоятельные уговоры императора, желавшего видеть его у себя на службе, Григорий в сопровождении двух своих братьев покидает столицу и удаляется на Афон[834]. Там он ведет кинувийную жизнь сначала в Ватопеде, а затем в Великой Лавре. Кроме того, уже в окрестностях Веррии, он практикует жизнь, наиболее предпочитаемую в исихастской традиции — в отдельных скитах, где монахи селились небольшими группами или в полном уединении, собираясь по субботам и воскресеньям для совершения Евхаристии[835]. Избранный настоятелем Великой Лавры, он вскоре отказывается от этой должности ради жизни в скиту св. Саввы, расположенном неподалеку от монастыря. Прервать эту отрешенную жизнь Паламу вынудили лишь сочинения Варлаама, учение которого показалось ему чуждым православию.

Мог ли он, живя среди монахов, расширить свои познания в светских науках? Вероятнее всего, не мог. Действительно, Григорий, полностью признавая правомерность классического образования, недвусмысленно утверждает, что монахи должны избегать его в силу специфики их жизни — дабы предаваться единственно богословию. Мы — монахи, — пишет он, — мы «восходим к единому богумудрию, которое выше всякой философии»[836]. Истинному монаху свойственно «стремление к единовидному свертыванию ума и оставление заботы о многообразных науках»[837]. «Как внутренний человек станет подлинно монахом, соответствуя высшей жизни в единстве, если не возвысится над преходящим миром и всеми человеческими науками?»[838]. «Домом молитвы должна быть обнаженная природа ума, не тронутая никакими ухищрениями человеческих наук»[839]. Поскольку против этого монашеского ригоризма Варлаам выдвигал аргумент, что Христос никогда не запрещал заниматься светскими науками, Палама замечает в ответ, что Евангелие не содержит также запрета на брак, на употребление мяса и вообще на жизнь в миру: «...многое, что невозбранно делается среди христианского люда, никак не позволяется монахам из-за особенности их образа жизни»[840]. Итак, по прибытии на Афон, Григорий оставил все, что было связано со светской ученостью.

Чтобы нарисовать верный портрет Григория Паламы, нам потребовалось бы подробно остановиться на истоках и развитии того направления восточной духовности, к которому он принадлежал. К сожалению, мы не располагаем здесь такой возможностью, и, отсылая читателя ко все более многочисленным исследованиям в этой области, переходим к историческому обзору зарождения исихастских споров, которые, как мы увидим, будучи лишь опосредованно связаны с духовной практикой исихазма, носили главным образом вероучительный характер.

II. Начало спора

В основании спора лежали разногласия двойного характера, выявившиеся между двумя главными его участниками. Первое было связано с латинским учением о *Filioque* и вызвало к жизни примечательную дискуссию о богословском методе и о путях, ведущих к истинному богопознанию. Второе, значительно более известное, было вызвано критическими выпадами Варлаама против исихазма. Эти два противоречия, на первый взгляд мало связанные между собой, выявляют в действительности единое в своей основе глубокое различие между двумя пониманиями отношений человека и Бога в лоне Церкви.

Мы намерены кратко рассмотреть ход дискуссии по первому вопросу, которая была также и хронологически первой, используя документы, большей частью неопубликованные.

В правление Андроника III Палеолога между Византией и Римом развернулись довольно серьезные переговоры об объединении церквей. Варлаам играл в них важнейшую роль. Именно ему в 1333–1334 гг., во время визита в Константинополь папских легатов Франческо да Камерино, епископа Боспорского, и Ричарда, епископа Херсонского, предстояло стать, после отказа Никифора Григоры, официальным представителем греческой стороны перед двумя этими доминиканскими теологами. По этому случаю Варлаам составил ряд полемических антилатинских сочинений, рукописи которых дошли до нас во множестве^[841]. Некоторые из этих произведений представляют собой диалоги с легатами, другие составлены в форме систематизированных трактатов, часто направленных именно против томистской доктрины (κατὰ Θωμά): они служат новым подтверждением того факта, что Варлаам отнюдь не был последователем западной схоластики. Эти трактаты имели очень большой успех среди греков даже после осуждения Варлаама: они, помимо всего, оказали сильное влияние на Нила Кавасилу, автора важнейшего в византийском средневековье труда, обращенного против латинской доктрины исхождения Святого Духа, где, порой слово в слово, цитируются аргументы Варлаама^[842].

Шесть из этих трактатов Калабрийца, составляющих единое целое, и стали поводом для первого письма Паламы, критиковавшего идеи Варлаама^[843].

Григорий Палама, весьма вероятно по причине споров, вызванных прибытием тех же легатов, в свою очередь составил также два «Аподиктических слова» («Λόγοι ἀποδεικτικοί») против латинской доктрины исхождения Святого Духа^[844]. Переписка, развернувшаяся между двумя богословами, хронологически должна была состояться между 1335 и 1337 гг., поскольку она предшествует как поездке Варлаама на Запад в 1339 г., так и встрече Варлаама и Паламы, состоявшейся в 1337 г.^[845]: действительно, в письмах к Акиндину и Варлааму Палама выражает желание встретиться с последним, дабы прояснить вопросы, их разделяющие^[846]. Кроме того, во втором письме к Варлааму упоминаются выпады Варлаама против исихастов, имевшие место в ходе его поездки в Константинополь, предшествовавшей их встрече в 1337 г.^[847] Таким образом, мы можем отнести переписку, которую собираемся рассмотреть, к 1336 г. или, возможно, к началу 1337 г. И хотя Филофей указывает весьма определенно, что именно в этой переписке находятся истоки исихастских споров, она не привлекла большого внимания историков. Вот весьма пристрастное описание Филофея:

Рассказ Филофея о переписке позволяет нам живо ощутить начало спора, понять исходные точки зрения главных действующих лиц и со знанием дела ответить на вопрос, который задавали уже современники, но который встает и сегодня: кто же именно из двух оппонентов начал вероучительную дискуссию, которая потом так долго сотрясала Восточную церковь?

Имеющиеся в нашем распоряжении документы сложились в весьма объемную и исключительно интересную, благодаря своей полноте, подборку. Действительно, редко случается, что обе стороны

вероучительного спора могут быть услышаны после победы одной из этих сторон. Итак, подборка включает в себя: «Λόγοι ἀποβεκτικοί» Паламы, антилатинские трактаты, составленные Варлаамом по случаю прибытия легатов [\[851\]](#), четыре письма Паламы к Акиндину и к Варлааму [\[852\]](#) и два ответа Варлаама на эти письма [\[853\]](#). Здесь мы рассмотрим эти шесть писем двух главных участников спора, по которым можно очень точно проследить становление и развитие их мысли.

Первое письмо Паламы к Акиндину

Titul.: Του αὐτοῦ [μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Γρηγορίου] ὅτι Λατίνοι λέγοντες καὶ ἐξ Υἱοῦ το Πνεύμα, οὐκ εχουσι διαφυγεῖν τοὺς ἐγκαλοῦντας αὐτοῖς, ὅτι τοῦ ἐνός Πνεύματος δύο λέγουσιν ἀρχάς, καὶ δι τοὺς θεολογικοὺς συλλογισμοὺς ἀποδεικτικούς μάλλον δεῖ καλεῖν ἢ διαλεκτικούς. Ἐγράφη δέ πρὸς Ἀκίνδυνον, ἐπὶ τοῖς εὐσεβέσι καὶ φίλοις ἐναριθμούμενον[854].

Inc.: Σὺ μὲν ἡμᾶς ἴσως...

Des.: ...Θεὸς ἀνωθεν ἐπικούρος καὶ ἐπήκοος εἶη[855].

Цитируя текст, мы опираемся на [рукопись Парижской Национальной библиотеки] Coisl. 100, fol. 69–75.

Письмо адресовано Григорию Акиндину, который, как и Варлаам, находится в Фессалониках. В своем уединении на горе Афон Палама в день Пятидесятницы получил книгу Варлаама против латинян: судя по тому, что учитель исихазма говорит о ее содержании, мы видим, что речь идет об упоминавшемся нами выше сочинении, состоящем из шести трактатов. Чтение этого текста вынуждает Паламу задать автору «некоторые важнейшие вопросы»: он предпочитает писать не напрямую автору, но через посредничество Акиндина. Таким образом, с самого начала предполагается, что Акиндин может стать в этом споре арбитром, пользующимся доверием обеих сторон. Он будет пытаться сохранить эту роль вплоть до собора августа 1341 г. Однако уже сейчас Палама сожалеет, что в одном пункте Акиндин согласен с Варлаамом: действительно, тот считает неподходящим именование «аподиктические», данное Паламой своим трактатам (fol. 74). Таким образом, уже здесь можно предвидеть, на какой почве между ними позже возникнут противоречия.

В книге Калабрийца два момента вызвали вопросы у Паламы: 1) его трактовка учения об исхождении Святого Духа (fol. 69-72); 2) его отрицание всякой возможности «доказать» богословскую истину (fol. 72–75).

В том, что касается доктрины «двойного исхождения» Духа, Палама признает, что Варлаам действительно «порицает латинян за введение двух Начал божественности Духа» — а это главный аргумент греков со времен Фотия — но, согласно учителю исихазма, делает это недостаточно последовательно. Так, латиняне, пытаясь «исцелить зло злом», ссылаются на сущностное единство Бога и утверждают, что в их мысли нет двух исхождений, но лишь одно, которое совершается «как от единого» (ὡς ἐξ ἐνός): здесь, действительно, узнается учение Лионского собора, где было провозглашено, что Дух исходил от Отца и от Сына *tanquam ab uno principio* [как от единого начала][856]. Именно в этом пункте их аргументации калабрийский философ и пытается найти почву для взаимопонимания с латинянами. Он приводит выдержку из свт. Григория Назианзина, где Сын назван «Началом, происходящим от Начала»[857], утверждая, что поэтому «не будет нечестивым сказать, что Сын также есть Начало Святого Духа». Против идей Калабрийца Палама выдвигает доводы, состоящие почти исключительно из цитат своего же «Λόγοι ἀποδεικτικοί» и имеющие целью доказать несовместимость латинской доктрины с православием.

Вторая часть письма посвящена важнейшему вопросу богословского метода. Палама обращается здесь в равной мере и к Варлааму, и к Акиндину. Действительно, первый противопоставил латинской аргументации апофатическое богословие Псевдо-Дионисия или, во всяком случае, свое понимание этого богословия: никакое доказательство не применимо к истинам, касающимся Бога, Неисчерпаемого и Непостижимого[858]. Следовательно, согласно Калабрийцу, умозаключения латинян, и в частности свт. Фомы, который с его стороны был объектом особой иронии, равно как и «аподиктические» трактаты

Паламы, имеют лишь «диалектическую», т. е. всецело относительную ценность. Для Варлаама Псевдо–Дионисий был учителем агностицизма, т. е. богословского релятивизма. Выступая против такой позиции, Палама впервые получает возможность развить свою концепцию богопознания: только богословие, в противоположность светской философии, есть область доказательства, поскольку имеет дело с богооткровенными истинами...

Тон письма в целом очень сдержанный. Палама не скупится на похвалы Варлааму, «корифею красноречия», который «покинул свое отечество из любви к подлинному благочестию» (fol. 70). Не обвиняя его напрямую в искажении вероучения, он лишь просит Акиндина, с которым состоит в регулярной дружеской переписке, разъяснить ему подлинные мысли Калабрийца.

Ответ Варлаама

Акиндин переслал письмо Паламы калабрийскому философу, который взялся лично ответить своему критику. Его письмо было издано Д. Скиро[859]. Вступление письма полно иронии в адрес Паламы, показавшего себя крайне самоуверенным, стремясь доказать божественные вещи: достиг ли он уже в своем духовном восхождении первообразов, в то время как большинство смертных дошли лишь до «образов и теней»? (I, 64) Затем Варлаам категорически отвергает обвинения, выдвинутые против него Паламой в связи с его пониманием учения об исхождении. Он приемлет два начала в Боге (I, 66)[860] не более чем греки, «почитающие его учителем». Прежде всего, сами же латиняне не исповедуют этого учения, но анафематствуют приемлющих его[861]: в их теории двойного исхождения они стремятся лишь выразить ту истину, что все, что имеет Сын, Он имеет от Отца, и, следовательно, Отец и Сын составляют единое Начало Духа (I, 68–70). Отнюдь не разделяя этого мнения, Варлаам лишь положил некоторые аспекты их доктрины в основу дискуссии, «следуя законам логики» (νόμοις τέχνης ἐπόμενος. — I, 66), дабы легче выявить их абсурдность (I, 68; 72). Итак, если он и допустил ошибку, то только в выражении, а не в вероучении. Что же касается Паламы, его аргументы никуда не годятся, поскольку латиняне не учат, что есть два начала Духа, но что Отец и Сын есть единое Начало, равно как Три Лица есть единое Начало тварного мира (I, 74). Во всех дискуссиях с латинянами следует начинать с тех истин, которые они признают, а не с тех, которые они оспаривают, как это делает Палама, утверждая, например, что Сын никоим образом не участвует в исхождении Духа. Следует просто цитировать отцов, настаивать на монархии Отца внутри Троицы и пытаться согласовать ее с латинскими формулами (II, 82).

Во второй части письма Варлаам пытается показать, что между ним и Паламой нет противоречия по сути дела (κατά το πρᾶγμα), речь идет лишь о различных словесных выражениях (περί μόνην τὴν λέξιν. — II, 84–86). Не без легкой иронии Калабриец превозносит видение Бога, которым наслаждаются созерцатели, но настаивает на двух смыслах, которые можно придать слову «доказательство»: основное значение, встречающееся у всех философов, когда они хотят придать больше силы рассуждению, и частное значение (δίως), приложимое лишь к аподиктическому силлогизму и обладающее всеми свойствами, которые за ним признаются традиционными методами логики (II, 86). Доказательство в техническом смысле этого термина к богословию неприменимо.

Так Калабриец доходит до своего отношения к античным философам и признает, что считает их «богопросвещенными», опирается на их авторитет так же, как на авторитет Псевдо-Дионисия, поскольку отказывается применять «доказательство» к вещам божественным (III, 318). Он советует принять в переговорах с латинянами такой способ рассуждения, который был бы им понятен, даже если само рассуждение не кажется нам неопровержимым, поскольку в любом случае «ничто не доказуемо из того, что внутри Пресвятой Троицы» (III, 322). Обе стороны должны это признать и соответственно изменить свой подход к богословию. Вывод письма достаточно хорошо иллюстрирует мысль автора:

Ты выказываешь недовольство, — пишет он, — когда не признают аподиктическими аргументы, которые ты выстроил против латинян; что же касается меня, то если мои достигнут цели, мне будет все равно, если их посчитают даже вздором <...>. Впрочем, <...> не раз обдумав наше сочинение после получения твоего письма, мы исключили из него места, вызвавшие твое недовольство, не оставив ничего, что могло бы дать повод к соблазну <...> (III, 324).

К ответу Варлаама прилагалась не дошедшая до нас личная «записка», в которой содержалась просьба к Паламе и впредь не обращаться непосредственно к самому Варлааму, но писать через Акиндина[862].

Последний также написал Паламе, побуждая его более развернуто пояснить свои мысли [\[863\]](#).

Второе письмо Паламы к Акиндину

Titul: Του αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτὸν Ἀκίνδυνον ἐπιστολή, περὶ τῆς τοῦ Βαρλαάμ ἐν τοῖς δόγμασι διαφοράς[864].

Inc.: Ὁ μὲν τῆς ἑαυτοῦ...

Des.: ...τῶν νοερῶν κατ' ἐκείνους φωτισμῶν.

Это короткое письмо представляет собою вступление к ответу Паламы Варлааму[865]. Уже Порфирий Успенский находил его «темным»[866]. Не касаясь вероучительных вопросов, оно содержит лишь несколько весьма ценных исторических и психологических замечаний. Прежде всего мы видим, что Акиндин уже не находится в одном городе с Варлаамом, поскольку Палама посылает ему копию своего письма Калабрийцу[867] отдельно: вероятно, он уже отбыл в Константинополь, где мы застанем его, когда Варлаам вернется туда жаловаться на нападки Паламы и, в свою очередь, обвинять исихастов перед патриархом[868]. Палама напоминает Акиндину о многочисленных беседах, в которых он сам предостерегал его от опасностей светской философии. И поскольку его корреспондент советовал ему, во имя христианской любви, быть мягче по отношению к Варлааму, учитель исихазма пускается в длинные отступления, обосновывая главенство откровенной истины над всеми личными предпочтениями[869]. Затем он просит извинить за несовершенство своего ответа Варлааму, объясняя его недостатком времени: Нил Фессалоникийский, который должен был его доставить, спешил вернуться в Константинополь[870]. Палама обещает составить третий трактат, который будет таков, что четвертый уже не понадобится. Второе письмо Варлааму, которое мы рассмотрим ниже, и есть, вероятнее всего, этот третий трактат. Наконец, он уверяет Акиндина, что если, указывая на заблуждения Варлаама, он употребляет выражения чересчур сильные, то делает это сознательно, поскольку той дерзости, с которой Калабриец восхваляет языческих философов, должен быть положен предел...

В заключение, сознавая шумную реакцию, которую в Константинополе неизбежно вызовут выпады против столь уважаемого и авторитетного человека, как Варлаам, Палама просит Акиндина не предавать его письмо огласке, если, конечно, не будет предано огласке письмо Калабрийца: он советует показывать свое произведение единственно тем, кто способен верно его понять...[871] Итак, мы видим, что на этом этапе Палама еще пытается избежать скандала и публичного спора с Калабрийцем.

Первое письмо Паламы к Варлааму

Titul: Του αὐτοῦ τῆ φιλοσοφῶ Βαρλαάμ, περὶ ὧν εφη δύο ἀρχῶν, ἡ καθ' ἑλληνικῆς ἐποψίας[872].

Inc.: Θρέμμα τῆς ἀνωτάτῳ περὶ λόγους παιδείας...

Des.: ...τον αὐτόν, ἐν ἀγίῳ φιλήματι[873].

Прежде всего Палама выражает удивление столь энергичной реакцией Варлаама: в своем письме Акиндину Палама лишь просил разъяснить ему взгляды «философа». Его удивление тем сильнее, что сам Калабриец открыто признал обоснованность его критики, удалив из своих антилатинских трактатов поводы к «соблазну»[874]. После этого вступления письмо Григория содержит две части:

1) Изобличение противоречий, содержащихся в работах Варлаама, и жесткая критика его идей о невозможности доказать то, что относится к Богу[875]. Богослов–исихаст пространно аргументирует правомочность богословского доказательства, если только оно основано на писаниях отцов Церкви. Таким образом, он начинает разрабатывать свою концепцию «доказательства», противостоящую «диалектике» Варлаама, основанной лишь на естественных способностях человеческого разума и неприложимой к богословию. Так он подходит к предмету второй части письма.

2) Жесткая критика светской философии[876]: действительно, эта последняя совершенно чужда богопознанию, поскольку оно было даровано нам через благодать Воплощения. Не подобает поэтому, коль скоро речь идет о вещах божественных, ссылаться на древних.

Второй ответ Варлаама Паламе

Это письмо было составлено, когда Варлаам «вернулся в Фессалоники» (fol. 135) из своей поездки в Константинополь, где безуспешно пытался восстановить церковные власти против исихастов. К сожалению, документ не был издан Д. Скиро, и мы анализируем его по [рукописи] Marc. gr. 332, fol. 123v-140v, в которой не приводятся основные разночтения, отличающие его от текста, находящегося в [рукописи] Vat. gr. 1756, fol. 209–223.

Titul: Τοῦ ἐν πάσιν ἐλάχιστου Βαρλαάμ τοῦ Ἰταλοῦ, τῷ φιλοσοφώτατῳ καὶ ἐν Κυρίῳ ποθεινότατῳ μοι πατρί καὶ ἀδελφῷ κύρ Γρηγορίῳ τῷ Παλαμα, ἀπολογητικός ἢ κατὰ σοφισμάτων^[877].

Inc.: Ἀπερ καὶ ἐπὶ τῶν πρότερον λόγων...

Des.: ...μισῶν σέ ἐγραψα.

Очень сдержанное по тону и лишенное всяких упоминаний о собственно исихастском споре, уже разгоравшемся в Константинополе, письмо обращается прежде всего к некоторым аргументам Паламы, который, по мнению Калабрийца, не был внимателен к смыслу слов (fol. 123v) и не предложил ничего кроме софизмов.

Далее он напоминает, что Палама обвинил его в непоследовательности — якобы, он, Варлаам, защищает положения, которые сам же исключил из своих трактатов. Он возражает, объясняя, что, убрав из текста некоторые места, он в действительности ничуть не изменил своего мнения, но лишь уступил давлению «других», усмотревших в них соблазн; и до этого его трактаты многократно подвергались изменениям, и не письмо Паламы вызвало эти изменения, но лишь необходимость обращаться к людям несведущим, к которым относится, в том числе, и Палама...^[878] Затем Варлаам иронизирует над притязаниями Паламы познать Бога, заявляя, что его иронию разделяют и некоторые другие читатели писем Григория (fol. 125).

Что касается отношения к античным философам, Варлаам пытается оправдать его через игру слов, перетолковывая свои слова в общем смысле и объясняя, что философы были «богопросвещенными», когда верили словам мистиков, видевших Бога^[879]. «В письме не указывается, — пишет он, — кто здесь имеется в виду: те, кто писал, или кто-то еще» (fol. 128). Согласно Варлааму, действительно, есть две вполне определенные категории богословов: те, кому знание дано в опыте, и те, кто верит откровениям первых. И это отмечали уже древние: «Я хвалю греков, — пишет он, — только в той мере, в которой они ясно определили, кто есть богослов опыта, и кто есть богослов мнения»^[880]. Также именно философы высказали мысль, что «божественные начала превыше человеческого познания»^[881]. Калабриец приводит даже список тех, кто особенно вдохновили его в этом отношении: Пантенет, Бротин, Филолай, Хармид и Филоксен и в целом пифагорейцы (fol. 132v). «У них ты найдешь, — пишет он, — те же выражения, что великий Дионисий употребляет в последней главе своего “Мистического богословия”»^[882]. Он также приводит отрывок из Платона, очевидно повлиявший на Ареопагита^[883]. Поскольку Палама упрекнул его в том, что он понимает апофатическое богословие «по Аристотелю»^[884], Варлаам уличает учителя исихазма в неточности: Аристотель нигде не говорит, что Бог превыше доказательства, это утверждали пифагорейцы и Платон (fol. 138–138v).

Впрочем, сам Палама, выставляя себя защитником святоотеческой мысли от светской философии, не зависит ли в то же время от неоплатонической мистики с ее понятиями «сопряжения» (συζυγία) и «примешения» (ἀνάκρασις), которые он прилагает к единению души с Богом (fol. 133v-134)?

В заключение Варлаам утверждает, что следует философам лишь в той мере, в какой они согласуются

с отцами. Он не видит существенных противоречий между собой и Паламой и заявляет о своей готовности называть богословское рассуждение «доказательством» — при условии, что этот термин будет употребляться не в его техническом значении (fol. 131, 139–140). Он горько сетует, что в письмах Паламы, вызванных разногласиями, он обвиняется в неблагочестии и язычестве^[885]. Все могло бы столь замечательно уладиться:

Наконец, он посылает своему корреспонденту призыв к взаимной любви, в котором чувствуется оттенок подлинной искренности.

Второе письмо Паламы к Варлааму

Это письмо было написано либо одновременно, либо несколько ранее ответа Варлаама, который мы только что рассмотрели и с которым Палама еще не ознакомился. Действительно, в обоих документах мы имеем краткие хронологические указания: Варлаам составил свой второй ответ «сразу по возвращении в Фессалоники» (fol. 136), в то время как Палама вскользь намекает на пребывание «философа» в столице и его нападки на исихастов, для которых «он стал жестоким обвинителем перед собором, называя их пуподушниками»^[887].

Филофей, в свою очередь, повествует, что Варлаам, приехав, после первого обмена письмами с Паламой, в Константинополь, начал нападать на исихастов, но «встретил отпор со стороны предстоятеля Церкви, единой для всех верных», т.е. патриарха Иоанна Калеки. После этой неудачи Варлаам возвращается в Фессалоники, продолжая нападки на монахов^[888]. Именно в это время, около 1337 г., произошла первая встреча двух главных действующих лиц, которой непосредственно предшествовал второй ответ Варлаама и второе письмо Паламы к Калабрийцу.

Особое значение этого второго документа заключается в том, что в нем отчетливо обнаруживается логическая связь между двумя исходными пунктами спора: дискуссии о «доказательстве» и роли светской философии, с одной стороны, и критическими выпадами Варлаама против исихазма, с другой. В обоих случаях сталкиваются два понимания отношений Бога и человека: одно, берущее начало в гуманизме и таящее в себе явную тенденцию к агностицизму, и другое, основанное на христоцентрической и реалистической мистике.

Надписано письмо следующим образом:

Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτὸν Βαρλαάμ, γράφοντα διὸ οὐκ ἔστι ἀπόδειξις ἐπ' οὐδενός των θείων ἐλεγχος, ὅτι ἐστὶν ἐφ' ὧν, καὶ διὸ κυρίως ἀπόδειξις αὕτη, ἥ δὲ κατ' Ἀριστοτέλην ἀπόδειξις ἀσύστατον, καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτὴν ἀχρεῖον^[889].

Inc.: Τὰ μὲν τῆς διαρχίας ἐκ μέσου...

Des.: ...ἀπόδειξιν, καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτὴν.

Оно, безусловно, и является тем исчерпывающим трактатом, который был обещан Акиндину во втором письме. Это и в самом деле настоящий трактат, составленный в эпистолярной форме, хотя Варлаам, вероятно, не был единственным человеком, кому он предназначался: действительно, Палама часто говорит о «философе» в третьем лице. Мы цитируем документы по [рукописи] Coisl. 100, fol. 90–103.

Учитель исихазма развивает и углубляет темы своего первого письма Калабрийцу, цитируя и опровергая первый ответ Варлаама. Прежде всего он опять восстает против подхода Варлаама к латинскому богословию исхождения Святого Духа и против логических противоречий, вытекающих из этого подхода (fol. 90–92). Затем он останавливается на необходимости утверждения трансцендентности Бога, настаивая, что Бог непознаваем по природе, но вся реальность этой природы целиком сохраняется в откровении Бога людям (fol. 92–96v). Наконец, он углубляет свою концепцию богопознания — каким оно пребывает в лоне Церкви после Воплощения; и уже затем впервые затрагивает вопрос о сущности и энергиях в Боге, дабы согласовать два тезиса, которые представляются ему основополагающими в христианстве: непостижимость божественной природы и откровение во Христе (fol. 96v–101). В заключение он подкрепляет конкретными примерами свое утверждение о невозможности приложить принципы светской философии к богословию. Таким образом, трактат обозначает главные темы, которые Палама будет разрабатывать в своих длинных Триадах «в защиту исихастов», составленных между 1337 и 1340 гг.

Следует, однако, заметить, что мы привели лишь самый общий контур его письма. Преизобильное и во многом спонтанное красноречие этих первых сочинений Паламы не поддается слишком подробной систематизации. Многочисленные повторения заставляют его часто возвращаться к центральным пунктам аргументации: возможности доказательства богословских истин, сущностного различия между методами богословия и методами светской философии, к противоположности мысли «естественной» и мысли «богодухновенной».

Таким образом, данные, обнаруживаемые нами в первых документах исихастского спора, которыми мы располагаем, можно свести к двум пунктам:

1) Изначально дискуссия имела чисто вероучительный характер: нападки Варлаама на монахов–исихастов были в ней лишь вторым вопросом, которому Палама вначале уделял очень мало внимания, кратко упоминая о нем лишь в своем последнем письме. Только впоследствии, убедившись в наличии внутренней связи между ложно понятыми Варлаамом отношениями между богословием и светской философией и его критическими выпадами против монахов, он стал горячим апологетом монахов, пытаясь, однако, обличить и те перегибы и извращения, которые могли иметь место в благочестии самых «простых» из их числа^[890]. Агностицизм диалектика и гуманиста, стремящегося изъять из христианской богословской мысли непосредственную роль благодати, — вот что вызывало постоянную критику Паламы в позиции Варлаама. Его агностицизму он противопоставлял христоцентрическую и сакраментальную духовность. Этот аспект вопроса проливает свет на личность самого Паламы, который, в отличие от прп. Симеона Нового Богослова, совсем не был мистиком и тем более визионером, но спекулятивным и догматическим мыслителем.

2) В спорах XIV в. латентное противостояние монашества и византийских гуманистов становится открытым и конкретным. Особенно интересно отметить, что теперь оно в значительной мере превращается в идейный спор толкователей Псевдо–Дионисия, у которого каждая из двух партий находит подтверждение своим взглядам. Таким образом, византийский эллинизм вынужден был поставить под вопрос один из главных своих источников и выбрать, какой из двух явно различающихся путей предпочесть.

Les débuts de la controverse hésychaste

Впервые опубли. в: Byzantion. Т. 23.1953. Р. 87–120. Репринт в: Meyendorff J. Byzantine Hesychasm. Item I. На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с фр. С. И. Зайденберга.

ГОРЕ–БОГОСЛОВ ЕДИНСТВА XIV ВЕКА: ВАРЛААМ КАЛАБРИЙСКИЙ

Если христианский Запад, после некоторых колебаний, в XII–XIII вв. все же пришел к новому синтезу свидетельств откровения и заново открытой и переосмысленной античной философии, то в Византии, которая, как правило, считается прямой наследницей Древней Греции, Церковь, как это ни удивительно, начиная с IX в. яростно противилась «внешней мудрости», все более и более привлекавшей лучшие умы общества. В XI столетии официальный судебный процесс по обвинению в ереси был возбужден против философа Иоанна Итала, блестящего ученика Михаила Пселла, попытавшегося применить в богословии платоновские идеи своего наставника^[891]. Философ был осужден собором, и к службе Торжества Православия были прибавлены положения, которые зачитывались во всех соборных церквях восточных патриархатов вплоть до наших дней и практически упраздняли любую попытку нового синтеза эллинской учености и христианства после того, что был осуществлен отцами IV столетия: «Тем, кто углубляется в эллинские науки, и не ради собственного лишь научения в них упражняется, но последует суетным их мнениям, [да будет] анафема»^[892].

Поэтому нет ничего удивительного в том, что в этих условиях византийские гуманисты все чаще глядели в сторону Запада, в сторону Италии Возрождения, где их устремления встречались с большим пониманием, а знание греческого языка и классической древности само по себе обеспечивало им всеобщее уважение.

Однако около 1330 г. мы сталкиваемся с тем, что, наоборот, грек из Южной Италии, Варлаам Калабрийский, «покинул родину из любви к истинному благочестию»^[893], а также с целью изучать Аристотеля в подлиннике^[894]: и то, и другое он мог найти только в Константинополе. Там он вскоре добивается большого успеха — и не только благодаря своим светским познаниям, но и как богослов^[895]. В 1333–1334 гг. ему даже доверяют от имени Константинопольской церкви вести диалог об исхождении Святого Духа с двумя богословами–доминиканцами — папскими легатами, прибывшими в столицу обсудить условия унии. В связи с этим он составил порядка двадцати небольших антилатинских трактатов, лишь один из которых был опубликован — ниже мы рассмотрим некоторые его тезисы^[896]. Эти трактаты подверглись резкой критике со стороны свт. Григория Паламы, выразителя идей монашеской духовности; трактаты стали причиной того, что «паламитские» споры сразу же стали догматическими. Однако Варлаам не утратил расположения при императорском дворе и в Патриархате вплоть до 1339 г.; он добивается разрешения представить константинопольскому Синоду проект воссоединения церквей и получает особое поручение вести переговоры с папой Бенедиктом XII в Авиньоне^[897]. Взгляды Варлаама по вопросу об унии — в том виде, в каком они изложены в его проекте и в его выступлениях перед папой, — свидетельствуют, главным образом, о желании игнорировать вероучительные сложности: *Filioque* следует расценивать как западный «теологумен», а использование пресного хлеба для Евхаристии в принципе допустимо. Однако во имя единства папа должен убрать пресловутую вставку в Символ веры и использовать квасной хлеб! В этом, по мысли Варлаама, состоят два «*vóμοι*» единства, и он красноречиво и совершенно искренне обращается к папе со следующим настойчивым призывом:

Провозглашая эти принципы, калабрийский философ показывает себя бесспорным «византийцем»; вовсе не будучи, как иногда считается, представителем западной схоластики, он обнаруживает весьма наивную неосведомленность в том, как в Риме понимают догматические определения, и полагает достаточным для «схемы унии» уладить вопросы *Filioque* и пресного хлеба, даже не затрагивая проблему соотношения идеи первенства и церковной непогрешимости.

В Авиньоне Варлааму дали понять, что, с одной стороны, для Римской церкви вовсе не является проблемой, считать ли *Filioque* теологуменом, поскольку «solemniter determinatum catholice fuerit, ac etiam diffinitum, quod Spiritus Sanctus eternaliter a Pâtre et Filio, tanquam ab uno principio et conspiratione procedit, et quaevis opinio contraria reprobata extiterit et damnata»^[899], но что, с другой стороны, основная проблема как раз лежит в области экклезиологии и состоит она в том, чтобы греки «ad obedientiam, unitatem et devotionem Romanae Ecclesiae redire curaverint»^[900].

И вот тут особенно интересно отметить, что взгляды Варлаама на унию встретили на Востоке категорический отпор именно по причине экклезиологической: дело не в том, что его оппоненты ссылались на догматические определения, касающиеся *Filioque*, а в том, что в лице Паламы он натолкнулся на строгого цензора, подвергшего сомнению сами основания его концепции отношений между Богом и человеком в Новом Завете. Мы попытаемся вкратце изложить взгляды калабрийского философа на богопознание, вследствие которых он в итоге и оказался на позициях релятивизма, обусловленных его отношением к светской философии и его интерпретацией взглядов Псевдо-Дионисия. Итак, паламитский спор начался с конфликта вокруг толкования Ареопагита, на которого постоянно ссылались обе партии.

1. Бог не подлежит доказательству

Вот один фрагмент из многого, написанного Варлаамом, вызвавшего реакцию Паламы и послужившего причиной спора:

Варлаам подтверждает свое мнение о недоказуемости Бога, цитируя то Аристотеля, то Псевдо-Дионисия. Иными словами, мы видим, что он вполне вписывается в общее направление средневековой византийской философии, которая чаще всего стремилась сочетать метафизику неоплатоников с логикой Аристотеля.

Следуя классическим принципам этой логики, всякий силлогизм должен строиться на аксиомах, принятых по «здравому смыслу» двумя сторонами, участвующими в дискуссии^[902]. Варлаам упрекает Паламу, а также латинян — и прежде всего томистское богословие — в том, что они доказывают богословские истины, исходя из посылок, с которыми не согласны его противники.

Но как найти богословские аксиомы? По мнению Варлаама — только в Писании и у отцов: «Если в рассуждении нет никакой посылки, взятой из Священного Писания, мы, естественно, в него не поверим»^[904]. Калабриец в своих сочинениях нередко настаивает, что авторитет Писания для подлинных богословов должен быть непреложным и абсолютным: оно является основанием (ἀρχή), на котором выстраивается все умозаключение^[905]. Когда Палама обвиняет Варлаама в том, что он позабыл учение отцов, тот защищается, приводя длинные выдержки из своих трактатов, подтверждающие его почитание великих учителей^[906].

Как любая логическая аксиома, тексты Писания или святых отцов для Варлаама являются «недоказуемыми»^[907]. Их утверждения должны быть приняты покорным разумом целиком, даже если формально они противоречат законам логики и общепринятым понятиям^[908]. И в этом тоже Варлаам отлично вписывается в безусловно консервативную традицию, часто преобладавшую в Византии начиная с IX в. и неизбежно приведшую в итоге к зарождению светского гуманизма, в котором многие блестящие умы, в том числе и сам Варлаам, проявили всю творческую силу своего разума.

В той же сфере, о которой Писание или отцы не высказываются, Варлаам допускает возможность человеческого рассуждения, но оно никогда не может быть ни абсолютным, ни аподиктическим.

Стало быть, Варлаам абсолютно не верит в способность человеческого разума познать Бога. Мы уже видели, что для него Божественная трансцендентность исключает, согласно принципам логики Аристотеля, всякую возможность применить к богословию законы логического доказательства. Калабрийский философ, однако, не отрицает существования самой Божественной реальности только лишь потому, что она не может быть объяснена логически: напротив, он упрекает Фому Аквинского, впавшего, по его мнению, в это заблуждение:

В своих идеях Варлаам постоянно пытается опереться на богословие Псевдо-Дионисия, чьим законным толкователем он себя считает^[911]. Цитаты из «божественного Дионисия» сразу же вылетают из-под его пера, когда он хочет подчеркнуть инаковость богословских истин по отношению ко всему, что является предметом изучения светских наук, подчиняющихся Аристотелевой логике. Он всегда нападает на Фому,

Напротив,

Когда Варлаам говорит о Божественной трансцендентности, то мы постоянно встречаем лексику Дионисия (αὐτοέν, υπερούσιος ὀντότης), а также отрицательные определения, которые вошли в обиход благодаря автору сочинения «О божественных именах». И поэтому Варлаам становится поборником

мистического и иррационального богословия: «Желаешь стать богословом, достойным Божества? — восклицает он. — Отбрось пустые соединения и различения, храни в себе заповеди нераздельными»^[914]. В числе «пустых различений» он указывает на то, что созерцающий Бога в разделении сущности от привходящего признака умудряется увидеть в Боге только Сущность, тогда как Бог превыше сущности^[915].

В случае с тварными сущностями возможны некоторые доказательства «на предмет» этих сущностей, но в богословии такого быть не может, поскольку Божественная Сущность — за пределами всякого мыслительного процесса^[916]. И если святые отцы говорят о каких-то явлениях, находящихся «вокруг Бога» (τὰ περὶ Θεόν), то, по мнению Варлаама, речь идет только о естественных свойствах Сущности^[917], которые, не имея иного бытия, кроме как в сущности, также недоказуемы^[918]. Именно в связи с этим утверждением Варлаама Палама в споре с ним коснется проблемы божественных энергий.

Сверхсущностное Божество не может быть объектом доказательств, и поэтому человеческий разум должен довольствоваться «диалектическими умозаключениями», не претендуя на постижение самой Истины и воздерживаясь от любого абсолютного вывода^[919]. Впрочем, эти умозаклучения не являются самоцелью и возникают только в связи со спорным догматическим вопросом^[920]: богословское рассуждение для Варлаама, следовательно, есть не созерцание, а средство полемики, когда она неизбежна и по определению не может привести ни к какому реальному выводу. Он, не стесняясь, приводит себя в качестве примера, утверждая:

Таким образом, Калабриец становится приверженцем формального номинализма, вполне объясняющего его догматический релятивизм:

В итоге Варлаам остается равнодушным к тому, станут ли «считать пустяками» его трактаты против латинян, поскольку оскорбление коснется только его самого, а не истины, постичь которую он не претендует^[923].

Таким образом, суть аргументации Варлаама против латинян, а также против Паламы, заключается в отвержении любого аподиктического и безусловного утверждения о Боге, если оно не является дословным воспроизведением Священного Писания. Любое спекулятивное богословие будет иметь лишь номинальный характер и не сможет привести ни к какому обязательному выводу, поскольку оно по определению не в состоянии войти в соприкосновение с Непостижимым. Как мы уже отметили, Варлаам, как и вся гуманистическая византийская традиция, придерживается явного богословского консерватизма, не допускающего никакого «вероучительного развития» после святоотеческой эпохи. Только в те времена Дух Святой по-настоящему вел человеческий разум к познанию Бога. Далее же Предание в каком-то смысле заостенело в веренице формул, которые в силу своего — несмотря ни на что — ограниченного характера, оставляют разуму только две возможности: либо пассивное послушание, либо какая-то деятельность, не связанная с богословием. Один из факторов, который объясняет такое понимание и который тесно связывает Варлаама с гуманизмом, — это *отсутствие подлинной таинственной эkkлeзиoлoгии*, в рамках которой познание Бога неизбежно стало бы не *интеллектуальным откровением, даруемым индивидуумам*, но реальностью, постоянно, в любой момент времени присутствующей во всей своей полноте и в полноте истины внутри приобщающейся таинствам общины, которая есть Церковь. Этот аспект может быть проиллюстрирован отношением Варлаама к античным философам.

2. Отцы Церкви и языческие философы

Варлаам открыто заявляет, что некоторые значимые элементы его богословского метода заимствованы им у греческих философов. Мы уже видели, как он, опираясь на принципы Аристотелевой логики, определял их собственные границы и, исходя из этого, — невыразимость и недоказуемость Божества. Но и сами эти свойства Бога также позаимствованы им у философов — прежде всего у неоплатоников — и он охотно признает это: он действительно называет их «достойными восхищения», поскольку они «познали слабость человека и трансцендентность Бога»[924]. Итак, апофатическое богословие уходит корнями в греческую философию, и Варлаам признает за ней эту заслугу.

Он идет еще дальше. По его мнению, заслуга философов состоит также и в том, что они ясно провели различие между теми, кто обладает подлинным и личным опытом божественного, и теми, кто — и таких большинство — могут претендовать только на роль верных учеников этих привилегированных мистиков. Поэтому следует различать богословов «опыта» (κατ' ἐπιστήμην, κατὰ πάθος) и тех, кто о Боге имеет только «мнение» (κατὰ δόξαν)[925]. Непосредственный индивидуальный опыт необходим для того, чтобы стать подлинным богословом, и не существует богословия кроме того, которое основано на личном откровении, полученном индивидом.

Однако эти частные откровения не были привилегией исключительно мистиков Нового Завета: греческие мудрецы также удостоились их.

Отвечая на резкую реакцию Паламы против этих идей, Варлаам во втором письме к учителю исихастов лишь подтвердит и будет далее развивать свою точку зрения. Мудрость философов, бесспорно, является даром от Бога, источника всякого блага: поэтому нет никаких оснований не верить в то, что они были «просвещены Богом»[928]. Очевидно, мы, не получив никакого особого озарения, не можем вынести окончательного суждения о подлинном характере этих откровений, но мы имеем в качестве критерия творения святых отцов, прежде всего — «великого Дионисия», у которого мы встречаем те же идеи, что и у философов, тогда как Палама претендует на то, чтобы стоять в одном ряду с великими мистиками, считая себя вправе судить, насколько надежны их озарения[929]. А ведь Ареопагит уже разрешил этот вопрос: откровения, полученные древними, истинны, потому что у них он позаимствовал главное в своем учении — отрицательное богословие.

Варлаам ссылается также на доводы из Платона, где идея высшего Блага объявляется трансцендентной по отношению к любому знанию, — в частности, в VI книге «Государства», где Благо рассматривается как причина подлинного бытия умопостигаемых объектов[931]. В этой сфере он считает Платона и пифагорейцев подлинными наставниками, тогда как Аристотель ограничился тем, что наметил пути естественной мысли[932]. В ответ на обвинения Паламы, упрекающего его в том, что тот признал за языческой философией право на знание, полученное в откровении[933], Варлаам всегда настаивал на согласии, которое, как ему кажется, существует между философами и отцами, — прежде всего, в сфере апофатического богословия[934]. Если Бог открыл истину апостолам, то о той же самой истине говорили философы[935]. Впрочем, мистическая духовность, поборником которой выступает Палама, тоже берет начало в неоплатонических сочинениях, где мы находим теорию «мистического брака» (το συζυγεῖν) между двумя природами, связанными «отношениями» (τὰ πρὸς τὴν), а также идею «слияния» (ἀνάκρασις) с Богом: Палама сам волей-неволей тоже от нее зависит[936].

Апостолы, отцы Церкви, а также языческие философы, следовательно, получали божественное откровение, что сделало их «богословами опыта», а мы благодаря этому получили возможность иметь «мнения» о Боге. Впрочем, Варлаам уточняет, что эти откровения заключаются главным образом в

просвещении разума, позволяющем достичь некоего «гнозиса»: ведения христианских догматов — у святых отцов, ведения законов человеческого разума и божественной трансцендентности — у философов. В обоих случаях речь идет об откровении чисто интеллектуальном, хотя и не всегда зависящем от законов логики: просвещение затрагивает «познавательную силу разума» (ἐπὶ τῆς γνωστικῆς τοῦ νοῦ δυνάμεως)[937]. Когда Варлаам слышит о том, как среди исихастов говорят об иррациональном просвещении, он сильно негодует и стремится уточнить смысл термина «просвещение», к которому сам прибегал ранее:

Таким образом, мы видим, что для Варлаама не существует иного способа отношений между Богом и человеком кроме откровения, получаемого природным умом, не преображаемым или не преобразуемым вследствие этого. Следовательно, между христианской мыслью и мыслью философов разница лишь в степени или в объекте, тогда как сам человек, познающий субъект, по сути остается тем же самым и имеет в своем распоряжении те же самые весьма ограниченные средства. Этот основополагающий вопрос постоянно будет под прицелом критики Паламы в процессе полемики с Варлаамом: Калабриец полагает, что божественные вещи становятся известными через то же познание, что связано с творениями[939]. Их спор часто похож на битву экзегетов Псевдо-Дионисия, на которого оба любят ссылаться и у которого Варлаам находит подтверждение для своего агностицизма; Палама в этом случае оказывается вынужденным привести в мысль Ареопагита христологические коррективы, что отодвигает большую часть высказываний Псевдо-Дионисия в область естественного богословия, где зависимость от светской философии становится допустимой. Для Паламы, действительно, только sacramentalная жизнь Церкви и благодать Духа, подаваемая людям в Новом Завете, полностью независимая от природного ума и от светской философии, позволяют христианину жить в самой истине. Так с самого начала паламитский спор выявляет главное: противоположность гуманистического номинализма Варлаама богословию благодати византийских монахов.

3. Варлаам в Италии

В июне 1341 г. Варлаам, осужденный Константинопольским собором, бежит на Запад, становится епископом Джераче[940] в Италии и посвящает свободное время тому, что преподает греческий Петрарке, вдали от византийских «необразованных и неученых»[941] монахов, стремившихся осудить его за пристрастие к античным философам.

В Греции у него остались друзья, и они — в том числе Димитрий Кидонис, переведший на греческий Ангельского Доктора[942] — не преминули подивиться такому мгновенному обращению в лоно Римской церкви, против которой Варлаам прежде выступал и в лице которой он, находясь в Авиньоне, встретил вероучительную непреклонность столь же строгую, как и на Востоке, — непреклонность, плохо вяжущуюся с его доктринальным агностицизмом. В письмах к этим друзьям Калабриец вновь говорит о своих убеждениях, покоящихся на тех же принципах, что были заявлены им в антилатинских сочинениях:

Человеческий разум не в состоянии постичь истин, касающихся Бога, поэтому как латинянам, так и грекам лучше держаться подальше от этих материй: единственный надежный богословский аргумент — аргумент авторитета, который для Варлаама тождествен «вере»[944]. Отцы Церкви являются истинным авторитетом, и поэтому ссылаться следует на них. После своего отъезда на Запад Варлаам констатировал, что по вопросу о *Filioque* они делятся на две группы: на тех, у кого нет по этому вопросу четких высказываний, и тех, кто выступает за «двойное исхождение». Святой Иоанн Дамаскин — единственный, кто буквально отрицает исхождение *a Filio*[945]. Значит, латинское учение лучше обосновано.

Однако весьма маловероятно, что именно этот подсчет заставил Варлаама обратиться в лоно Римской церкви: скорее всего, его обращение было следствием оскорбления, нанесенного ему собором 1341 г. Когда он описывает своим друзьям четыре «признака», отличающие истинную Церковь от «раскольничьего» Востока, то чувствует, что пишет человек, ожесточенный своей неудачей, и интеллект, не понятый окружением, которое он считает фанатичным и невежественным. Вот каковы, по его мнению, эти четыре признака: дисциплина и порядок, царящие в Римской церкви (col. 1258b), образованность духовенства (col. 1259–1260), наличие видимого вселенского руководителя (col. 1261–1262) и политическая сила западных народов (col. 1263–1264).

На двух первых аргументах явно лежит отпечаток его личной истории: авторитет монахов-исихастов в Византии, предопределивший его осуждение, казался ему ненормальным и шокирующим, тем более что эти наставники духовности не были облечены официальным правом учительства. Что касается третьего аргумента, то любопытно отметить, что взгляды Варлаама относительно «видимого руководителя» заметно не совпадают с официальным учением Римской церкви и что *по сути* он их не менял с тех пор, как уехал на Запад. Действительно, он продолжает допускать *возможность* вероучительного падения главы Церкви[946] и просто уверяет, что Бог не воздвиг на Востоке другого, что для него является доказательством того, что Бог доверяет первому[947]. Впрочем, когда он говорит о первенстве папы, то пользуется абсолютно утилитарным языком[948]. Наконец, классический аргумент византийцев против Петрова преемства в Риме, исключающего другие церкви, сохраняет для него всю свою силу: в антилатинских трактатах он сам яро оспаривал тот факт, что римский епископ — *единственный* преемник Петра и *единственный* викарий Христа, ибо другие епископы носят то же двойное качество[949]. И уже будучи «обращенным», он пишет своим друзьям-грекам: «...multi in diversis locis et orbis partibus episcopi a beato Petro creati fuerunt, <...> et omnes possibile est nominari successores ejus»[950]. Где же доказательство того, что только Рим наследует апостолу Петру? О письме — апокрифическом — Климента к Иакову[951] Варлаам не мог знать, когда находился в Византии. Впрочем, главенство римской кафедры подтверждалось и «было определено» императорами: здесь Варлаам говорит вполне

по-византийски[952].

Не углубляясь далее в анализ сочинений Варлаама, мы можем констатировать, что калабрийский философ был прежде всего блестящим представителем греческого гуманизма XIV столетия, не понятым в Константинополе и разочаровавшимся в монашеском «обскурантизме». Будучи искренним сторонником и поборником единения церквей, он не видел к нему иного пути, кроме как через догматический релятивизм. На примере его идей, разделявшихся многими византийскими гуманистами той эпохи, можно отчетливо понять, почему в глазах современников горячий интерес к светским наукам на практике часто приводил к «латинумудрствованию». У нас нет возможности остановиться сейчас на том глубоком влиянии, которое Варлаам и его сочинения оказали на последующие поколения «латинумудрствующих», как, впрочем, и на греков, полемизировавших с латинянами и продолжавших опираться на его антилатинские сочинения, часто копировавшиеся и широко распространенные в XIV–XV вв. Основная черта этого влияния состоит в некоторой выхолощенности богословских аргументов, которые автор адресует противнику, не особо веря в их аподиктическую ценность: спор о *Filioque* потонул в диалектике, которая, впрочем, не помешала некоторым грекам поменять убеждения, когда соображения, более тесно связанные с реальностью, — например, национальные — подталкивали их к попыткам спасти родину при помощи Запада. Диалог, в который они тогда вступали с латинянами, велся уже не на богословском уровне. Подлинный диалог между Востоком и Западом мог быть предпринят только при искреннем и свободном участии партии традиционалистов, мнение которой выражало монашество. Но этот диалог так и не состоялся, и нет оснований считать, что он был бы полностью бесплодным: позиция паламита свт. Марка Эфесского во Флоренции — живое тому свидетельство. Вступать в такой диалог и вести его сегодня — наш долг.

Un mauvais théologien de l'unité au XIVe siècle:

Barlaam le Calabrais

Впервые опублик. в: 1054–1954: L'Église et les Églises: Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident: Études et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin. Vol. 2. Chévetogne, 1955. P. 47–64.

Репринт в: Meyendorff J. Byzantine Hesychasm. Item V.

На рус. яз. публикуется впервые.

Пер. греч. и лат. цитат П. Б. Михайлова.

© Пер. с фр. У. С. Рахновской.

К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ ПСЕВДО–ДИОНИСИЯ НА ВОСТОКЕ

Пока еще сложно с точностью определить, насколько значительным было влияние сочинений Псевдо–Дионисия на Востоке — большая часть источников остается еще неизданной. Со своей стороны ограничусь лишь тем, что выскажу некоторые соображения, на которые натолкнуло меня изучение византийских богословских текстов XIV в.

При взгляде на эти тексты бросаются в глаза постоянные отсылки участников паламитских споров к тому, что они называют «внешней мудростью» (ἡ ἐξω σοφία): доминирующей проблематикой византийской мысли этого периода является соотношение наследия эллинской философии и христианского откровения. Был ли Бог Авраама, Исаака и Иакова при этом и Богом философов и мудрецов? Если свт. Григорий Палама и его ученики настаивали на абсолютной самобытности откровения во Христе, то их противники, византийские гуманисты, напротив, утверждали, что можно и даже нужно говорить о некоторой зависимости христианской мысли от античной философии, так как древние философы тоже обладали относительным знанием о Боге. И те, и другие, по противоположным мотивам, ссылались на Псевдо–Дионисия: одни находили у него термины и формулировки, ставшие традиционными для мистиков и богословов, другие же видели в нем в первую очередь неоплатоника. Каждый предлагал толкование, подтверждающее его собственную точку зрения.

Спор толкователей Псевдо–Дионисия не ускользнул от внимания некоторых критических умов, которые не преминули поставить это противоречие в вину самому Ареопагиту. Так, например, Никифор Григора, антипаламит и сам при этом усердный толкователь Дионисия, в итоге позволил себе редкую по тем временам вещь: открыто выступил с критикой в его адрес.

Обратимся к основным действующим лицам исихастского спора.

Варлаам Калабрийский по официальному поручению Иоанна Кантакузина обучал толкованию Псевдо–Дионисия в Константинополе [\[954\]](#). Его интерпретацию можно свести к двум утверждениям:

а) перед человеком нет иного пути к Непознаваемому, кроме того, что идет через познание творений, расположенных иерархически;

б) поскольку Бог сверхсущностен и пребывает «за пределами творений», человеческое знание о Боге «символично», ибо тварные существа могут быть лишь символами Бога, не способными к реальному с Ним общению [\[955\]](#).

Варлаам очень часто приводит в защиту своей точки зрения цитаты из Псевдо–Дионисия; он открыто допускает прямую связь между мыслью Дионисия и греческих философов:

Работа с неизданными сочинениями свт. Григория Паламы подвела нас к мысли о том, что по многим пунктам наставник исихазма был категорически не согласен с Дионисием или, по меньшей мере, занимал такую позицию, при которой развитие его собственной мысли не выглядело бы напрямую зависящим от влияния Ареопагита. Не имея возможности здесь изложить проблему полностью, ограничусь тем, что процитирую некоторые тексты.

А. Обсуждая проблему апофатического богословия, Палама, как и Варлаам, допускает, что оно не является достоянием только лишь христианства.

Агностицизму Варлаама Палама противопоставляет учение о благодати, дарующей человеку знание о Боге Духом во Христе. Непознаваемый Бог *открывается* нам, а с момента Воплощения он Сам действует в

нас и через нас. Апофатические именованья Божества продолжают применяться по отношению к Нему, так как отвечают Его природе, но духовное знание, которое сообщает нам присутствие Христа «внутри нас», не зависит от этих именованья.

Псевдо–Дионисий тоже развивал мысль о «познании через незнание»^[960], превосходящее знание о творениях. И для него также «познание по аналогии» имеет мистический характер: аналогия имеет для него не только символическую ценность, как у Варлаама, но реальное родство с Богом^[961]. И Палама постоянно пользуется понятиями Псевдо–Дионисия. Во всяком случае, в паламитском богословии «познание через незнание» всегда связывается с *благодатью Боговоплощения*^[962]. Мысль Паламы всегда сосредоточена на историческом Христе, на том, что является неизменным предметом духовного опыта христианина: апофатическое богословие — это лишь путь к такому опыту. Таким образом, вслед за прп. Максимом Исповедником, Палама, постоянно вносит в учение Дионисия христологические коррективы.

Б. Еще один пример: позиция наставника исихазма по отношению к учению Дионисия об *иерархиях*. По Дионисию, божественное исхождение (πρόοδος), которое соединяет нас с Богом, передается через иерархию посредников^[963]. Само спасение (в той мере, в какой о нем говорит Дионисий), по сути своей основано на восстановлении той иерархии, что была повреждена грехом. Понятие аналогии имеет у Дионисия онтологическую природу: каждое существо сообщается с Богом в той мере, в какой это возможно в зависимости от того, какое место в иерархии оно занимает^[964]. У Паламы же, напротив, понятие аналогии никогда не зависит от какой бы то ни было «иерархии»: аналогия зависит исключительно от усилий человека к тому, чтобы прийти к Богу при содействии благодати. Достаточно процитировать фрагмент из «Триад» Паламы, чтобы показать, что он совершенно лишил понятие «иерархии» неоплатонического наполнения, привнесенного в него Дионисием:

В этом фрагменте четко видно, как Палама истолковывает Дионисия: он принимает учение об иерархиях, но вписывает его в контекст естественного домостроительства (οικονομίᾱ) Спасения. Боговоплощение, по его мысли, переворачивает этот порядок, даруя нам возможность созерцания «лицом к лицу».

Паламитское богословие, бесспорно, стало христоцентрическим возрождением византийской философии и духовности. Оно часто прибегало к терминологии Псевдо–Дионисия. Но об этом можно сказать словами Этьена Жильсона, относящимися к Фоме Аквинскому:

Не всегда на Востоке эти формулировки наполнялись тем же смыслом, что и у Фомы, но сам прием был сходным.

Notes sur l'influence dionysienne en Orient

Опубл. в: SR Vol. 2.1957 (TU, 64). P. 547–552.

Репринт в: Meyendorff J. Byzantine Hesychasm. Item XIV. На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с фр. У. С. Рахновской.

ТЕМА «ОБРАЩЕНИЯ К СЕБЕ» В ПАЛАМИТСКОМ УЧЕНИИ XIV СТОЛЕТИЯ

Тема «обращения к себе» как способа приблизиться к Богу — одна из постоянных в мистике платоников — была воспринята христианскими духовными писателями II столетия (Климентом Александрийским) и впоследствии развита Оригеном, свт. Григорием Нисским и Евагрием. В дальнейшем она почти повсеместно распространилась среди христианских учителей Восточной церкви, а также, начиная с Августина, и на Западе.

В платонизме обращение души к самой себе считалось основным условием богосозерцания и обязательно подразумевало пренебрежение телом: «...достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой»^[967]. Действительно, душа — или, точнее, ее высшая часть, *νοῦς*, — имеет божественную природу (*θεοειδής*)^[968] и поэтому видит Бога, созерцая саму себя, если она очищена от всего, что связывает ее с материальным телом: «Обратись в себя и смотри <...> доверься себе, взошедшему так высоко, уже не нуждающемуся в показывающем, и смотри пристально <...>»^[969]. Итак, сократовское «*γνώθι σεαυτόν*»^[970], лежащее в основе мистики платоников, найдет глубокий отклик в христианской среде.

Элементом, который на вероучительном уровне послужит «мостом» между двумя мистическими школами, станет библейское понятие о божественном образе в человеке — об этом уже говорилось в связи с Оригеном^[971] и свт. Григорием Нисским^[972]. У Евагрия мы также можем встретить определенные выражения, которые в неизменном виде будут повторяться в восточной духовной традиции вплоть до исихазма XIV столетия. Взгляд внутрь себя позволяет подвижнику узреть собственный свет (*τὸ οἰκεῖον φέγγος*), который в то же время является по сути своей «местом Бога» (*τόπος Θεοῦ*)^[973]. У Евагрия эта мистика с отчетливостью предполагает выход из тела, материальность которого представляет собой препятствие к богосозерцанию, и даже тогда, когда понтийский подвижник говорит об «обновлении» или «одухотворении» тела, речь идет лишь о вторичном эффекте исключительно духовного созерцания, которому предается мистик^[974]. Мы увидим, что в этом пункте он явно отличается от тех, кому выпадет на долю внести христоцентрические коррективы в его учение.

С учением о вселении Бога в человека, понимаемого теперь уже как единое целое души и тела, мы встречаемся также в Беседах Псевдо–Макария^[975]. Глубокое влияние, которое эти Беседы оказали на исихастскую духовность, часто прослеживается в сочинениях Паламы, и здесь можно было бы усмотреть — по крайней мере, если современные критики правы в том, что усматривают мессалианские влияния в творениях Псевдо–Макария, — один из поводов, за который ухватились противники паламизма, обвинив монахов в «мессалианстве» и тем самым предоставив Паламе возможность развить связанное с молитвой и исполненное объективности учение о вселении Христа в человека — учение, которое доказало независимость исихазма от индивидуалистического субъективизма, свойственного еретикам–мессалианам.

У Псевдо–Дионисия мы видим учение об «обращении к себе» также осмысленное исключительно спиритуалистически и затрагивающее только душу:

Здесь мы имеем дело как раз с неоплатоническим пониманием.

Итак, в истории христианской духовности тема «обращения к себе» встречается постоянно (здесь нет возможности приводить дополнительные цитаты и ссылки, которые с легкостью можно найти в других публикациях), и тема эта, будучи связанной с неоплатонизмом, накладывает на мысль христианских

авторов свой отпечаток, уводя либо в сторону спиритуализма, когда речь идет о жизни нематериальной души, либо в сторону индивидуализма, входящего в противоречие с ценностями христианской соборности.

В XIV столетии в Византии тип афонской монашеской духовности, связанный с идеей «обращения к себе», стал одним из поводов к длительному догматическому конфликту между выразителем позиции монашества свт. Григорием Паламой и представителями византийского гуманизма — Варлаамом, Акиндином, Никифором Григорой. Действительно, монахи практиковали некую форму молитвы, истоки которой сходны с практикой созерцательного монашества IV в.[\[977\]](#), подразумевавшей постоянное призывание Имени Иисуса, в котором человек активно участвовал весь, целиком — и душой, и телом. Здесь мы приведем фрагмент из «Метода священной молитвы и внимания» — сочинения, широко распространенного в среде византийского монашества во времена Палеологов и отображающего духовность, которая на Афоне и в России жива по сей день:

«Сердце», о котором идет речь, автор понимает не психологически–функционально, а отождествляет его непосредственно с телесным органом, поскольку человек осмысляется как неделимый психофизиологический организм, могущий и долженствующий целиком участвовать в призывании Бога:

Таким образом, исихастская духовность во всей ее совокупности — в том виде, в котором она представлена в «Метод», — несмотря на то, что ее опорные психологические представления теперь кажутся нам странными, исходит из объективного присутствия Христа в самом средоточии психофизиологической структуры человека, «там, где естественным образом пребывают все силы души». Это присутствие противостоит всему, что приходит «извне».

В Византии около 1337 г. это духовное учение встретило резкий отпор со стороны блестящего гуманиста, философа–грека из Калабрии Варлаама. Пожелав поучиться у монахов, он был потрясен тем, что обнаружил. В письме, адресованном исихасту Игнатию, добрые отношения с которым он пытается сохранить, он описывает свои впечатления:

Высказывая в адрес монахов вполне серьезные упреки, Варлаам сразу же начинает обвинять их, что в лоне Церкви они порождают ересь, в то время очень распространенную на Балканском полуострове, — богомилство. Он пишет «Κατά Μασσαλιανών»[\[981\]](#) — сочинение, направленное против них, в котором называет исихастов «евхитами» (εὐχίται) и «влахернитами» (βλαχερνίται)[\[982\]](#); последнее определение происходит от имени священника [Феодора] Влахернита, осужденного при Алексии Комнине за принадлежность к секте «энтузиастов»[\[983\]](#). В то время термины «мессалиане», «евхиты» и «энтузиасты» были у православных авторов расхожими обозначениями богомилов[\[984\]](#).

Дмитрий Оболенский убедительно доказал абсурдность обвинений, выдвинутых Варлаамом против исихастов, сопоставив их с учением и личностью Паламы[\[985\]](#). Впрочем, он отметил черты внешнего сходства между практикой монахов и богомилов, что придавало обвинениям калабрийского философа некоторое правдоподобие: созерцательный характер обоих аскетических учений, предпочтение одной–единственной молитвы, повторяемой много раз (воскресное моление у «евхитов» — Иисусова молитва у исихастов), параллельное развитие обоих движений в монашеской среде. Представляется даже возможным допустить прямое влияние богомилства на некоторые круги православного монашества, отражавшееся не столько на вероучении, сколько на духовной атмосфере, в которой и те, и другие жили соответственно своим представлениям о христианской жизни, в силу чего человеку — прежде всего, постороннему, как Варлаам, — сложно было провести четкое различие между православными и еретиками. Оба движения развивались действительно одновременно на горе Афон, в Фессалониках и в Македонии[\[986\]](#). С самого начала восточное монашество понимало «чистую молитву», которой предавались в небольших скитах по двое–трое монахов, как путь к богопознанию более возвышенный,

нежели «псалмопение», — т. е. общинная богослужебная молитва, — при этом не отрицая основополагающего значения таинств, в особенности Евхаристии по субботам и воскресеньям[987]. В «Метод» эта тенденция представлена в своей крайней форме, поскольку о таинствах там не упоминается вовсе, тогда как «псалмопение» занимает самую низкую ступень в ряду духовных практик[988]. Поэтому Варлааму не представляло особого труда провести параллель между исихастами и индивидуалистским духом богомилства. Кажется даже, что Филофей, биограф Паламы, считает необходимым оградить наставника исихазма от всех подобных обвинений — признавая тем не менее, что тот стал жертвой некоторого искушения, преуменьшив значение общинной церковной молитвы, — это эпизод, когда Филофей сообщает о явлении Паламе прп. Антония, приказавшего ему оставить «чистую молитву» в час, когда монастырская братия находится в храме, и присоединиться к их псалмопению[989].

Можно отметить также, что процитированный выше фрагмент «Метода» представляет собой явную реминисценцию строк Евангелия от Матфея (см.: Мф. 6:5–13), на которые опирались богомилы и мессалиане в своем желании молиться, признавая только «Отче наш»[990], тогда как исихасты заменили молитву Господню Иисусовой молитвой. Впрочем, некоторые схожие духовные темы возникают и у богомилов, и у исихастов — как, например, учение об обитании бесов в душе: но если в отрывке письма к Игнатию, который приводился выше, Варлаам описывает представления исихастов в дуалистических терминах, отсылающих к богомилству[991], то Палама совершенно определенно формулирует свою позицию по этому вопросу, отбрасывая все обвинения в дуализме[992]. Тем не менее, апологеты исихазма опровергли лишь некоторые положения, и явные отклонения от подлинной монашеской традиции все же существовали в ту эпоху среди византийского монашества. Когда Варлаам, пройдя прежде школу исихазма, начал нападать на ее наставников и называть их «ὀμφάλοψυχοι» — «пуподушниками»[993], — Палама спокойно принял некоторые обвинения, объясняя это тем, что исихасты, с которыми познакомился Варлаам, «были из самых простых»[994]. Филофей со своей стороны пишет, что наставления, которые получил у этих монахов калабрийский философ, были даны ему «ἰδιωτικῶς καὶ ἀπλῶς»[995]. Кантакузин еще более категоричен: по его мнению, Варлаам «сошелся с исихастом, полностью лишенным рассудка и мало отличимым от животного»[996]. Итак, ясно, что духовные практики «Метода» применялись некоторыми необразованными монахами, которые были не в состоянии увидеть их истинное значение: на этом уровне некое взаимопроникновение в области духовных практик наверняка могло иметь место. Поэтому, когда Паламе пришлось защищать монахов от нападков Варлаама, он занял такую позицию, которая противостояла как гуманистическому агностицизму Варлаама, так и дуалистической духовности богомилов.

Учитель исихазма прежде всего отмечает, что Варлаам придает предписаниям «Метода» преувеличенное значение: ведь они обращены в первую очередь к тем, кто делает первые шаги в духовной жизни. Впрочем, методы эти имеют право на существование:

Следовательно, предписания «Метода» имеют лишь инструментальную ценность и никоим образом не являются самоцелью. Тем не менее Палама дает им богословское обоснование, гораздо более широкое по охвату. В своей апологии исихазма он развивает положения подлинного мистического богословия, которые мы встретим в глубоко разработанном виде у его ученика св. Николая Кавасилы. Здесь мы ограничимся тем, что приведем несколько фрагментов — главным образом из трактатов Паламы «в защиту священно-безмолвствующих» — центрального произведения византийского богословия, до настоящего времени по большей части так и не изданного[998].

Когда Палама говорит о «сверхприродном познании» Бога, совершенно отличном от познания Бога человеческим разумом без содействия божественной благодати, то он имеет в виду аспект мистического соединения с Богом, возможность которого, как неотъемлемо присущее христианству, было провозглашено отцами и является лучшим опровержением агностицизма византийских гуманистов.

Подыскивая образы, которые могли бы передать это мистическое единство, наставник исихазма вслед за свт. Григорием Нисским говорит о браке, ибо «любовь супружеского союза представляется более тесной, чем всякая другая»; но

Если мы дадим себе труд глубже проникнуть в концепцию Паламы, представленную в этом тексте, то в первую очередь увидим, что мистическое познание, о котором говорит Палама, вовсе не понимается как проявление «внутренней» религиозности, но является частью божественного замысла о спасении человечества, а его противники оспаривают не что иное, как откровение о Боге во Христе. Он пишет о варлаамитах:

Приведенный фрагмент убедительно подтверждает, что богопознание, по Паламе, является частью исторического домостроительства Спасения, «*Heilsgeschichte*»^[1001], в ходе которой Бог открыл Себя во Христе и предвозвестил Свое пришествие в конце времен. Ошибка Варлаама состоит как раз в том, что он игнорирует это откровение и полагает, будто христианское познание Бога по сути может быть только таким, какое было доступно еще до Боговоплощения. Палама же никогда не упускает случая подчеркнуть, что «прежде явления Бога во плоти мы через ангелов не узнавали ничего такого»^[1002].

Эта новая тесная связь между Богом и людьми, привнесенная Боговоплощением, проявляется прежде всего в церковных таинствах и открывает, таким образом, путь к таинству приобщения ко Христу. Вот особенно красноречивые строки:

Этот текст интересен прежде всего тем, что подчеркивает *новый*, свойственный зону (αἰών) Нового Завета, характер богопознания, о котором говорит Палама. Сами апостолы в день Преображения не были удостоены подлинного видения, которое теперь доступно нам после смерти и воскресения Христа (vuv), после того как Его Тело и наши тела вступили в необъяснимое общение. И поэтому духовность вся целиком сосредоточена на Теле Христовом: «Некоторые святые, — пишет вместе с тем Палама, — после пришествия Христа во плоти, видели этот свет как бескрайнее море, чудесным образом истекающее из единого солнца, то есть из этого божественного Тела»^[1004].

В свете этой христоцентрической и евхаристической духовности смысл предписаний «Метода» предстает совершенно ясным: исихасты не ищут Бога вне себя, как это было с апостолами на горе Фавор, но находят Его в себе, в своих собственных телах, поскольку эти тела суть члены единого Тела в силу причастия, возможного благодаря Церкви. «Они признательны не самим себе, — пишет Палама, — но Тому, Кто просвещает»^[1005]. Исихастская духовность в видении Паламы, следовательно, не является дурным эзотеризмом — она опирается на Павлово понимание человеческого тела как «храма Духа Святого» и «члена Христова» (см.: 1 Кор. 6:15–19). Именно таким образом объясняются некоторые строки Паламы о «различении духов»:

Этот отрывок, столь платоновский по звучанию, тем не менее взят из письма, в котором Палама жестко выступает против «внешних философов»: только христиане, говорит он в этом письме, могут обрести Бога в самих себе, ибо Христос объективно присутствует в них, тогда как «*γνώθι σεαυτόν*» платоников ведет лишь к грешной и падшей природе. Последние, поскольку их «обращение к себе» касается только души, сумели примирить его с таким антихристианским учением, как переселение душ^[1007]. Палама же всегда настаивает на том, что Боговоплощение состоялось для того, чтобы «почтить смертную плоть»^[1008].

Согласно Паламе, христианская духовность — это не спиритуализм: «тело тоже как-то приобщается к умному действию благодати, перестраивается в согласии с ней»^[1009]. Именно так некоторые материальные проявления у святых сопутствовали действию благодати.

Итак, в обращении к себе исихаст ищет не субъективного ощущения; он не предается самокопанию с

тем, чтобы обнаружить лишь собственное тварное и падшее «я», но ищет Христа, который в нем объективно присутствует в силу крещения и приобщения к таинствам Церкви и который, впрочем, не принадлежит ему как собственности, но «является общим для всех, кто поверил во Христа»^[1011]. Следовательно, знание о Боге, которое христианин получает через это «самонаблюдение», является фактором единства в Церкви и во Христе:

То единство с Богом, которое созерцатель обретает в «чистой молитве» и самососредоточенности, — есть ничто иное как единство Христа и Церкви, осуществленное в Духе Святом. Во второй Триаде мы читаем:

Тогда человек,

Это понимание новой жизни во Христе, которой одаряет нас Церковь и которая состоит сама по себе в том знании о Боге, каким мы обладаем, является основным стержнем аргументации Паламы в споре с Варлаамом. Калабриец предстает в полном смысле слова отрицателем не второстепенного вероучительного вопроса, а всего домостроительства Спасения, поскольку его упреки, которые направлены, как кажется, лишь против группы монахов, на деле затрагивают сущностное содержание жизни во Христе, общей для всех христиан.

Тем не менее верно, что в понимании Паламы созерцателям дано познать Бога более совершенно, чем общине верующих, — не потому, что им дается какое-то особое откровение, а по той причине, что они лучше других умеют усвоить жизнь в Духе, дарованную народу Божию во всей совокупности. Они лучше других умеют заставить плодоносить получаемую ими благодать таинств. И поэтому в его строках постоянно вспоминается шестая заповедь блаженства: узреть Бога могут «чистые сердцем». Палама становится наследником всей аскетической и мистической традиции Востока начиная с IV в., усвоившей стоическую идею о *κάθαρσις* для разработки основы духовной жизни монаха. Именно те, кто «преобразился, чтобы достичь ангельского достоинства, поскольку в течение всей своей жизни прилеплялись к Богу духовной молитвой, очищенной и непрерывной, и поскольку они бесповоротно обращены ввысь ко Господу»^[1015], прежде всех других здесь, на земле осуществляют единство с Богом. Именно они по преимуществу являются наставниками «сверхприродного» познания, ибо они сделали вместилищем благодати и стали, с самых истоков Церкви, выразителями Предания. Когда Палама защищает исихастов, своих современников, он стремится защитить также «богословов, мудрых в Боге, которые непостижимым для разума образом беседовали с Тем, Кто превыше разума» и «были научены Божьей благодатью и, подражая Богу, научили этому нас»^[1016]. И мы сами должны думать и разбираться, как это делали отцы, пройти их школу — не только для того, чтобы повторять их формулы, но жить, как они, в тесном единстве с Богом. Так — поскольку Палама в своем богословии опирается на объективное и постоянное присутствие Бога в Церкви и в каждом христианине, присутствие, благодаря которому может выразить себя всегда живое Предание, — он становится противником интеллектуальной ригидности в богословии, проявившейся, начиная с IX в., на Востоке, чему в высшей степени благоприятствовало развитие светского гуманизма в той мере, насколько оно имело склонность привлекать к себе лучшие умы эпохи.

Следует подчеркнуть, что паламитское учение в целом вписывается в историческое понимание домостроительства Спасения и тем самым неоспоримо примыкает к библейской и святоотеческой традиции, существенно исправляя, вслед за прп. Максимом Исповедником, подкрашенную неоплатонизмом статичность Псевдо-Дионисия, у которого Боговоплощение не играет практически никакой роли в отношениях между Богом и человеком. Когда Палама говорит о созерцании Бога, дарованном праведникам, то он понимает это не иначе как наслаждение будущими благами, в силу которого христианская духовность становится частью священного времени, освященного присутствием

Христа, Который пришел, приходит и придет. Свт. Григорий никогда не теряет из виду историческую суть христианства — в том виде, как она описана Оскаром Кульманом^[1017]. Именно этот последний пункт следует особо отметить в связи с паламитской концепцией «обращения к себе».

Итак, мы видели, что «духовное» познание стало возможным благодаря смерти и воскресению Христа и подается только тем, кто «сотелесен» Ему, — т. е. христианам, принимающим участие в таинственной жизни Церкви. При этом такое знание эсхатологично — как предвкушение благ будущего века. Например, в своем первом письме к Варлааму Палама противопоставляет мирским философам

Таким образом, важный аспект исихастской традиции — уподобление духовной жизни движению «воскресения души»^[1020]. У Паламы эта мысль определенно связана с мистикой крещения: первородный грех он рассматривает как «смерть души», вызванную отделением от Бога и неизбежно повлекшую смерть тела^[1021]. Крещение, омывая первородный грех, воскрешает душу, и духовная жизнь состоит как раз в том, чтобы воплотить плоды этого «первого» воскресения, которое является лишь предвкушением неизбежного и несомненного последствия — воскресения тела в судный день. В связи с этим становится понятным, какую цель преследовали исихасты, сосредотачивая свое духовное внимание во время молитвы «в средоточии сердца», «там, где соединяются все силы (δυνάμεις) души»^[1022]: в паламитской антропологии человеческая душа, в отличие от души животного, естественным образом обладает «животворящей силой» для тела — этой силы как раз смерть, вызванная грехопадением, ее и лишила^[1023], но душа получает ее заново во Христе. Созерцатель прежде всего хочет преобразить эту «силу», поданную ему в крещении в качестве энергии — энергии божественной, предвосхищающей реальность эсхатологического воскресения тела. Мы уже видели, что для Паламы отрицание «телесного» метода молитвы Варлаамом тождественно отрицанию христианского опыта, связанного с телесным воскресением в конце времен.

Результаты «чистой молитвы» — причастность свету Нового Иерусалима: этот свет есть «залог нового рождения» (ἀρραβὼν τῆς παλιγγενεσίας, ср.: 2 Кор. 1:22; 5:5; Еф. 1:14)^[1024] и свет будущего века^[1025]. Для созерцателей будущее время (τὰ μέλλοντα) присутствует уже сейчас благодаря Христу, Которого они носят в себе^[1026] и в силу этого уже сейчас участвуют в «таинстве восьмого дня»^[1027]. По объективным дарам, получаемым от Бога, монахи ни в чем не отличаются от остальных христиан, но они стремятся более совершенным образом предвосхитить Царствие, залогом которого являются эти дары.

Мы видим, как Палама в процессе полемики с Варлаамом благодаря своей богословской одаренности сумел вписать духовное наследие византийского исихазма в контекст Писания и церковного Предания. Настаивая на общинном, объективном и сакраментальном характере присутствия Христа в душе христианина, он подвел догматическое основание под традицию, которая, как могло показаться — особенно после прп. Симеона Нового Богослова, — нарушила равновесие христианской жизни в сторону субъективного «переживания». С другой стороны, подчеркивая христоцентрический характер духовности, связанной с Иисусовой молитвой, он безусловно понимал все христианское богопознание в исторической перспективе домостроительства Спасения — одновременно и как присутствие, и как ожидание.

Le thème du «retour en soi» dans la doctrine palamite du XIV^e siècle

Впервые опублик. в: *Revue de l'Histoire des religions*. Т. 145. Fasc. 2. R, 1954. P. 188–206.

Репринт в: Meyendorff J. *Byzantine Hesychasm*. Item XII.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с фр. У. С. Рахновской.

УЧЕНИЕ СВТ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ О БЛАГОДАТИ

Существует общепринятая тенденция, говоря о христианском Востоке и Западе, подчеркивать различия в «духе», которым обе части христианского мира руководствуются при решении богословских проблем. Наблюдается и тенденция преувеличивать эти различия, фактически не изменявшиеся до и после «схизмы». Обращаясь к богословию благодати, важно иметь в виду, что расхождения, существующие в этом особом вопросе вероучения, реально зависели от исторического подхода к проблеме, различного на Востоке и Западе. Запад со времен блж. Августина рассматривал учение о благодати как самостоятельную тему. Сталкиваясь с вызовом пелагианства, западные богословы делали упор на «повреждение» человеческой природы первородным грехом. В противовес антропологическому оптимизму пелагиан, на Западе максимально акцентировали «необходимость» благодати, на том основании, что человек только лишь собственными усилиями спастись не может.

На Востоке же учение о взаимоотношениях Бога и человека формировалось великими спорами о божестве Христа, а затем и о монашеской духовности. В обоих случаях главной богословской предпосылкой было «присутствие Христа» в Церкви и ее членах, невзирая на ущербность человеческого естества, обусловленную грехопадением. Антитезой антропологическому оптимизму (который имел место и на Востоке) выступал не пессимизм, а откровенно теоцентрическое *богословие славы*, которое часто интерпретировалось на Западе как признак латентного «монофизитства», присущего восточнохристианскому богословию.

Вспомним, что главным доводом отцов в споре с арианами был довод сотериологический: человеческое спасение не совершилось бы, если бы Христос не был истинным Богом. Спасение, невозможное для тварных существ, предоставленных собственным силам, может быть даровано лишь Богом. Поэтому надлежало, чтобы Сын Божий, и Он один, принес жертву, необходимую для восстановления человека. Этот тезис особенно развит у свт. Кирилла Александрийского. Все жертвы, приносимые падшими созданиями, недействительны. Ясно, что Христос был Первосвященником не как Бог, ибо Бог *не имеет нужды* [Евр. 7:27] приносить жертвы Самому Себе. Но Он был Бог и человек одновременно. И Бог — т. е. уникальная ипостась Христова — был единственной движущей силой в деле Спасения. Но, как говорили свт. Григорий Богослов и Кирилл Александрийский, «что не воспринято, то не уврачевано». Человеческая же природа воспринята в ипостась *Бога-Слова* во всей полноте — не как природа отдельных представителей человеческого рода, но как наша *общая природа*. Таким образом, Христос — это Новый Адам. Вот почему основное направление в догматическом богословии Востока изначально ориентировано на учение, согласно которому благодать Христова не только освящает мир, но и *присутствует* в мире во всей полноте. Восточная эсхатология в самой основе своей была, если пользоваться современным языком, «осуществленной эсхатологией». И в этой ее осуществленности — главное доказательство божественности Христа.

Другое течение богословской мысли, имевшее решающее влияние на учение о благодати, представлено великими подвижниками духа, многие из которых сыграли ведущую роль в вероучительных спорах своей эпохи (например, свт. Григорий Нисский и прп. Максим Исповедник). Это великое направление восточно-христианской духовности, ставшее с недавних пор объектом пристального изучения, хронологически почти совпало с расцветом неоплатонической философии (IV в. и далее). Обе мистические школы, христианская и языческая, нередко использовали одинаковую лексику, заимствованную у Платона и стоиков. Христиане подвергались вследствие этого немалому искушению: ведь их противниками оказались носители живой и мощной мистической традиции, хорошо знакомой им самим по прежнему образованию, но всецело ограниченной природным порядком вещей, а потому не

оставлявшей места Христу и Боговоплощению.

Из-за невозможности рассмотреть в краткой статье все аспекты православного учения о благодати, мы сосредоточимся на идеях великого византийского наставника XIV столетия свт. Григория Паламы, поскольку его толкование вопроса стало вершиной в развитии восточнохристианской мысли. И хотя его идеи все чаще привлекают внимание современных богословов, приходится констатировать, что сокровищница мысли Паламы и доныне остается в значительной степени неисследованной, а многие важнейшие его сочинения — неопубликованными. Это тем более печально, что Православная Церковь, рядом соборных определений одобрявшая паламитское учение и осудившая его оппонентов, с одной стороны, и установившая его литургическое почитание — с другой, признала его одним из самых выдающихся своих учителей. Далее мы попытаемся хотя бы бегло рассмотреть основные элементы учения Паламы, основываясь преимущественно на неопубликованных текстах из рукописного собрания Парижской Национальной библиотеки (фонд Куалена).

Богословские споры XIV в., известные как «исихастские споры», выросли из полемики между философом Варлаамом Калабрийцем и Паламой по поводу двух вопросов. *Первый* из них был скорее «академическим», но важность его, кажется, и до сих пор не вполне оценена. Возможны ли «доказательства» в богословии? Является ли знание о Боге, приобретенное человеком, настолько достоверным, чтобы приписывать ему абсолютную ценность? Оба участника спора заявляли себя последователями Псевдо-Дионисия Ареопагита, а Варлаам был чуть ли не официально признан толкователем трактата «О Божественных именах»^[1028]. Но в своем понимании Ареопагита они решительно расходились. Для Варлаама «апофатическое богословие» было всего лишь разновидностью агностицизма: Бог непознаваем, а потому и «доказать» о Нем что-либо невозможно^[1029]. Следовательно, и богословие обладает лишь относительной и «диалектической» ценностью.

Попутно заметим, что было бы ошибкой считать Варлаама представителем латинской схоластики: агностицизм его столько же заострен против Паламы, сколько и против томистского богословия. В своих антилатинских сочинениях он прямо ополчается на Аквината (одно из них — Paris, gr. 1278, fol. 131v-132v — так и озаглавлено: «Против Фомы»).

Для Паламы, напротив, богословие есть *самое достоверное* знание, ибо Бог, будучи непознаваемым, открыл Себя — и значит, стал доступен человеку. «Апофатическое богословие», имеющее источником природный ум, возможно и вне Откровения. В нем нет ничего собственно христианского, поэтому его исходные положения могут быть сформулированы и языческими философами. В контексте же Откровения оно превращается в путь положительного и объективного познания, ибо созерцание и «переживание» (πάσχειν) «непостижимости» Бога, Который, сверх всякого разума, открыл Себя Сам, служит средством живой с Ним связи^[1030]. Итак, с самого начала полемики свт. Григорий противопоставил знание о Боге, основанное на Откровении во Христе, гуманистической и релятивистской концепции отношений Бога и человека^[1031].

Второй пункт разногласий известен лучше, поскольку он, в силу своей специфики, встретил более широкий отклик в византийском обществе того времени. Пункт этот касался духовной практики монахов-исихастов, к которой проявлял интерес Варлаам. Палама готов был признать, что занятие Иисусовой молитвой (соединяемой с определенными физическими упражнениями) может быть опасно для тех, кто приступает к ней без должной подготовки, не уразумев прежде всего ее главной цели и чисто духовной природы. Тем не менее он сразу перенес проблему в догматическую плоскость и начал рассматривать ее в связи с первым пунктом своей полемики с Калабрийцем. Проведя свыше двадцати лет в монастырях Святой Горы Афон, Палама все же не принадлежал к мистикам такого склада, как, например, прп. Симеон Новый Богослов. Палама был прежде всего «догматистом». Никогда не упоминая о

собственных мистических переживаниях (откуда не следует, что их у него не было), он неизменно отстаивал объективную возможность и даже необходимость для каждого христианина быть в непосредственном и живом общении со Спасителем, с Богом. Историческая роль Паламы в том, что он, стремясь утвердить древнюю духовную традицию христианского Востока на незыблемом догматическом основании, обрел это основание в догмате Боговоплощения и в сакраментальной жизни Церкви.

В системе Паламы есть два аспекта, проясняющих его учение о божественном присутствии в человеке, где он выступает решительным противником Варлаамова агностицизма и находит оправдание мистической практике исихастов. Нападая на монахов, Варлаам порицал принятый у них обычай во время молитвы удерживать свой взор на «середине тела» и высмеивал их уверенность, что это позволяет, не рассеиваясь мирскими впечатлениями, достичь созерцания Божественного света. Такая практика дала ему повод заклеить исихастов прозвищем «пуподушники» (ὀμφαλόψυχοι). Мистическая тема «возвращения к душе в ее сокровенной глубине», развитием которой была исихастская духовность, могла быть развернута и вспять, к неоплатонизму, согласно которому душа, сама имеющая божественное происхождение, может познавать Бога через познание себя. Эта идея широко разрабатывалась христианским платониками, связавшими ее с библейским учением об образе Божием в человеке, который был затемнен грехопадением, но восстановлен Христом и теперь доступен созерцанию в состоянии мистической сосредоточенности. Та же тема нередко звучит у Евагрия, свт. Григория Нисского, блж. Августина, прп. Максима Исповедника и многих других авторов. У Паламы же она выходит на особое место и приобретает такие акценты, которые делают его учение куда более близким богословию Павловых посланий и христологии александрийской школы (в частности, свтт. Афанасия и Кирилла). Отсюда и строгое различие у него между христианским мистицизмом и неоплатонизмом. Явно полемизируя с сократовским «познай самого себя», Палама утверждает, что вне Боговоплощения любое наше погружение внутрь себя приводит лишь к созерцанию падшего и поврежденного естества, ибо образ Божий в нем затемнен грехом. Когда противники, силясь доказать, что Бога можно достигнуть и помимо Христа, напоминали ему об образе Божием в человеке, Палама называл их «иконогнотами» (εἰκωνογνώσται), т. е. познавателями образа, противопоставляя такому видению отношений между Богом и человеком полноту богообщения у христиан:

Особенно примечательны следующие слова:

Здесь свт. Григорий заново утверждает истину, нередко затемнявшуюся под влиянием неоплатонизма: спасение и освящение, которое принес Христос, объемлет всего человека, его душу и тело. Вот почему христианское вероучение, говоря о действии в нас благодати Христовой, никогда не игнорировало тело:

Вот почему и исихаст, концентрирующий внимание внутри себя — в душе или теле — ищет не особых психологических состояний, но Самого Христа, живущего в нем, Чье Царство «внутри нас есть» [ср.: Лк. 17:21] и является нам более осязательно, чем при созерцании его апостолами на Фаворе. Тогда они созерцали Славу [Божью] извне, как покуда еще им не принадлежавшую; ныне же, когда мы пребываем в Церкви и питаемся ее таинствами, «тела наши суть храмы Духа Святого» (ср.: 1 Кор. 6:19) и участники дела Христова в мире, «пути евангельского» — проповеди Слова Божия.

Особого внимания заслуживает другой аспект богословия Паламы, отчетливо просматривающийся и в уже цитированных текстах: важное значение, какое придает он *истории*. Выше мы отмечали, сколь существенным представлялось Паламе различие между «самопознанием» вне Христа и созерцанием тела Христова в человеке, которое стало возможным благодаря историческому событию нашего Искупления. То правда, что Палама, следуя хорошо известному толкованию свт. Григория Нисского, нередко указывал на синайское восхождение Моисея как на прообраз таинственного восхождения души к Богу. Но, согласно

Паламе, Моисей — вкупе с другими праведниками Ветхого Завета, которые «видели Бога», — сподобился быть боговидцем по особой благодати Божией, дарованной как *предвосхищение* Христова пришествия. Во Христе же эта благодать подается уже не отдельным избранным, но становится «сверхразумным знанием», которое «обще всем верующим во Христа»^[1035]. В Новом Завете мы обретаем не просто «богоявления» (θεοφάνειαι), но живую реальность — Церковь, Тело Христово, все члены которого имеют доступ к Отцу. Опираясь на эту реальность, Палама и выступает против Варлаамова агностицизма. И опять-таки, здесь нет даже намека на особую и привилегированную категорию «гностиков», познающих Бога более совершенным способом, чем остальные члены Церкви.

Но и Церковь, как реальность, в которой христиане участвуют своим духовным опытом, уже сама есть предвосхищение грядущего Царства Божия. Здесь невозможно привести все тексты Паламы, где созерцание света, достигаемое делателями «молитвы Иисусовой» трактуется как «залог» (ἄρραβών, ср.: 2 Кор. 1:22, 5:5; Еф. 1:14) Царства Божиего. Паламитское богословие никогда не рассматривает мистическую жизнь статично или отвлеченно, но всегда в связи с историческими событиями, на которых основано наше спасение. И вновь роль созерцательного монашества толкуется Паламой в эсхатологической перспективе. Монахи — это те, кто наиболее глубоко осмыслил и наиболее полно воплотил грядущее Царство. Они — те же пророки Нового Завета, с тем лишь отличием, что не просто одарены особыми откровениями, но и избирают «образ жизни» (πολιτεία), позволяющий им зримо проявлять то состояние «чаяния», в котором живет ныне вся Церковь^[1036].

Таким образом, богословие Христова Присутствия — Присутствия живого и обоживающего, — будучи характерной особенностью восточного христианства, достигает у Паламы своего высшего развития. Все высказывания свт. Григория о сущности Божией и Божественных энергиях следует интерпретировать в свете его христологии и сотериологии, не пытаясь втиснуть их в прокрустово ложе философских категорий, что сам он решительно оспаривал у своих противников. Переходя теперь к этим доктринальным предпосылкам, нам нужно остановиться в первую очередь на том, как описан у Паламы «новый человек» во Христе:

Во Христе человек соделывается духом, ибо он «в Боге». Предмет постоянного внимания Паламы — не те исключительные дары, которых сподобляются избранные мистики, а нормативное состояние всех христиан, которое есть непереносимое условие истинного богопознания. Чтобы видеть свет, надо самому стать светом, надо стяжать ту сверхприродную энергию, обладать которой без Христа не может ни одно тварное существо, но которой потенциально обладают все принявшие крещение. «Став же духом и в Духе видя, как не узрит он подобное в подобном...?»^[1038]

Это подобие Богу (то же, какое имел в раю Адам) искупленный человек обретает во Христе. Для него, таким образом, открывается новая возможность познавать Бога — возможность, которой лишен «ветхий человек»^[1039] и которая закрыта для «природного познания»^[1040]. Главный упрек Паламы его оппонентам сводится к тому, что они не признают коренного различия между познанием во Христе и естественным познанием, доступным и эллинским философам древности, для которых само Откровение — всего лишь высшая ступень одного и того же процесса познания. Напротив, для Паламы христианское Откровение предполагает полную и всецелую трансформацию человеческого естества — тела, души и духа. Оно не просто более расширенное познание объективных истин, которые и прежде могли быть познаны в «естественном порядке». Святоотеческое богословие всегда строго подчеркивало бездну, отделяющую тварь от Творца в силу различия их *природы*. Поэтому восточнохристианское богословие исключает такое понятие, как «тварная благодать». Терминологически оно оказалось бы чудовищной несообразностью. Палама, со своей стороны, твердо настаивает на этом различии природ: «Не во власти сотворенного видеть Единого»^[1041].

Вот почему видение Бога доступно христианам благодаря той нетварной силе, какую получают они во Христе. «Как же видели очи нетварную славу? Переустроенные силой Духа и приобретшие силу, какой у них прежде не было, и ставшие духом, и в духе видя, созерцали славу Духа»[\[1042\]](#). Именно непреодолимость бездны между Творцом и тварью заставляет нас признать нетварную природу Божественных энергий, приводящих человека — во Христе — к богопознанию. Бога не видело доселе ни одно тварное существо[\[1043\]](#). Но во Христе человек обретает «боговидность» (θεοειδής) и становится Богом по благодати[\[1044\]](#). Особенно важны в этом смысле следующие строки из письма Паламы к Акиндину:

В связи с этим текстом хотелось бы особо подчеркнуть личностный характер рассуждений Паламы. Жизнь Павла становится нетварной именно как *жизнь личности*, и происходит это через восприятие благодати, или Божественной энергии, которая есть не что иное, как жизнь Бога. В другом месте Палама говорит:

Эти тексты позволяют понять паламитское учение об энергиях в его экзистенциальном и динамическом аспектах. Для Паламы Божественные энергии, далекие от того, чтобы быть «эманациями» или «идеями», главным признаком которых в языческой философии признавалась их вечная неподвижность, суть не что иное, как Божественная *жизнь*, вечная в Боге, но при этом сообщаемая во Христе. Итак, Паламе свойственно — и здесь ясно обнаруживается его укорененность в библейско-святоотеческой традиции — истолковывать «обожение» (θέωσις) человека в динамическом плане, а не систематизировать «результаты» воздействия благодати на человеческую природу.

В учении Паламы о Боге прослеживается все тот же экзистенциальный подход. Желая пояснить одну мысль и имея в виду Павлово *что можно знать о Боге* (Рим. 1:19), он пишет:

Возражая на обвинение, будто он, различая в Боге сущность и энергии, ставит под сомнение Божие единство, Палама настойчиво утверждает, что «Акиндин, отрицающий отличие таковых вещей друг от друга, сказал “одно” вместо “Одного”...»[\[1048\]](#)

Итак, энергии являют Живого Бога в Трех Лицах, хотя для нас по-прежнему остается неизвестным, *что* есть Бог, т. е. Его сущность. Однако энергии эти — не «часть» Бога, которую мы видим (утверждать такое было бы кощунством), но всецелый Бог — настолько, насколько Он может быть явлен.

Здесь нет ничего общего с «эманатизмом» философских учений, видящих в Боге «сущность», а не Живое Бытие и поэтому вынужденных выбирать между абсолютной трансцендентностью и различными формами пантеизма. Палама не рассматривает отношения между сущностями, но всегда — между Богом и человеческими ипостасями. Последние не могут, разумеется, участвовать в сущности Божией, иначе бы они стали богами по существу и Богу пришлось бы «претерпевать» (πάσχειν) их божественность, а это означало бы, что Он утратил Свою свободу как Податель благодати[\[1050\]](#). Но человеческие ипостаси могут стать божественными при посредстве Божественной «энергии», — т. е. благодаря свободному акту воли Божией, единственный субъект которой есть Сам Бог, — и через получение во Христе всей полноты Божественной жизни.

Таковы, как представляется, элементы богословия свт. Григория Паламы, которые помогли разработать окончательную формулировку учения, утвержденного соборами 1341 и 1351 гг. И только в этой перспективе оно может быть понято надлежащим образом.

Канонизацией свт. Григория Православная Церковь стремилась указать христианскому богословию верный путь, не зависящий от аргументов, восходящих к философии и чуждых Откровению, в особенности — от той философии, что ныне именуется «эссенциалистской». И может быть, именно наша эпоха, возвращаясь к более «экзистенциальному» восприятию Бога и мира, окажется и более способной оценить

этот важнейший аспект православного богословия, нежели это сумели сделать в прошлом.

Doctrine of Grace in St. Gregory Palamas

Опубл. в: SVSQ. Vol. 2. № 2. 1954. Р. 17–26. На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. Ю. С. Терентьева.

ЕВХАРИСТИЧЕСКИЙ ДОГМАТ В БОГОСЛОВСКИХ СПОРАХ XIV СТОЛЕТИЯ

Христианский Восток не знал таких долгих и страстных дискуссий о природе Евхаристии, как Запад. Основополагающие элементы евхаристического реализма, выразителями которых стали виднейшие из греческих отцов, никогда всерьез не подвергались сомнению, а сам догмат, для того чтобы быть принятым, не требовал четких формулировок, сопоставимых с определениями Тридентского собора. И тем не менее на протяжении византийского средневековья противоречивые тенденции, касающиеся Евхаристии, проявлялись неоднократно. Сами по себе эти тенденции были отражением важных для истории православного богословия направлений мысли. Уже в конце XII в. некоторые вопросы, относящиеся к Евхаристии — природа жертвы, проблема нетленности Тела Христова, — стали предметом обсуждения и затем объектом соборных постановлений. Эти случаи, еще мало изученные, заслуживают более пристального внимания историков. Недостаточно осмыслено еще и то, какие последствия для евхаристического учения Церкви могли бы иметь великие споры XIV столетия.

Вопрос, из-за которого спорили свт. Григорий Палама и его противники, затрагивал самую суть христианской жизни: приобщение к Богу. Некоторые отвергали его как реальность, другие, напротив, были склонны вовсе стереть ту пропасть, что неизбежно разделяет Творца и творения. Такие фундаментальные разногласия, разделявшие византийских богословов, неизбежно отразились на их понимании Евхаристии. Здесь мы ограничимся тем, что очертим некоторые аспекты проблемы, опираясь на малоизвестные или неопубликованные тексты, с которыми мы имели возможность ознакомиться, не претендуя на исчерпывающее исследование, которое может быть предпринято лишь после полной публикации основных византийских богословских текстов XIV в. Те сведения, которые нам удалось там почерпнуть, позволяют, на наш взгляд, вписать в соответствующий ему контекст учение свт. Григория, которому принадлежит заслуга ясного изложения, в крайне сложных обстоятельствах, основных положений православного вероучения.

Григорий Акиндин, главный оппонент Паламы с 1342 по 1347 г., первым коснулся учения о Евхаристии в связи с богословским спором, выдвинувшим его в противники лидера исихастов. Обе противоборствующие стороны черпали свои аргументы только у греческих отцов, но каждый толковал их на свой лад. Этот конфликт свидетельствовал о внутреннем кризисе византийской мысли: если Варлаам, грек родом из Калабрии, испытал некоторое влияние Запада, то об Акиндине, образованном полностью по-византийски, нельзя сказать ничего подобного. Возможно, он был даже другом и духовным чадом Паламы на Горе Афон^[1051]. Чисто томистские по духу сочинения, которые ошибочно приписываются ему в «Патрологии» Миня, в действительности принадлежат перу Прохора Кидониса^[1052] и в силу этого не могут служить аргументом в пользу предполагаемого «латинумудрствования» первых антипаламитов. Реакция Акиндина была продиктована искренним желанием сохранить верность православию; трагедия его заключалась в том, что понимал он эту верность как формальный консерватизм, что применительно к богословию допускало лишь простое повторение высказываний святых отцов и полностью исключало органический синтез их мысли. Начиная с IX в. так привыкло поступать большинство византийцев. Именно это неизбежно вынудило Акиндина, ощущавшего потребность в полемике, прибегнуть к высказываниям, вырванным из контекста и явно противоречащим друг другу^[1053].

Разумеется, главной его заботой было доказать, что паламитское различие между сущностью и энергиями не имеет права на существование. В связи с этим он обратился в дискуссии к учению о Евхаристии и заявил, что причащение божественным Тайнам подразумевает причащение *самой сущности*

Бога.

Акиндин многократно возвращается к этой теме[1055], и действительно, здесь, как и во всей своей концепции отношений между человеком и Богом, он чувствует себя сильно стесненным из-за *consensus patrum* относительно принципиальной непричащаемости божественной сущности; не будучи в состоянии проигнорировать этот *consensus patrum*, он пускается в целую серию оговорок, касающихся причащения божественной сущности в Евхаристии: это причащение, по его словам,

Утверждение Акиндина, на первый взгляд весьма странное, о том, что евхаристическое причащение подразумевает причащение самой божественной сущности, тесно связано с его христологией, которая демонстрирует — в своей глубине, если не в употребляемых выражениях, — как бы неумение сохранить ортодоксальное равновесие между монофизитством и несторианством. Акиндин настаивает одновременно на неизменности *тварного человечества* Христа и на неизменности же его нетварной божественности[1057], но ему недостает четкого понимания ипостасного единства. Разумеется, он допускает, что человечество Христа было обожено, но его концепция этого обожения не точна. Обожненное тело Христа, будучи тварным, причащая себе, не причащает Богу[1058]. Хорошо развитая прп. Максимом Исповедником концепция «общения свойств» (περιχώρησις τῶν ἰδιωμάτων) в Иисусе Христе, по-видимому, абсолютно чужда Акиндину.

Для прп. Максима и божество, и человечество присутствуют в Иисусе в полной мере; каждое из них обладает собственными свойствами, или «идиомами» — одно нетварно, второе остается тварным, — но оба принадлежат одному и тому же божественному Слову. Поэтому божественная и нетварная жизнь Слова, Которое есть собственная энергия Божества, сообщается *человечеству* Христа: в этом в точности и заключается тайна нашего спасения. В евхаристическом причащении наше человечество соединяется с обожненным человечеством Христа. По *благодати* ветхий Адам получает жизнь, которой Новый Адам обладает *на правах собственности*, в силу ипостасного единства. Это причащение вовсе не подразумевает участия в божественной сущности: было бы так, если бы у Христа была всего лишь одна природа, если бы он не был нам «единосущен по Своему человечеству» (определение Халкидонского собора)[1059].

Именно такое понимание защищал Палама от нападок со стороны Акиндина: евхаристическое причащение есть причащение не божественной сущности, но человечеству Христа, Его обоженному Телу — телу, которое стало Телом божественного Слова. Целью Боговоплощения было «сделать плоть неистощаемым источником освящения (πληρὴν ποιῆσαι τὴν σάρκα τοῦ ἁγίασμοῦ ἀνεξάντλητον)»[1060]. Для свт. Григория причащение телу Христову означает приобщение его человечеству, но также и Богу, ибо человечество Христа стало человечеством Бога–Слова[1061].

Это учение, связанное с христологией VI Вселенского собора, как явствует, предполагает различие между сущностью и энергиями в Боге: причащаясь Телу Христову, мы причащаемся *Богу*, но не божественной сущности, которая принадлежит только ипостаси Бога–Слова и не может быть сообщена. Все реалистическое понимание обожения — идет ли речь об «ипостасном» обожении человечества Христа, или об обожении «по благодати», которое доступно христианам, — подразумевает энергетическое понимание Бога, поскольку всецелое отождествление божественного бытия с сущностью неизбежно приводит либо к смешению в единой сущности и Бога, и обоженных существ, либо к отрицанию самого факта их единства. В плане христологии срединная позиция между несторианством (разделявшим две сущности) и монофизитством (смешивавшим их), которой придерживалась Церковь в V и VI вв., становится понятной только в свете решений VI Собора и богословия прп. Максима, которые, внося уточнения в учение об ипостасном единстве, вводят понятие «общения свойств» (περιχώρησις τῶν ἰδιωμάτων). Это понятие как раз и предполагает, что «свойства» не тождественны полностью двум природам Христа, но

представляют собой энергии или проявления.

Здесь мы не станем обсуждать обвинение, выдвинутое Акиндином, в том, что якобы согласно евхаристическому учению свт. Григория Паламы, в Евхаристии мы причащаемся «низшему» божеству, отличному от божества «высшего». Оно основано на недопонимании, осознанном или нет, которое не покидало Акиндина на протяжении всей его борьбы с исихастским богословием: в другой работе мы имели возможность показать, что свт. Григорий Палама никогда не различал в Боге двух божеств и вообще не употреблял слова «Божество» во множественном числе^[1062]. Палама просто утверждает, что евхаристические Хлеб и Вино отождествляются, через евхаристическое μεταβολή [преложение], с обоженным Телом Иисуса — Телом, которое для нас есть источник божественной жизни и нетварного просвещения, но которое само не есть божественная сущность:

Это уточнение, внесенное свт. Григорием в понимание Евхаристии, впрочем, не нарушает присущего ему всегда богословского реализма. Таинство причастия — это не причащение какому-то более слабому или низшему божеству, но личное соединение с Личностью Слова и действительная причастность Его энергии. В паламитском богословии, как мы уже неоднократно отмечали, Бог в Его энергиях не умаляется, но проявляется во всей полноте Своей личностной жизни, оставаясь целиком трансцендентным в той сущности, из которой истекают энергии. В связи с этим процитируем здесь лишь один фрагмент, взятый из «Триад» Паламы:

Если говорить о воплощенном божественном Слове, Боге по природе, источнике всех Божественных энергий, то Его обоженное Тело также является источником Его энергий *для нас* всех. Причащаясь ему, становясь *сотелесными* (σύσσωμοι) самому Богу (ср.: Еф. 3:6), мы принимаем в себя Бога^[1065], чтобы стать Его «соработниками» (συνεργοὶ Θεοῦ. — 1 Кор. 3:9). Вся мистика исихастов XIV столетия опирается на этот сакраментальный опыт присутствия Бога в нас — присутствия настолько реального, что оно может проявляться даже зримым сиянием.

Этот пункт их учения тем более важен потому, что в Византийской церкви, по-видимому, существовала традиция преуменьшать присутствие Христа в Святах Дарах, сводя Его к простому *символическому* присутствию. Платоновский спиритуализм продолжал оказывать свое влияние на некоторых богословов, которые в подтверждение своих идей могли сослаться на Псевдо-Дионисия Ареопагита. И вправду, известно, что для Дионисия Евхаристия есть лишь набор «чтимых символов, посредством которых Христос обозначается и приобщается»^[1066]. По замечанию Р. Рока,

Совершенно очевидно, что у Дионисия платоновский дуализм между материей и духом, чувственно воспринимаемым и умопостигаемым, телом и душой преодолен не полностью: подлинное причащение Богу может быть только нематериальным, а осязаемые знаки этого причастия — в частности, таинства, — могут быть лишь символами Реальности, которая остается трансцендентной и нематериальной. Этот дуализм разделяли и противники Паламы в XIV столетии; свт. Григорий на протяжении всей дискуссии стремится показать, что невозможно относить все осязаемые проявления Божественного к простым символам, если оставаться верным учению о боговоплощении: Слово Божие стало подлинным и видимым человеком; Его тело было не символом, но истинным вместилищем божества, и, следовательно, духовная жизнь христианина — в частности, жизнь сакраментальная, — предполагает реальное и прямое проявление Бога *в материи*^[1068].

«Символическое» учение Дионисия тем не менее нашло защитников не только среди антипаламитов, но и среди некоторых сторонников, более или менее номинальных, самого Паламы. Так, у одного из богословов второй половины XIV в. Феофана Никейского мы можем встретить аргументы, направленные против Акиндина и опирающиеся на дионисиевский дуализм — мы причащаемся не божественной сущности, а только символам:

Эта позиция Феофана опирается на дуалистическую антропологию, которая утверждает, что душа и тело действуют как два отдельных, не связанных друг с другом существа [\[1070\]](#).

Понятно, насколько опасно развитие этого символизма применительно к таинствам. Несомненно, в XIV столетии в Византии существовала философская школа, вдохновлявшаяся платонизмом и ревностно хранящая наследие Псевдо-Дионисия, по своим основным позициям близкая к западным номиналистам. Эта школа сохранила последователей и после победы паламизма в 1351 г. Она настолько глубоко проникла в сознание некоторых мыслителей и настолько тесно была связана с тем платоновским образованием, которое получало большинство византийских интеллектуалов, что соборных решений 1341 и 1351 гг. было недостаточно, чтобы заставить ее исчезнуть. Если бы она получила более глубокий отклик, то могла бы в чем-то стать догматической почвой для восточной Реформации...

Здесь мы лишь вскользь коснулись одной из множества проблем, обсуждавшихся в Византии в XIV столетии. Евхаристическое богословие в дискуссиях того времени затрагивалось по весьма частным аспектам, и это могло завести его в тупик. Решение проблемы было предложено той группой, которая, собравшись вокруг свт. Григория Фессалоникийского, понимала Евхаристию как переживаемую реальность, а не просто как объект философских спекуляций.

Le dogme eucharistique dans les controverses théologiques de XIVe siècle

Впервые опублик. в: Γρεγόριος ὁ Παλαμάς. Τ. 42. Θεσσαλονίκη, 1959. Σ. 93–100.

Переизд. в: Πανηγυρικός τόμος ἑορτασμοῦ τῆς ἐξακοσιοστής ἐπετείου τοῦ θανάτου τοῦ ἁγίου Γρεγορίου τοῦ Παλαμά. Θεσσαλονίκη, 1960. Σ. 80–87.

Репринт в: Meyendorff J. Byzantine Hesychasm. Item XIII.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с фр. У. С. Рахновской.

СВЯТАЯ ТРОИЦА В ПАЛАМИТСКОМ БОГОСЛОВИИ

Историки христианской мысли, как и богословы всех конфессий, озабоченные вопросом единства христиан, в один голос признают, что уже в IV в. изложение учения о Троице, которое можно определить как «каппадокийское», и западная «августиновская» трактовка Троицы представляли собой две различные системы мысли, определившие в дальнейшем пути развития богословия на Востоке и на Западе. Грубо говоря, латинское «августиновское» богословие считает само собой разумеющимся сущностное единство Бога и уже затем переходит к уточнению, что Бог, кроме того, существует в трех Лицах. Греческая же мысль начинает с доказательства божественности Логоса и Духа — это главная задача святоотеческих сочинений, направленных против арианства, — считая самоочевидным, что они представляют собой разные лица (не только *πρόσωπα*, но *υποστάσεις* — точный термин, указывающий на различие существований). Иногда отцов–Каппадокийцев даже обвиняли в троебожии, так что свт. Григорий Нисский написал даже известное сочинение «К Авлавию»^[1071], в котором доказывал, что «нет трех богов», поскольку Отец, Сын и Дух имеют только *одну* энергию, являя единство божественной природы. С другой стороны, защитники августиновской триниталогии иногда выглядели модалистами, и Фотий, в самом начале споров о *Filioque*, называет западных христиан «полусавеллианами» из-за того, что те недооценивали уникальность личных, ипостасных свойств Божественных Лиц, часто видя в них не более, чем взаимные отношения.

Сегодня православные богословы в целом согласны с тем, что греческая святоотеческая традиция обретает окончательную завершенность в богословии свт. Григория Паламы, афонского исихаста XIV в., позднее ставшего архиепископом Фессалоникийским, который сформулировал тринитарное богословие, различая внутри Божества трансцендентную сущность, три *ипостаси* и нетварные энергии. Богословие Паламы было официально одобрено на нескольких поместных соборах, собиравшихся в Константинополе (1341, 1347, 1351, 1368), признано полнотой Православной Церкви и включено в богослужебные книги и богослужебную практику. Однако среди западных ученых вопрос о том, действительно ли паламизм сохраняет преемственность по отношению к святоотеческой традиции, остается спорным, что, очевидно, связано не только с историей вероучения, но и с проблемой взаимоотношений с западной — августиновской и томистской — традицией.

В начале нашего столетия в работах французских богословов С. Гишардана^[1072] и, в особенности, М. Жюжи^[1073] паламизм был подвергнут беспощадной критике с позиций томизма. До этого само имя Паламы на Западе было мало кому известно. Между тем в православной среде наблюдалось возрождение интереса к патристике, что неизбежно предполагало обращение к византийскому богословию, и в том числе к Паламе. Это возрождение затронуло богословскую мысль Греции^[1074], России^[1075] и Румынии^[1076]. В этих трех странах богословие свт. Григория Паламы было признано полноправным выражением православной традиции, неявным образом направленным против западного схоластического влияния, преобладавшего в учебниках систематического богословия, по которым в XIX в. учились на различных факультетах и в академиях — в том числе и вновь созданных — во всем православном мире.

На Западе святоотеческий и преемственный характер паламизма энергично отстаивали несколько православных авторов, их работы популярны по сей день^[1077]. В 1958 г. автор этих строк защитил в Сорбонне диссертацию по Паламе на основе неопубликованных сочинений византийского богослова^[1078]. Появившиеся с тех пор научные публикации, посвященные историческому и догматическому значению паламизма, исчисляются сотнями^[1079]. Группа выпускников университета города Фессалоники, где свт. Григорий был архиепископом, занялась изучением паламитского наследия; их стараниями были опубликованы сочинения Паламы, до тех пор остававшиеся неизданными^[1080].

Однако старый вопрос, поставленный Гишарданом и Жюжи, о несовместимости паламизма и

томизма был недавно вновь поднят группой римско-католических богословов в статье, опубликованной во французском журнале «Istina»[\[1081\]](#). Главная мысль авторов состоит в том, что реальное различие между сущностью, лицом и энергией в Боге характерно для Паламы, но не для великой традиции греческих отцов и что, следовательно, томистская позиция, которая отрицает это различие как разрушающее понятие о «простоте» Божества, на самом деле больше соответствует католической точке зрения — в частности, в том виде, в каком она изложена у прп. Максима Исповедника, — чем паламизм. Мысль эта высказывается не без некоторого раздражения. По мнению авторов, современные православные богословы заново изобрели паламизм (который в ином случае был бы благополучно забыт не только на Западе, но и на Востоке) просто потому, что им нужно было как-то парировать выпад Жюжи против их церкви, но им нечего было ответить на главный его аргумент: настаивая на различии между сущностью и энергией, паламизм возрождает неоплатоническую концепцию причастности Богу, принимает ложную идею о трансцендентности Бога и даже повинен в моноэнергизме.

Острота этих нападок на паламизм — пусть даже они отчасти маскируются академической и экуменической лексикой — очень резко контрастирует с преобладающей сегодня, поистине чрезвычайной широтой интересов современного римско-католического богословия. (Разве не примечательно, что среди всего прочего именно паламизму суждено было вызвать такие страсти в пору, когда так много римско-католических клириков готовы пройти сколько угодно поприщ в заботе чуть ли не о каждой живой душе?)

Что и говорить, у православных эта тема также вызывает довольно бурную реакцию. Так, по мнению Христоса Яннараса, отрицание реального обожения (подразумеваемого учением Паламы)

То же самое, пусть и более спокойно, пишет Жорж Барруа[\[1083\]](#):

В случае выбора «западного» пути

Обсуждая те же проблемы и так же отрицая обвинения, предъявленные паламизму в публикациях журнала «Istina», авторитетный католический мыслитель Андре де Аллэ[\[1085\]](#) из Лувенского университета однозначно принимает преемственность Паламы по отношению к святоотеческой традиции; для него, однако, восточная и западная традиции, пусть и концептуально противоположные, тем не менее представляют безусловно одинаково действенные выражения христианского Благовестия в *Una Sancta* [единой святой Церкви][\[1086\]](#).

Цитаты и ссылки можно, разумеется, без труда умножить, показывая, что спор затрагивает основную истину христианства: саму природу отношений Бога и человека. Я указал лишь на недавние дебаты, чтобы продемонстрировать, что эта тема отнюдь не теряет своей злободневности и что, обсуждая сегодня один из ее аспектов — тринитарный характер христианского опыта, — мы касаемся не технической стороны богословия, но самой сущности, средоточия христианского откровения.

Сущность, лица и энергии у свт. Григория Паламы

Обычно мысль свт. Григория Паламы главным образом связывают с различием между *сущностью* и *энергией* в Боге. Первоначальной и наиболее решающей причиной, побудившей Паламу сформулировать свое богословие, было желание доказать возможность и, в конечном счете, реальность *общения с Самим Богом*. Его оппонент, Варлаам Калабриец, сводил знание о Боге на уровень диалектики, или, иначе, к экстраординарному и иррациональному «просвещению ума» в экстраординарном мистическом опыте[1087].

В первом случае знания о Боге не более чем рассудочные построения; во втором — в мистическом опыте — человеческий ум обретает «состояние» (на латыни «присущий сотворенному *habitus*»), которое делает его восприимчивым к божественной истине. Но ни в том, ни в другом случае речь не идет о действительном *общении* с божественной сущностью. Варлаам особенно резко отрицал претензии византийских монахов, именовавшихся исихастами, на созерцание самого божественного света; по его словам, то, что они созерцают, это, в лучшем случае, исходящий от Бога физический свет, а в худшем — бесовские видения.

Для Паламы, напротив, опыт исихастов не был ни видением только лишь тварного света, ни даже экстраординарным просвещением, свойственным мистикам; он был самой что ни на есть реальностью божественной жизни, проявляющейся и обретающей действительность в святых, членах Тела Христова. Будучи божественным, этот свет «нетварен». Палама пишет:

Тем не менее обожение и единение с Богом, оказываясь доступным человеку, нисколько не умаляет абсолютную трансцендентность Бога. Строго следуя традиции свт. Григория Нисского и Псевдо-Дионисия, Палама считает божественную сущность абсолютно несообщаемой тварным существам, а опыт *инаковости* Бога, Его трансцендентности — существеннейшим и, как это ни парадоксально, положительным аспектом боговидения, дарованного святым: «...даже самому духовному взору всепревосходящий божественный свет является лишь в еще более совершенной мере сокровенным»[1089]. Говоря о *реальном* различии между трансцендентной сущностью Бога и нетварными энергиями, посредством которых Он сообщает Себя тварным существам, Палама утверждает *реальность* и трансцендентности, и общения. Бог всецело трансцендентен и непознаваем в Своей сущности, однако Он являет и сообщает Себя посредством Своих энергий.

Это хорошо известное различие — считающееся основополагающей концепцией паламизма — полностью постижимо лишь в свете соотношения личность–энергия. Обсуждение паламизма, игнорирующее, что Бог у Паламы — это Бог личный и *троичный*, обречено на провал.

В сочинениях свт. Григория Паламы внимательный читатель снова и снова встречается слова о том, что божественные энергии — или нетварный свет — «ипостасны» (ιποστατικός φως)[1090] или «воипостасны» (ἐνυπόστατον)[1091]. Чаще всего эти выражения встречаются в цитатах, заимствованных из сочинений Псевдо-Макария, духовного писателя, особенно почитавшегося византийскими исихастами за его учение об обожении, в котором он видел сознательную встречу с Богом Живым. Он часто ссылается на конкретность и реальность видения света. Это подтверждает, что «ипостасный» — в смысле «субстанциальный» — это не мысленный образ, не создание человеческого воображения или искусственный фантом. Варлаам Калабриец знал об этом словоупотреблении, и оно очень его раздражало. Кроме того, он толковал его таким образом, что будто бы божественный свет, созерцаемый исихастами, это отдельная от Бога личность: «...этот якобы созерцаемый ими умопостигаемый и нематериальный, пребывающий в собственной ипостаси свет...», — говорит Варлаам[1092]. И в самом деле, слово

«ипостась» (ὑπόστασις), первоначально у Аристотеля означавшее, конечно же, не более чем «субстанцию» или «реальность», приобрело в христианском богословии неизбывное значение «личности». Это значение, прочно закрепившееся в ходе тринитарных и христологических споров IV, V и VI вв., естественным и неизбежным образом учитывалось и в богословских дискуссиях в Византии XIV столетия. Палама, конечно, отвергал наветы Варлаама, по мнению которого исихасты видят в нетварном свете отдельную ипостась:

Эта мысль подразумевает, что спасающая и обоживающая благодать — это сама божественная жизнь, которая по-настоящему — «по природе» — принадлежит Лицам Троицы, но которая также даруется человеческой ипостаси в единении с Телом Христовым. В конечном счете, Царство Божие есть межличностное общение. По словам современного исследователя этого аспекта паламитской мысли,

Фактически различие между сущностью и энергией в Боге было бы совершенно невозможным без ясного понятия об *ипостасях* в Боге. Энергия действительно отлична от сущности и «обусловлена» ею. В известном смысле она «укоренена» в сущности. Но лишь потому, что Бог личностен, Его существование не ограничено сущностью, но реально присутствует в творении посредством Его энергий, или действий.

Воплощение Слова — главный ключ к пониманию этой проблемы. Слово, т. е. только одна из Божественных ипостасей, стало плотью и восприняло человеческую природу. В этой *одной* ипостаси Бог *стал* человеком, *претерпел* рост, изменение, развитие и, наконец, *умер* на Кресте. По Своей божественной природе Бог непричастен изменению. В Нем нет «становления» и, конечно же, нет смерти. Но, воспринимая человеческую природу, *ипостась* Логоса становится субъектом этих изменений и человеческого опыта, включая и саму смерть. Бог не остался в стороне в своей трансцендентности, но *так возлюбил <...> мир, что отдал Сына Своего Единородного* [Ин. 3:16]. Он не остался ограниченным атрибутами и свойствами Своей сущности — неизменностью, неразрушимостью, простотой, и т. д., — но лично претерпел изменение, смерть и воспринял сложность, сопряженную с протекающей во времени жизнью отдельного человека. Именно на уровне Своей личности, или ипостаси (но не Своей неизменной божественной природы), Логос испытал *кенозис*, самоуничижение, связанное с принятием «образа раба».

Однако именно потому, что Он остался неизменным по Своей божественной природе, Логос стал для нас источником тех энергий, которые даруют нам бессмертие, спасают от разрушения и сообщают человеческой, тварной природе те свойства (или энергии), которые по природе принадлежат одному лишь Богу. Эти божественные энергии не есть божественная сущность, поскольку даже во Христе тварь не может приобщиться сущности божества, но они представляют собой реальные, нетварные проявления того, что непосредственно принадлежит Богу и становится также и нашим во Христе. Претерпев изменение в Своей Личности, Логос дарует нам неизменную жизнь, принадлежащую Ему как Богу.

Мы не будем далее умножать цитаты из сочинений Паламы, иллюстрирующие его взгляд на Воплощение как ключ к пониманию его учения об ипостаси и энергиях^[1095]. Именно в этой перспективе, унаследованной в своих основных чертах у послехалкидонского византийского богословия и прп. Максима Исповедника, становится очевидным подлинное измерение понятия *ипостаси*. Как показал недавно молодой греческий богослов Христос Яннарас в совершенно замечательной книге^[1096], подлинно онтологическое существование личности открывается в самоопустошающем *экстазе*, выходе из себя навстречу другому. Божественные энергии являют существование Бога, Его любовь, преизливающуюся из Его сущности, т. е. в творение. Тем самым они, и это очень важно, есть проявление Бога как трех Лиц или *ипостасей*.

Но если бытие Бога как трех Лиц оказывается явлено *вовне* посредством Его энергий, как существование *по отношению к другим*, оно также выражено во внутренней жизни Бога в связи трех Божественных Лиц *по отношению друг ко другу*. Поэтому учение о нетварных энергиях — это не только проявление личного бытия Бога *вовне*. Оно было бы невозможно и лишалось бы смысла, если бы Бог не

был Любовью *Сам по Себе*, если бы Он не был *Троицей*.

Бог как Троица

В начале этой статьи мы отметили традиционное противопоставление святоотеческой греческой триадологии и западной, связываемой с именем блж. Августина. Греческие отцы принципиально ставят в центр своей системы лицо, тогда как концепция Августина основывается и ограничивается сущностным взглядом на Бога, в Котором различия Лиц определяются как «отношения». Система эта, однако, была недавно подвергнута сомнению в контексте опровержения паламизма, начатого группой французских доминиканцев, работы которых мы также упоминали выше[\[1098\]](#). По мнению этих богословов, на самом деле ответственность за «эссенциализм» лежит вовсе не на Августине, а на Каппадокийцах. Именно они отошли от понимания Троицы, унаследованного от Нового Завета и доникейского предания. Эта первоначальная система не знала различия между «сущностной» и «домостроительной» Троицей; «порядок» отношений между Отцом, Сыном и Духом полностью проявлен в ниспослании Сына и Духа; Сын и Дух, таким образом, суть подлинные «энергии» Бога. Между тем, Каппадокийцы, поглощенные отстаиванием *единосущия*, заменили древний «порядок» отвлеченным принципом троичности равных друг другу Лиц, действующих посредством единой и общей энергии, исходящей от их общей и трансцендентной сущности. Таким образом, паламизм с его учением об энергиях, рождаемых общей сущностью, представляет собой естественное следствие каппадокийской мысли. Между тем вовсе не будучи вдохновителем эссенциалистского и философского подхода к тайне Троицы, блж. Августин — с его знаменитой психологической аналогией — напротив, отчасти восстановил в правах персонализм в тринитарном богословии; по Августину, человеческая душа отражает межличностную жизнь Бога, и более не существует абсолютной пропасти между Троицей Самой по Себе и Ее действием в творении.

Этот совершенно новый подход к становлению проблемы Троицы на Востоке и на Западе, сформулированный православными и римско-католическими богословами, признается далеко не всеми[\[1099\]](#). Я лично считаю, что православным богословам следует очень серьезно воспринимать критику, когда речь идет об Августине. В триадологии Августина, несомненно, присутствует напряжение между философским эссенциализмом и персонализмом религиозного опыта — и его собственного, и опыта Церкви. Однако критика каппадокийской трианитарной системы и паламизма как ее неизбежного продолжения, основывается на непонимании личностности Божества в той ее сути, как она выражена у Паламы и в святоотеческой мысли в целом. Отчасти верно утверждение, что Каппадокийцы — особенно свт. Григорий Назианзин — всецело поглощенные заботой о верном определении сущности Божества для каждой из трех ипостасей, не всегда были последовательны в своих определениях понятия сущности-энергии, хотя их отчетливый акцент на ипостасном тождестве каждого Божественного Лица был вполне очевиден[\[1100\]](#). В самом деле, разве их не обвиняли за это в проповеди троебожия?

Как бы то ни было, у свт. Григория Паламы действительно присутствует равновесие в формулировке бытия Божия как одновременно *личного* (три-ипостасного) и *действующего* («энергийного»).

При Каппадокийцах святоотеческая мысль заимствовала аристотелевскую диаду природа-энергия. Иными словами, божественная природа (или сущность) считается началом и причиной божественного действия. Тем самым свойство быть Творцом — а не тварью — принадлежит Богу в Его уникальной природе, общей всем трем Божественным Лицам. Сотворение мира есть действие Троицы, а не одного из Лиц. Точно так же диада природа-энергия сыграла важную роль в христологии прп. Максима Исповедника: Христос обладает двумя природами и двумя энергиями, или волями, потому что энергия выражает природное существование, и Христос не был бы Богом и человеком, если бы не обладал божественной и человеческой энергиями.

Однако, в особенности для Паламы, аристотелевская диада природа-энергия не кажется вполне

адекватной или достаточной для точного описания бытия Бога, поскольку божественное действие, или энергия, не просто «обуславливается» божественной сущностью, но является также *личным* действием. Таким образом, бытие Божие выражается в паламитском богословии в виде триады сущность–ипостась–энергия.

Синтез, к которому пришел свт. Григорий Палама в своих творениях, на самом деле был подготовлен задолго до XIV в. — не только отцами–Каппадокийцами и прп. Максимом Исповедником, но также, в известной степени, и спорами, которые велись в Византии в XII в. На соборах 1156 и 1157 гг. богослов по имени Сотирих Пантевген был осужден за то, что учил, будто Евхаристическая Жертва приносится одному лишь Отцу, а не Святой Троице. Это соборное решение может, на первый взгляд, показаться крайним случаем «эссенциализма»; оно как будто бы игнорирует очевидный факт, что евхаристическая молитва всегда — включая самые ранние свидетельства — обращена к Отцу. Но в действительности это решение предельно отчетливо утверждает учение об *ипостаси*, тайну личностности *Христа*. Как сказано в византийской молитве приношения, обращенной ко Христу: «Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый». Ту же самую мысль находим и в пасхальном песнопении:

Ипостась Логоса, через которую божественная жизнь раскрывается творению, вдобавок к своим природным божественным свойствам приобретает качество человечности, а тем самым — *в этом личностном раскрытии* — становится источником жизни, обожения и приобщения к божеству для человечества и для всего мироздания. Евхаристическая жертва всегда желанна для Отца, потому что Сын одновременно принимает и приносит ее и потому что Дух вечно пребывает в Сыне.

Поэтому совершенно правильно говорить о происхождении энергий в божественной природе, но божественная природа триипостасна, и энергия проявляет себя всегда лично: «От Отца через Сына в Духе»^[1102]. В явлении и откровении Бога творению не безличный Бог, божественная Сущность, являет Себя посредством энергий, но три Божественных Лица в их *взаимопроникновении* (περιχώρησις), т. е. в их всегда *взаимном* существовании, без которого христианская Троица и в самом деле стала бы разновидностью многобожия^[1103]. Эта «взаимность» и *взаимопроникновение* настолько абсолютны и трансцендентно совершенны, что Три Лица — это поистине Единый Бог.

Сохраняя это единство сущности, ее абсолютную трансцендентность и несообщаемость, Палама относит «открытость» Бога, предмет Его действий — творения, искупления, освящения и преображения мира — к личным свойствам Отца, Сына и Святого Духа. Ни одна из энергий не являет Одно из Лиц, исключая при этом Другие (в силу их единосущия и личного взаимопроникновения), но каждая открывает личное участие Трех. Это, однако, не означает, что какие-то действия Бога не могут быть более конкретно или лично принадлежать той или иной ипостаси — например, Святому Духу, — но эти энергии суть явления Единого Бога, возводящие творения к единству Троицы^[1105]. «Мы созерцаем исполнение каждой из трех ипостасей, — пишет Палама, — Отца, Сына и Святого Духа; но все творение есть единое деяние Трех»^[1106].

Чудо Пятидесятницы — это, пожалуй, единственный пример связи между одним из Божественных Лиц и энергиями, который особенно часто обсуждается у Паламы. Совершившееся в Пятидесятницу не было воплощением ипостаси Духа, как не было и сообщением сущности Бога человеку. Но в мире, явив особую и личную роль Духа в домостроительстве Спасения, проявилась божественная энергия, по Паламе, вечно исходящая от Отца через Сына.

Если рассматривать паламитское богословие в его сравнении с латинским тринитаризмом, трудно не обратить внимание на одно место, где Палама, описывая тайну троичности, использует психологическую аналогию, очевидно напоминающую известную психологическую модель блж. Августина.

Независимо от того, знал или нет Палама о психологической модели блж. Августина, ясно, что общий

контекст паламитской мысли о Троице сильно отличается от латинского западного контекста. Для Паламы психологическая модель могла иметь лишь случайное значение, кроме того, в тех самых местах, где она встречается, она переплетается с очень частой у отцов аналогией слова-дыхания. Ясно, что для Паламы подобные образы и уподобления играли не более чем вспомогательную роль при описании взаимопроникновения (περιχώρησις) Божественных Лиц. Также очевидно, что они основываются на учении об образе Божием в человеке, предусмотрительно ограничивая возможность говорить о Боге по аналогии с человеком. Но, кроме того, психологическая модель, которую использует Палама для описания отношения ипостасей внутри Троицы, показывает, что было бы ошибкой приписывать Каппадокийцам или сторонникам Паламы признание абсолютного разрыва между «богословием» и «домостроительством», поскольку для них порядок отношений и *взаимопроникновение* Божественных Лиц явлены в энергиях[1108]. Между «богословием» и «домостроительством» нет «разрыва», но, несомненно, есть реальное различие, без которого Сущность Божия стала бы имманентной творению. Здесь кто-то, возможно, увидит реальное и крайнее различие между паламизмом и латинской традицией, достигшей кульминации в томизме[1109].

Что же касается психологической модели, которую использует Палама, она основывается на понятии *ипостаси*, которое мы раскрыли выше: Божественная Личность проявляет себя в самораскрытии, самооткровении, в любви к Другому. Вот что такое «энергии» по отношению к творению. Но это также и то, что они вечно содержатся в вечном «Совете Троицы», отражение которой на мгновение является нам, когда мы созерцаем образ Божий в собственном бытии[1110]. Если бы Палама и в самом деле заимствовал психологическую модель из творений Августина, которые вполне могли быть ему доступны, это всего лишь показало бы его христианскую заботу о наведении мостов, его желание не ограничиваться в критике латинского *Filioque* только лишь отрицанием, но также обратиться к общему религиозному опыту, который, несмотря на все различия, по-прежнему объединяет святых Востока и Запада.

Заключение

Обсуждение проблем, стоящих перед тринитарным богословием на протяжении столетий, неизбежно включает технические детали, разобраться в которых по силам лишь специалистам. Но задача богословия сегодня состоит в том, чтобы на благо всей Церкви и мира, столь нуждающегося во внятном и подлинном христианском свидетельстве, выразить *истинное учение о Боге*.

Главная трудность, с которой мы сталкиваемся, в особенности в Америке, при решении этой задачи, это преобладание — во всех сферах религиозной жизни — своего рода смутного деизма, в рамках которого любые рассуждения о Троице почти автоматически относятся к области чистого умозрения. Бог, если Он существует, — это Единый Отец Небесный. Он не есть Троица Лиц, трансцендентная по своей сущности, но являющая себя как Любовь, как модель отношений между людьми, как прототип не только отдельного человека, но также мужчины и женщины в их личных и социальных взаимоотношениях, как источник обожения, как модель Церкви. Всем этим Он может быть только как Троица.

Я глубоко убежден, что, начиная с Нового Завета, на протяжении всей святоотеческой традиции (особенно хорошо представленной в богослужении Церкви) и вплоть до Паламы и его последователей, мы имеем дело с *последовательным* опытным знанием Троицы.

Наша задача сегодня состоит не просто в том, чтобы повторять святоотеческие формулы, но в том чтобы, отвечая на проблемы нашего времени, так же *последовательно* в русле православной традиции развивать христианский тринитаризм. Загадку человеческой личности не разрешить, не имея в виду ее божественного образца. Идеал соборности не реализовать, не вспомнив о том, что Церковь есть «общность обожения» (κοινωνία θεώσεως). Конечно, в своих работах отцы не исчерпали всех возможностей и смыслов богословия. Но чем дальше мы проникнем в глубину их опыта Троицецентричного Бога, тем больше смыслов откроется нам на пути к решению наших собственных проблем.

Восток и Запад часто избирали различные решения как в богословских вопросах, так и на практике. И для меня совершенно очевидно, что некоторые из этих различий уходят корнями в различия учения о Троице. И тем не менее мы, православные и римо-католики, равно отождествляем себя с ранней святоотеческой традицией, и я верю, что это немало поможет нам найти способ исповедать нашу общую ответственность за христианскую веру в Троицу в современном секулярном мире.

The Holy Trinity in Palamite Theology

Впервые опубликовано в: Trinitarian Theology East and West: St Thomas Aquinas — St Gregory Palamas: (Patriarch Athenagoras Memorial Lectures) / ed. M. A. Fahey, J. Meyendorff. Brookline, Ma: Holy Cross Orthodox Press, 1977. P. 25–43.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. Н. В. Эппле.

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ ПАЛАМА, ЕГО МЕСТО В ПРЕДАНИИ ЦЕРКВИ И СОВРЕМЕННОМ БОГОСЛОВИИ

За последние десятилетия в самых широких кругах многих стран мира чрезвычайно возрос интерес к религиозному, общественному и общекультурному движению XIV столетия в Византии и других странах Восточной Европы. Особенно важно то, что этот интерес пробудился не только среди богословов и философов, но и среди историков, искусствоведов и исследователей византийской и древнеславянской литературы.

В богословском и философском отношении представители византийского мистического богословия, продолжая духовную традицию восточно-православного монашества, возродили именно в XIV в. представление об *опытном* познании Бога и связанное с этим целостное учение о человеке и человеческой судьбе. Этот подход привлекает многих наших современников, разочарованных разьединенностью в современной культуре разума и чувства, материи и духа, красоты и добра.

С другой стороны, историки славянских стран и Древней Руси за последние годы приложили много усилий к уяснению смысла культурного наследия, завещанного умирающей под ударами турок Византией южнославянским странам, а через них — молодому великому княжеству Владимирскому. Преобразование этого княжества и сильное государство, централизованное Москвой и сумевшее начать процесс освобождения от татарского ига, было бы немыслимо без культурных и идеологических влияний, пришедших из Византии. Примером этого может служить участие прп. Сергия Радонежского и митрополита Киевского Киприана — учеников византийских исихастов — в событиях, приведших к Куликовской победе. Наконец, историк литературы и искусства не может не видеть соотношения между т. н. «палеологовским ренессансом» в Византии и искусством Феофана Грека и прп. Андрея Рублева на Руси. О связи этих взлетов творчества в области живописи с духовным возрождением монашеского исихазма современные историки много спорят, но никто не отрицает необходимости совместного изучения и памятников искусства, и литературных произведений этого времени для понимания истинного смысла тех и других.

По сравнению со светским историком или искусствоведом православный богослов находится в привилегированном положении при изучении основных памятников духовной культуры этого времени: его главные интересы совпадают с интересами самих творцов средневековой культуры, которая была культурой церковной. Он придерживается той же иерархии ценностей и тех же духовных установок. Ему не надо доказывать, что иконописец, автор богословского трактата и агиограф имеют одну цель (хотя осуществляют ее по-разному) : выразить истину явления Бога во Христе, в прославленном и спасенном «новом человеке». Таким образом, именно в свете православного богословия замечательные достижения современных литературоведов, искусствоведов и историков обретают тот смысл, который хотел передать средневековый иконописец или автор.

Между тем в русском православном богословии византийский период долго не пользовался заслуженным вниманием. Отец Георгий Флоровский давно уже писал о «западном пленении» православного богословия нового периода, т. е. периода турецкого ига в Греции и на Балканах, и торжестве западного «школьничества» в послепетровской России. Академическая церковная наука XIX в., в значительной мере открывшая вновь доступ к святоотеческой литературе ранней церкви и эпохи Вселенских соборов, не успела по-должному использовать поздневизантийских богословских достижений. На это указывают и некоторые современные — преимущественно католические — критики «неопаламистов», т. е. той группы православных богословов, которая в последние десятилетия возродила интерес к Паламе и его учению. Эти критики иногда с удовлетворением утверждают, будто бы

Православная Церковь надолго «забыла» Паламу, потому что не произошло настоящей «рецепции» его взглядов. Такой подход к вопросу о месте богословия свт. Григория Паламы в православном Предании, конечно, неприемлем ни принципиально, ни исторически. Православная Церковь никогда не переставала торжественно праздновать память свт. Григория во вторую неделю Великого поста и прославлять его как выдающегося учителя Церкви в Синодике Православия, т. е. особой службе первой недели поста (см. греческую Триодь Постную; в славянских Триодях русского издания эта служба больше не печатается по практическим соображениям, но отнюдь не из-за желания ограничить почитание Паламы). Да и о богословии Паламы не все забыли: оно только было обойдено вниманием в «школьном» «Догматическом богословии» митрополита Макария (Булгакова)[\[1111\]](#), но живое вдохновение, восходящее к святоотеческому преданию через старца Паисия Величковского, никогда не теряло своей связи с исихастской и паламитской традицией. Конечно, без Паламы не могло обойтись и русское духовное возрождение начала XX столетия.

Только незначительная часть богословских произведений свт. Григория Паламы имелась в русском переводе до последнего времени[\[1112\]](#). Нет полного перевода и главного и основоположного труда свт. Григория — его «Триад», т. е. девяти трактатов в защиту исихастов, направленных против Варлаама Калабрийца[\[1113\]](#).

1. Биографические сведения: свт. Григорий Палама и Варлаам Калабриец

Личность свт. Григория Паламы стоит в центре религиозной жизни византийского общества XIV столетия^[1114].

Родившись в 1296 г. в большой и знатной семье, Григорий Палама (Παλαμάς) получил в Константинополе обычное для молодых людей его круга образование, основанное на чтении Аристотеля и греческих классиков. Достигнув двадцатилетнего возраста, он принял монашество на Афоне, вступив в братство Великой Лавры прп. Афанасия, где и провел большую часть двух последующих десятилетий. Его привлекала исихастская форма монашества, т. е. уединение в подвиге Иисусовой молитвы: для этого он удалялся из общежительной Лавры то в афонский скит Глоссия, то в Фессалоники, то в Веррию (где в 1326 г. в «каноническом» возрасте тридцати лет он был рукоположен в иеромонаха) и, наконец, обосновался на многие годы в скиту св. Саввы на Афонской Горе близ Лавры прп. Афанасия. В Лавру он спускался из скита для участия в воскресных богослужениях. Около 1335–1336 гг. Григорий кратковременно занимал должность игумена Эсфигменского монастыря, затем снова вернулся в скит св. Саввы.

Именно тут до Григория дошли писания новоприбывшего в Константинополь философа, калабрийского монаха Варлаама. Интеллектуальный и духовный облик Варлаама нелегко описать^[1115]. По рождению он, вероятно, принадлежал к среде южноиталийских греков–униатов, но сам свт. Григорий Палама в своем первом письме к Акиндину признает, что Варлаам «покинул родину из любви к истинному благочестию»^[1116], т. е. приехал на Восток, чтобы присоединиться к православию. В Константинополе он сделал блестящую карьеру в качестве ученого и философа, пользуясь покровительством двора и великого домостика Иоанна Кантакузина. Но с Запада Варлаам привез не столько философские или вероисповедные убеждения, сколько общий подход к вопросу о религиозном «знании». Подход этот основывался, с одной стороны, на аристотелевском понятии о *чувственном* опыте как единственном источнике точного знания, с другой — на неоплатоническом понятии «озарения», отличающемся от христианского, святоотеческого созерцания своим субъективным и индивидуалистическим подходом к мистическому знанию. Практическая мысль Варлаама была близка к современному ему западному номинализму Вильгельма Оккама: *реального* богопознания нет; есть только либо рациональные выводы из чувственного опыта, либо недоказуемые и несообщимые мистические «озарения».

Успех Варлаама при дворе привел к его назначению в качестве греческого представителя на переговорах о соединении церквей. После удаления с престола императора Андроника II Старшего (1326) переговоры с латинянами возобновлялись постоянно. В 1333–1334 гг. Варлаам вел собеседования с папскими легатами в Константинополе, а в 1339 г. сам отправился в Авиньон, где был принят папой Бенедиктом XII. В период переговоров Варлаам составил несколько трактатов против латинского учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына (*Filioque*): в этих трактатах, а также в проектах соединения Церквей, представленных им папе в 1339 г., Варлаам проводил точку зрения, согласно которой ни одна сторона — ни греки, ни латиняне — не могут «доказать» правильности своего учения по той простой причине, что Бог всецело непознаваем и что рассуждения о Нем не могут покоиться на чувственном опыте. Что же касается «мистических озарений», то они у латинских и греческих отцов различны. Следовательно, соединение Церквей может быть достигнуто, даже если обе стороны останутся при своих мнениях: Бога все равно ни те, ни другие, по существу, *не знают*.

Этот подход Варлаама оказался приемлемым для некоторых византийских гуманистов, которые, так же как и Варлаам, предпочитали ограничиваться в области богословия доводами, заимствованными из

греческой философии, и оставались, по существу, чужды подлинной святоотеческой традиции византийского богословия. Само собою разумеется, доводы Варлаама были также удобны политикам, которые интересовались соединением церквей только в той мере, в какой оно могло способствовать крестовому походу Запада против турок.

К несчастью для Варлаама, папа Бенедикт XII резко отверг его доводы: с точки зрения Католической церкви никакой релятивизм в догматах, определенных Римским престолом, не был допустим; от греков требовалось признание и *Filioque*, и всего латинского богословия как единственно истинного. Но разочарование калабрийский монах пережил не только в связи с позицией папы: с Варлаамом начал переписку, а затем и прямой спор свт. Григорий Палама, за которым последовало большинство монашества и других богословских сил Византийской церкви.

К точке зрения Паламы на основной вопрос полемики — о знании Бога — мы еще вернемся. Для Паламы знание Бога «во Христе» не есть ни «чувственный опыт» (хотя чувства, «материя» участвуют в восприятии Божественной жизни), ни субъективное «озарение», а целостное восприятие, не определяемое категориями, установленными греческими философами, которые христианской веры не знали и не могли знать.

Полемика Паламы с Варлаамом нашла свое выражение в переписке, а затем в «Триадах в защиту исихастов». Заглавие это объясняется тем, что Варлаам, получив текст недоуменных писем Паламы, адресованных общему знакомому Григорию Акиндину, заинтересовался движением исихазма и монашеской практикой Иисусовой молитвы, сопряженной с дисциплиной дыхания. Поверхностно образованный и мало осведомленный в святоотеческой духовной традиции, Варлаам с трудом переносил критику своих взглядов, особенно когда она исходила из среды, с его точки зрения, «темных», непросвещенных монахов. Он сразу же осудил не только взгляды Паламы на богопознание, но и сам исихазм.

Переписка Паламы с Варлаамом относится к 1337–1338 гг. Встреча их состоялась тогда же в Фессалониках, где калабрийский философ познакомился с исихастами Игнатием, Давидом Дисипатом и Иосифом Калофетом. В письме к Игнатию он жалуется главным образом на слишком материальное понимание богообщения у исихастов, будто бы верящих в то, что «ум заключен в части тела»^[1117]. В том же письме он карикатурно изображает монашеское «умное делание», приравнивая его к практике евхитов, или мессалиан^[1118], известных также на Балканах под славянским названием богомилов. Богомильство, или мессалианство, было, по существу, антицерковной религиозной сектой, восходящей по своим верованиям к манихейскому дуализму, а также раннемонашескому «харизматическому» истолкованию христианства. Мессалиане считали, что индивидуальная молитва — в частности, постоянно повторяемая молитва Господня — может и должна заменить собою все церковные таинства, в том числе таинства Крещения и Евхаристии^[1119]. Возможно, в народных «низах» между некоторыми исихастскими кругами и богомилами существовали иногда соприкосновения, но отождествить оба движения — строго православный исихазм и сектантское мессалианство, как это сделал Варлаам, — можно было только при желании скомпрометировать монахов в глазах властей и общественного мнения. Тот же смысл имеет и кличка «пуподушники» (ὀμφαλόψυχοι), которой Варлаам заклеил исихастов^[1120], поскольку они, следуя заветам некоторых афонских старцев, творили молитву Иисусову, преклоняя голову, сосредоточивая взор на груди — для обретения внимания в молитве — и связывая постоянно повторяемые слова ее с ритмом дыхания^[1121].

Таким образом, спор Варлаама с Паламой и монахами-исихастами касался не только вопроса общего и философского — «возможно ли познать Бога?» — но и весьма конкретных проблем: что такое человек? Является ли его тело только тюрьмой души, или и оно может способствовать богообщению и само

приобщиться преобразующей и благодатной силе Божественного света? Или человек должен стремиться к развоплощению и пренебрегать телом? — А если так, то допустимы ли психосоматические приемы, способствующие молитве? Каков смысл всех вековых литургических преданий Церкви, жестов, поклонов и других действий, выражающих предстояние человека Богу? И наконец, если богообщение относится только к «уму» или «душе», то не является ли христианство бегством из истории, отказом от творчества в области искусства, от ответственности за жизнь человеческого общества?

Варлаам нападал на исихастов и устно и письменно. В начале 1338 г., отправившись в Константинополь, он даже послал жалобу на монахов в патриарший Синод, но жалоба не была принята^[1122]. Между тем в Фессалониках, куда Варлаам вернулся, монахи во главе с будущим патриархом Константинопольским Исидором упростили Паламу выступить с письменной защитой исихастов от нападков Варлаама^[1123]. Так увидела свет первая «Триада». В это же время Палама и Варлаам неоднократно встречались и публично спорили^[1124]. Варлаам согласился несколько смягчить свои писания против исихастов и в этой, новой редакции опубликовал их.

Интересно, что спор с монахами отнюдь не помешал карьере Варлаама при константинопольском дворе. Весной 1339 г. его проект соединения церквей получает принципиальное одобрение, и он отправляется в Авиньон, к папе, в качестве личного посла императора Андроника III Младшего^[1125].

В отсутствие Варлаама Палама создает вторую «Триаду»^[1126], уже на основании только что опубликованных писаний калабрийского философа. Кроме того, вернувшись на Афон, он представляет на подпись всех видных афонских монахов своеобразный манифест исихазма — Святогорский томос (Τόμος ἁγιορειτικός), т. е. определение веры афонского монашества по вопросам, затронутым в споре^[1127].

Варлаам и Палама имели еще одну, последнюю встречу по возвращении Варлаама из его неудачной западной миссии^[1128]. Но и эта встреча оказалась безуспешной. Почти сразу после нее калабрийский философ выступил с новым публичным обличением монахов, озаглавив его «Против мессалиан» («Κατὰ μασσαλιάνων») и отождествляя исихастов с осужденным церковью еще в XI в. еретиком Феодором Влахернитом^[1129]. Отвечая ему, свт. Григорий издал в начале 1341 г. третью «Триаду» в защиту своих братьев-монахов.

Между тем, видимо, надеясь на свои связи в столице, Варлаам добивается формального синодального обсуждения вопросов, затронутых в его полемике с Паламой. Патриарх Иоанн Калека вызвал Паламу и других монахов в Константинополь, где 10 июня 1341 г. состоялось публичное соборное разбирательство дела в храме Святой Софии. Присутствовал сам император Андроник III Палеолог, члены патриаршего Синода и многие церковные и государственные сановники. Собор признал обвинения Варлаама несостоятельными и даже привел Варлаама к публичному покаянию. Конечно, покаяние это вряд ли было искренним, поскольку в тот же день Варлаам бежал из Византии в Италию, где продолжил свою карьеру гуманиста, в частности как преподаватель греческого языка у поэта Петрарки. Со временем он получил и сан епископа в Католической церкви.

О дальнейшем развитии богословского спора в Византии мы не имеем возможности говорить подробно. Внезапная смерть императора Андроника III, через четыре дня после собора, привела к внутренней политической борьбе, а затем и к гражданской войне между правительством вдовы Андроника Анны Савойской и ее малолетнего сына Иоанна V, с одной стороны, и великим доместиком, а затем императором, Иоанном Кантакузином, с другой.

Кантакузин провел в августе 1341 г. второе заседание собора, которое утвердило текст определения (синодального томоса), осуждающего Варлаама^[1130]. Во время гражданской войны (1341-1347) патриарх Иоанн Калека оказался одним из руководителей правительства императрицы Анны, стремящегося удалить Кантакузина от власти. Поскольку Палама примыкал к части византийского общества, симпатизирующей

Кантакузину^[1131], патриарх оказал поддержку его критикам, в первую очередь — Григорию Акиндину. С 1342 по 1346 г. Палама находился в заключении. Но еще до победы Кантакузина, в 1347 г., императрица Анна приказала его освободить и начала дело о низложении патриарха Иоанна.

После окончания гражданской войны сам Григорий Палама был возведен в сан архиепископа Фессалоникийского, а его афонские ученики один за другим занимали патриарший престол. Патриархи-исихасты этого периода — Исидор, Каллист и особенно Филофей — сыграли огромную роль в культурном и религиозном развитии не только Византии, но и всей Восточной Европы.

В течение войны, а также в последующие годы Палама вел активную полемику с Акиндином, а затем с его последователем, философом и историком Никифором Григорой. В отличие от Варлаама, Акиндин и Григора воздерживались от критики исихазма как такового и ограничивались неприятием паламитского учения о Божественных нетварных энергиях. Этому вопросу, затронутому уже в «Триадах», посвящены почти все произведения Паламы этого периода. Соборы, созванные в Константинополе в 1347 и 1351 гг., утвердили учение Паламы как общецерковное и включили анафематизмы против Варлаама и Акиндина в Синодик недели Православия^[1132].

В сане архиепископа Фессалоникийского свт. Григорий Палама проявил себя как выдающийся, глубокий и общедоступный проповедник. Сборник его «Бесед» свидетельствует об общецерковной широте взглядов и интересов, неожиданной у афонского монаха. В лице Паламы Византийская церковь породила не только духовного вождя в узко монашеском смысле, но также проповедника духовного возрождения всего общества: понятно, почему ученики Паламы сыграли такую большую историческую роль и вне ограниченных пределов упадочной Византийской империи.

Продолжающаяся борьба между императором Иоанном Кантакузином и семьей Палеологов, а также внутреннее нестроение в Фессалониках не позволили свт. Григорию занять свою архиерейскую кафедру до 1350 г. На ней он пробыл всего девять лет с перерывом в 1354 г., когда он попал в плен к туркам. Находясь в неволе, Григорий по приглашению турецкого эмира участвовал в прении с хионами, иудействующей группой бывших христиан (может быть, караимов), пользовавшейся покровительством турок в оккупированной ими Малой Азии^[1133].

Святитель Григорий скончался 14 ноября 1359 г. В 1368 г. константинопольский Синод под председательством патриарха Филофея причислил его к лику святых^[1134]. Сам Филофей участвовал в составлении службы свт. Григорию, вошедшей в Постную Триодь как служба второй недели Великого поста^[1135].

2. «О священно–безмолвствующих»

Под таким необычным, архаизированным заголовком один — самый краткий — трактат из «Триад» свт. Григория Паламы был напечатан в «Добротолюбии» в русском переводе свт. Феофана Затворника[\[1136\]](#). Перевод сделан с греческого текста, не вполне исправного, изданного в «Филокалии» прп. Никодима Агиорита[\[1137\]](#).

Полный текст «Триад», основанный на главных доступных рукописях, был издан нами в 1959 г. с переводом на французский язык[\[1138\]](#).

Поскольку поводом для написания «Триад» послужила деятельность Варлаама в Фессалониках и Константинополе, их план и содержание всецело определяются развитием спора калабрийского философа с Паламой между 1338 и 1341 гг. Как было показано выше, первая «Триада» составлена в начале спора. В ней не упоминается имени Варлаама: Палама опровергает взгляды своего противника на основании отрывков из его произведений, получивших лишь частное распространение, и устных сведений о его деятельности. Этим объясняется литературная форма первой «Триады»: она состоит из трех вопросов–ответов, причем вопросы обращены к Паламе от лица братьев–монахов, ищущих поддержки против обвинений еще не названных лиц. Составляя эту «Триаду», Григорий ведет с Варлаамом переписку в надежде его переубедить. Ссылки, имеющиеся в «Триадах», дают основание думать, что сама триадическая форма восходит к книгам Варлаама — он составил три книги против монахов под следующими заголовками:

1. «О человеческом совершенстве и приобретении мудрости».
2. «О молитве».
3. «О знании»[\[1139\]](#).

После устных увещаний и прочтения первой «Триады» Паламы Варлаам, как уже говорилось, смягчил текст своих книг, но, разумеется, не удовлетворил этим ни Григория, ни других исихастов. Вторая «Триада» направлена именно против этого смягченного — но уже открыто распространяемого — текста Варлаама[\[1140\]](#). Она создана по тому же, что и первая, плану, определяемому книгами Варлаама. Получается следующий параллелизм между темами двух первых «Триад»:

1. Необходимо ли изучение греческой философии для достижения истинного знания Бога?	1. В чем состоит спасительное знание.
2. О «низведении ума в сердце» и о допустимости психосоматических приемов в молитве.	2. О молитве.
3. О Божественном свете как знаке совершенства во Христе.	3. О Божественном свете и его «нетварности».

Тематика «Триад» и обстоятельства их составления привели к неизбежным повторениям и параллелизму мыслей и ссылок. Но сравнение стадий развития мысли Паламы позволяет определить контекст его главных богословских прозрений. В ходе спора как Варлаам, так и Палама пытались найти общий язык: Варлаам считал себя специалистом в области «апофатического богословия» и постоянно ссыался на творения Дионисия Ареопагита, который был признанным авторитетом для всех византийских богословов. Калабриец не отрицал идеала мистического совершенства и молитвенного подвига, но настаивал — не без основания — на влиянии неоплатонизма и вообще греческой философии на взгляды Псевдо-Дионисия. Со своей стороны, Палама не спорил с тем, что в греческой философии можно найти мысли, которыми пользовались отцы Церкви[\[1141\]](#), но суть его полемики с Варлаамом заключалась в

противоположении христианского знания «эллинской мудрости», в утверждении действия благодати *на всего человека* (включая его тело), а не только на его «ум», в защите святоотеческого учения об «обожении» человека, происходящем не путем естественного усовершенствования ума, а жизнью «во Христе» и «во Святом Духе», т. е. приобщением человека к обоженному, воскресшему, прославленному *человечеству Христа*. В этом и состоит важность понятия «нетварности» в отношении к тому Свету, который исходил из преображенного Тела Спасителя на Фаворской горе и который также является тем, кто приобщается этому Телу в жизни Церкви, особенно в таинстве Евхаристии. Опыт монахов–исихастов, по мысли свт. Григория, не есть только опыт отдельных мистиков, а опыт, в принципе доступный всем христианам: опыт знания *самого Бога* (а не только Его тварных проявлений), усыновление во Христе Самому Богу Отцу и причастие Самому Святому Духу. Таким образом, защита монашеского духовного опыта в писаниях свт. Григория Паламы была также защитой самого христианского благовестия, самого православного понимания богообщения.

Это, уже вполне догматическое и богословское, измерение спора по–настоящему выявилось в тексте Святогорского томоса 1340 г., а также в произведении Варлаама «Против мессалиан», открыто обвинявшем Паламу и его сторонников в ереси мессалианства. Варлаам определяет мессалианство как учение, согласно которому человек через постоянную молитву может *телесным взором* созерцать саму *сущность Бога*. Не важно, действительно ли такое учение существовало у средневековых мессалиан–богомилов, или обвинение в мессалианстве было лишь нарекательной кличкой со стороны Варлаама. Во всяком случае, именно это обвинение требовало от Паламы дальнейшего развития учения об «обожении», то есть о природе «новой жизни», данной человеку «во Христе» и преображающей всего человека, а не только его душу. Необходимо было также установить различие между сущностью и действиями («энергиями») Бога, которое допускало бы для человека возможность реально видеть Самого Бога («нетварный Свет») и соблюдало бы Его абсолютную трансцендентность и неприступность Его сущности («усии»).

Третья «Триада» Паламы посвящена именно этим пунктам его системы. Все дальнейшие писания свт. Григория, направленные против Акиндина и Никифора Григоры, лишь уточняют смысл учения об обожении и о различии между сущностью и энергиями Бога. Основные позиции Паламы по этим вопросам уже ясно выражены в третьей «Триаде».

3. Сущность и энергия Бога

В православном святоотеческом богословии, основанном и на откровении Нового Завета, и на опыте святых, истинное богообщение предполагает два главных утверждения: 1) Бог в Самом Себе *непознаваем* и *недоступен*; 2) человек призван *соединиться* с Богом. Если рассматривать эти два утверждения в качестве логических постулатов, они друг друга исключают: между ними — абсолютная антиномия. Но можно ли свести христианский опыт богообщения к логическим постулатам?

Непознаваемость Бога есть основание так называемого апофатического, или отрицательного, богословия, которое нашло свое выражение у Плотина и других неоплатоников и было также воспринято святоотеческой мыслью. В полемике с Евномием — еретиком—арианином, считавшим, что человек может познать сущность Бога, — каппадокийские отцы (особенно свв. Василий Великий и Григорий Нисский) подчеркивали, что ни одно понятие, доступное человеческому уму, не может выразить сущности Божией. О Боге человеческий ум может рассуждать только путем исключения или отрицания: Бог *не* есть ничто из того, что познается человеческим рассудком. Отождествление Его с чем бы то ни было есть уже идолопоклонство, почитание твари «паче Создавшего». Мысль каппадокийских отцов нашла новое и блестящее выражение в творениях Псевдо-Дионисия Ареопагита, особенно в его произведениях «Об именах Божиих» и «О мистическом богословии». Как хорошо показал В. Н. Лосский, Псевдо-Дионисий, несмотря на почти буквальные совпадения, имеющиеся в части его трудов, с писаниями неоплатоника Прокла и самого Плотина, понимает трансцендентность Бога иначе, чем неоплатоники: «отрицательный» метод неоплатоников приводит только к понятию Божественной простоты («Единое» Плотина), тогда как для Дионисия Бог *абсолютно* трансцендентен:

Как пишет Владимир Лосский:

В споре между Варлаамом и Паламой писания Псевдо-Дионисия играют существенную роль. Интересно, что Варлаам истолковывает Ареопагита именно в платоновском смысле: признать «непознаваемость» Бога — это значит принять высшую форму «мудрости», которой достигли не только христианские отцы Церкви, но и языческие философы. Для Варлаама апофатическое богословие не выходит за пределы диалектических приемов: оно есть только удобный способ освободиться от «доказательств» и от догматической уверенности в истинности богословских положений, оказывающихся невыгодными в обстоятельствах момента. Его схемы соединения церквей покоятся именно на таком сведении догматов на уровень диалектических гипотез [\[1144\]](#). О возможной связи мыслей Варлаама с идеями современных ему западных «номиналистов», последователей Вильгельма Оккама, мы уже упоминали...

Иначе понимает Дионисия свт. Григорий Палама: он утверждает, что Бог в Своей природе непознаваем не только для людей, но и для ангелов [\[1145\]](#). Поэтому «видение Бога» предполагает не только «очищение ума», но и выход из самого тварного бытия. Способность человека «выйти из себя» — так как ведь и сам человек тварен! — есть знак особого антропологического теоцентризма, который в Писании назван «образом Божиим» в человеке. Человек имеет цель, назначение — выше тварного мира: его природа несводима просто к категориям тварного бытия; он подобен Творцу, он сам может «творить» и господствовать над тварным миром. Но господство это возможно именно в силу «родства» человека с Единым Творцом, а поэтому «соединение с Богом» и есть назначение его существования.

Соединение с Непознаваемым, выход из себя не есть для Паламы интеллектуально-философский прием: его Бог — не «Бог философов», а, по словам Паскаля, «Бог Авраама, Исаака и Иакова», т. е. Бог, открывающийся человеку как Личность и любящий его. От человека Он ждет ответной любви. Хорошо

выразил эти отношения Бога и человека прп. Симеон Новый Богослов, которого Палама считает одним из великих учителей исихастского движения[1146]:

Созерцать, любить Нетварность,
Отрешиться совершенно
От всего, что возникает
И тотчас же исчезает,
И умом соединиться
С Безначальным, Бесконечным,
И Нетварным, и Незримым.
Вот любви и суть и сила[1147].

В опыте соединения с Богом «отрицательное» богословие утверждает совершенную исключительность, единственность и не сравнимость той формы восприятия, которую обретает человек во Христе. Но само это восприятие — не опыт «отрицания», а положительная и личная встреча с Богом[1148]. «Отрицательное» богословие только показывает, что восприятие Божественной жизни не сводимо ни к рассудочному знанию, ни к чувственному видению, ни к эмоции, потому что Предмет восприятия не подлежит ни рассудку, ни области чувств. Но тем не менее в восприятии Божественной реальности весь человек — дух, душа, рассудок и тело — активно участвует. Духовное зрение, обретаемое человеком «во Христе», не есть просто «шестое чувство», но всеобъемлющее преображение человека, при котором все его духовные и телесные силы открываются общению с Богом.

Именно это учение о богообщении является главным основанием критики варлаамизма на всем протяжении «Триад».

В «Триадах» I, 1 и II, 1 мысль Паламы направлена на опровержение идеи о том, что «приобретение светской мудрости» есть условие богообщения, как будто «новая жизнь во Христе» может быть поставлена в зависимость от достижений интеллекта. В «Триадах» I, 2 и II, 2 утверждается возможность и желательность преображения не только души, но и тела и опровергается интеллектуальный «платонизирующий» спиритуализм Варлаама, во имя которого он отвергал психосоматические приемы монахов-исихастов при молитве. «Триады» I, 3 и II, 3 посвящены учению об обожении человека.

Многие исследователи паламитского богословия — особенно западные — подходят к унаследованному от древних отцов учению об обожении человека и к неизбежно вытекающему из него различению между Божественной сущностью (οὐσία) и нетварными Божественными «действиями», или энергиями (ἐνέργεια), как к философским понятиям, подлежащим тому же истолкованию, что и сходные понятия в философии неоплатонизма. Такой подход к мысли Паламы приводит к утверждению превосходства западных схоластических систем Средневековья над паламизмом[1149].

В третьей «Триаде» учение о сущности и энергиях уже вполне ясно определено, хотя оно получит и дальнейшее развитие в более поздних писаниях Паламы, направленных против Акиндина и Никифора Григоры.

Абсолютная трансцендентность Бога как Творца, как Единого Сущего, выражаемая в утверждении, что Его сущность непознаваема даже для ангелов, а тем более — для человеческого ума, не может, по мысли Паламы, служить препятствием для Божественной *любви*, явленной в акте творения, а затем — в величайшей тайне Боговоплощения. Не изменяясь в «сущности», Бог полагает *вне Себя* иное бытие, тварный мир, а затем, для спасения этого мира, Сам воспринимает человеческую природу, т. е. *лично*, или «ипостасно», становится тем, чем раньше не был, — человеком, оставаясь при этом непознаваемым и трансцендентным Богом. Благая весть христианства как раз и состоит в том, что Бог не остался в области трансцендентной, не ограничил Себя небом, а сошел на землю в образе Человека, сделался доступным

людям, которые изначально, с момента их сотворения, были предметом Его любви.

Григорий Палама очень ясно пишет о том, что Бог ветхозаветного и новозаветного откровения не есть философское понятие, хотя бы и самое высокое, являющееся объектом рассудочной мысли и доказательства. Он не есть «совершенство», «полнота», «недвижимая простота» и т. д., а действующий, живой Бог[1150]. Он — не сущность, а Сущий[1151]. В этом смысле богословие Паламы возможно рассматривать как экзистенциальное: опыт Божественной жизни, видения Бога, возможность богообщения, т. е. ответной любви, при которой человек тоже «выходит из себя», превосходя ограниченность своей природы, чтобы найти единство с Богом, являются фактами, предшествующими системе понятий, благодаря которым религиозный опыт может получить словесное выражение.

С одной стороны, Палама со всей определенностью утверждает, что между Богом и тварью существует реальное общение, что Божественные свойства действительно сообщаются твари; с другой стороны, он хорошо понимает, что отождествление Бога с тварью означало бы пантеистическое их смешение и исчезновение твари как таковой в бездне Божественного бытия. Именно поэтому ему необходима мысль не только о присутствии Бога в твари, но и о Его существенной трансцендентности[1152]. В этом и состоит различие между усией и энергиями. Оно реально, а не фигуративно, поскольку Божественная трансцендентность и Божественное присутствие в тварном мире одинаково реальны, но различие это не предполагает, что энергии сводимы к неоплатоническим эманациям, которые представляют собою несколько «низшее» или «растворенное» состояние Божественного бытия. «Каждая энергия есть сам Бог», — пишет Палама[1153].

Но если учение об энергиях необходимо для уяснения отношений между Богом и тварным миром вообще, то свою окончательную завершенность оно получает в связи с учением об *обожении человека во Христе*. Многие исследователи, не имевшие возможности обращаться к недоступным для них «Триадам», излагали учение Паламы вне этой связи с его центром — христологией. «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом», — писал свт. Афанасий Великий. И для Паламы обожение также не философское понятие, а возможность, открытая по вере всем людям, того единства между Богом и человечеством, которое раз навсегда осуществилось в богочеловеческой Личности Иисуса, воплощенного Слова. Указания на это христологическое основание учения Паламы встречаются почти на каждой странице «Триад»; именно оно и определило окончательную форму доктрины об энергиях.

Во Христе божество и человечество едины «по ипостаси» (Халкидонское определение 451 г.) и каждое сохраняет свое собственное «действие», «энергию», или «волю» (VI Вселенский собор 680 г.). Если бы соединение их совершилось «по природе», или «по существу», оказались бы правы монофизиты, сливающие божество и человечество в единую природу. С другой стороны, человечество Христа, оставаясь отличным от божества по природе, обожено в силу своего ипостасного единства с Логосом: такое (т. е. ипостасное) обожение, конечно, недоступно людям, но им доступно — путем приобщения к обоженному человечеству Христову — обожение по благодати, или по энергии. Палама именно в этом смысле понимает причащение Телу Христову в таинстве Евхаристии[1154]. В Церкви человек получает единство во Христе с Божественной жизнью, но единство не по существу (ибо тогда человеческие личности приравнялись бы лицам Святой Троицы и Бог стал бы многоипостасным)[1155] и не по ипостаси (ибо ипостасное, т. е. личное, единство Бога и Человека совершилось только в личности Единого Богочеловека Иисуса), а по благодати, или по энергии[1156]. То есть паламитское различие между сущностью Бога и энергиями необходимо уже в силу традиционной православной христологии, утвержденной Вселенскими соборами. Поэтому собор 1351 г. определил учение Паламы как развитие постановлений VI Вселенского собора о двух волях и двух энергиях во Христе[1157].

4. Историческое значение богословского творчества свт. Григория Паламы

Спор Варлаама с Паламой первоначально касался тонких вопросов богопознания, а затем, после вынесенных Варлаамом отрицательных суждений о монашеской практике Иисусовой молитвы, перешел к основам учения о Боге и о судьбе человека. Поэтому победа паламизма, закрепленная постановлениями соборов 1341, 1347 и 1351 гг., была важна не только для сравнительно узкого круга монахов–созерцателей, но и для всего православного мира.

Калабрийский монах привез с Запада не (как иногда полагают) влияние католичества как такового, а основные принципы секуляризации культуры, связанные с итальянским Возрождением.

Его неуспех и победа Паламы были яркими проявлениями факта, имевшего решающее значение не только для Византии, но и для православных славянских стран. Факт этот блестяще установлен Д. С. Лихачевым: на Востоке «Предвозрождение так и не перешло в Возрождение»[\[1158\]](#).

Для правильного понимания исторической роли того религиозного и богословского движения, которое обычно называется «исихазмом», необходимо разрешить некоторые недоразумения, связанные с самим термином «исихазм», который употребляется по крайней мере в *четырёх* различных смыслах. Уже в древней христианской литературе он употребляется для обозначения отшельничества, т. е. формы монашества, отличной от общежительства в больших монастырях: исихаст — это, в собственном смысле, молчальник. В XIII–XIV вв. исихазм, как говорилось выше, тесно связан с психосоматическими методами творения молитвы Иисусовой, т. е. указывает не на отшельничество собственно, а на определенную школу духовной жизни, могущей проявляться и в общежительных монастырях, и в миру. В современной литературе вопроса само богословие свт. Григория Паламы, т. е. учение о нетварных энергиях, определяется как исихазм, хотя Палама видел в этом учении всего лишь святоотеческое богословие об отношении Бога к тварному миру. Наконец, понятие исихазма применяется — в еще более широком смысле — ко всему движению ревнителей православия, которые во второй половине XIV в. распространяли свое влияние на всю Восточную Европу и особенно — на Московскую Русь[\[1159\]](#). Эти четыре несходных словоупотребления необходимо различать хотя бы для того, чтобы верно определять соотношение между исихазмом (будь то в узком или в широком смысле этого понятия) и другими явлениями общественной жизни и культуры[\[1160\]](#).

Так, отшельничество, или безмолвие (т. е. исихазм в точном и первоначальном смысле этого слова), не является необходимым элементом в богословии Паламы, которое разделяли и деятельные церковные иерархи типа патриарха Филофея, и видные политические деятели (например, император Иоанн Кантакузин), и их идеологические последователи в Болгарии, Сербии, на Руси.

В последние годы среди искусствоведов горячо обсуждался вопрос о влиянии исихазма на искусство т. н. «палеологовского ренессанса», на связанное с ним возрождение искусства южных славян, а также на творчество гениев живописи Северной Руси: Феофана Грека и прп. Андрея Рублева. Некоторые авторы расценивают влияние исихазма отрицательно: торжество византийского монашества на соборах 1341 и 1351 гг. прервало «палеологовский ренессанс» и привело к иссушению форм искусства, тогда как гений Феофана и Рублева не имеет преемственной связи с исихазмом[\[1161\]](#). Другие, наоборот, объясняют все оживление живописного искусства в Византии и на Руси именно влиянием исихазма[\[1162\]](#), но одновременно противопоставляют паламитский «догматический» исихазм (который противостоял «гуманизму» и поэтому задержал творческое развитие искусства в Византии) исихазму «истинному»,

представители которого (например, прп. Григорий Синаит или, на Руси, прп. Сергей Радонежский) будто бы не интересовались «догматами», но зато вдохновляли творцов искусства^[1163]. Есть также исследователи, воздерживающиеся от определенного суждения о влиянии исихазма на живопись^[1164].

Более глубокое ознакомление с текстом «Триад», т. е. основного манифеста богословия свт. Григория Паламы, должно помочь исследователям прийти к более точным выводам и о природе исихазма, и о его отношении к искусству. Нам лично представляется, что вряд ли возможно установить идеологическое различие между византийскими богословами, возглавляемыми Паламой, и той плеядой деятелей, благодаря которым византийская православная культура проникала в южнославянские страны, а через них и в Россию. К этой плеяде принадлежали патриарх Константинопольский Филофей, патриарх Тырновский Евфимий и митрополит Киевский и всея Руси Киприан. Последний, как известно, был в близком сотрудничестве с северно-русскими монашескими кругами, о чем свидетельствует сохранившаяся переписка его с «игуменом всея Руси» прп. Сергием^[1165].

Не подлежит сомнению, что творчество Феофана Грека и Андрея Рублева принадлежит тому же движению ревнителей и творцов православной культуры. Византийское «Предвозрождение» было перенесено на русскую почву и тут дало — в области искусства — исключительно богатые плоды. Но эта плодотворность исихазма в России не исключает несколько иных последствий его победы в Византии: здесь Варлаамом и другими византийскими гуманистами проповедовался светский эллинизм, ведший культурное творчество от Предвозрождения к настоящему Ренессансу, т. е. к секуляризации культуры.

Святитель Григорий Палама и его ученики были несомненными противниками этого перехода. Победа паламизма действительно приостановила в Византии развитие искусства в сторону «эллинизма» и секуляризованного Ренессанса^[1166], тогда как на Руси она, наоборот, способствовала расцвету Предвозрождения. Ученики Паламы возродили на Руси интерес к святоотеческой литературе и духовным традициям Вселенского Православия. В лице свт. Киприана они боролись с тенденциями, ведущими к раздроблению Русской Церкви на несколько митрополий, защищали единство митрополии Киевской и всея Руси, включавшей в себя не только Московское княжество, но и Литовскую Русь. Это предполагало союз и мир между Москвой и Литвой, конец шовинистического провинциализма отдельных княжеств и церковное строительство в соответствии не только с местными интересами, но и с высшими принципами церковной истины и католического единства Церкви. Усилия митрополита Киприана отчасти увенчались успехом и способствовали созданию условий, при которых стала возможной Куликовская победа над татарами^[1167].

Мы уже упоминали о том, что движение религиозного и культурного возрождения в Византии и славянских странах, связанное с победой паламизма в Константинополе, было гораздо шире собственно исихастского или вообще монашеского, хотя истинные отшельники (например, прп. Григорий Синаит в Болгарии и прп. Сергей Радонежский на Руси) играли в нем видную роль. К движению примыкали и общественные деятели, и иерархи, и живописцы. Всех их объединяло живое восприятие тех религиозных и богословских истин, которые лучше всего выражены в «Триадах» свт. Григория Паламы: Бог несводим к категориям рассудочного мышления (и тем менее — к каким бы то ни было земным ценностям); Он *выше* всего, что человек может о Нем воспринять. Но при этом Бог любит человека и любит мир и поэтому, по собственной воле, выходит из Своей неприступности и является человеку. Человек также, по самой своей природе, обладает способностью «выхода из себя», т. е. восприятия Того, Кто выше его самого. В этом его богоподобие, в этом его призвание — стать царем твари, потому что выход из себя предполагает не разрыв с обычной жизнью, а наоборот, возвращение в нее с целью ее преображения и спасения от зла и смерти.

Воскресшее и преображенное Человечество Иисуса Христа есть цель и надежда людей. Ему человек приобщается в Церкви. В нем он обретает обожение, т. е. общение с единственно истинной вечной

жизнью. В нем он побеждает смерть и получает новую живительную силу для спасения всего мира.

Именно это откровение о спасенном и Богом возлюбленном человечестве и является предметом многих памятников литературы и церковной поэзии, а также гениальных икон и фресок, созданных в конце XIV в. Они излучали свой радостный свет в храмах и в домах людей. Именно это откровение защищал свт. Григорий Палама, выступая против номиналистического агностицизма, принесенного из Италии Варлаамом Калабрийцем.

Святой Григорий Палама, его место в Предании Церкви и современном богословии

Статья написана по-русски.

Впервые опубликована в: ВРХД. № 127.1978. С. 42–66.

Переизд. в: Мейендорф И., прот. Православие в современном мире: [сб. ст.]. Нью-Йорк: Chalidze Publications, 1981. С. 142–166; фототипическое воспроизведение текста ВРХД;

Мейендорф И., прот. Православие и современный мир: (лекции и статьи). Минск: Лучи Софии, 1995. С. 79–111;

Мейендорф И., прот. Православие в современном мире: [сб. ст. 2-е изд., испр. и доп.] / отв. ред. М. Т. Работяга. М.: Путь, 1997. С. 149–170; Мейендорф И., прот. Православие в современном мире: [сб. ст. 3-е изд.]. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 189–231.

Статья публикуется по тексту ВРХД с необходимыми библиографическими уточнениями.

ИСИХАЗМ: ПРОБЛЕМЫ СЕМАНТИКИ

Нынешний интерес к «исихастской» традиции христианского Востока не нов. Всего лишь тридцать лет тому назад этот интерес был ограничен кругом историков христианского вероучения, которые, стоя на весьма жестких конфессиональных позициях, обсуждали только богословские аспекты споров XIV столетия. В наши дни развитие исследований по восточной духовности, по истории искусства, по сравнительному религиоведению, а также возрастающий среди византинистов интерес к политическим и социальным событиям XIV в. значительно увеличили поле исследования. Более широкий междисциплинарный подход к изучению исихазма сильно обогатил наши знания о восточном христианстве, но при этом и породил некоторую методологическую и терминологическую путаницу. Термин «исихазм» сейчас употребляется в настолько различных и часто неточных значениях, что ученые, работающие над параллельными сюжетами, уже не могут понять друг друга.

Цель этой работы — не открыть какие-то новые факты, а лишь прояснить терминологию. Что же в точности означает «исихазм»?

Вот четыре различных, если не противоречащих друг другу, варианта употребления термина «исихазм»:

1. Исконный смысл, вошедший в употребление уже в IV столетии и означающий образ жизни христианского отшельника, ищущего духовного совершенства в «тиши», — не только вдали от мира, но и от монашески, общин. Так, Евагрий, понимает *исихию* как радость истинного инока^[1168]. Термин «исихаст» был подхвачен отцами—Каппадокийцами^[1169] и стал настолько распространенным, что попал в гражданское законодательство как синоним «анакорета»^[1170]. Исихазм восточных монахов — будь то наследие оригенистской евагриевской традиции или же течение, вдохновляющееся писаниями Псевдо—Макария, — это духовность, основанная на «единословной молитве», или «молитве Иисусовой», воспринимаемой как путь Богу, превосходящий «псалмопение», практикуемое монахами в общежительных монастырях. Очень скоро термин *исихия* начинает ассоциироваться с мистической духовностью «чистой молитвы».

2. Наряду с этим, исходным смыслом, термин «исихазм» часто используется современными историками для обозначения психосоматических практик, совмещаемых с Иисусовой молитвой в XIII и XIV вв.^[1171] Эти практики, как известно, стали одним из поводов к конфликту между Варлаамом Калабрийским и свт. Григорием Паламой^[1172]. Впрочем, следует напомнить, что дискуссия о психосоматических методах молитвы играла лишь периферийную роль в вероучительном и философском споре двух противоборствующих партий: речь шла скорее о проблеме богопознания, о роли греческой философии как средства познания и, наконец, о самой природе христианства. Григорий Палама, встав на защиту монахов в своих «Триадах в защиту священно—безмолвствующих» («Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων»), лишь две главы из девяти посвящает оправданию «психосоматического» метода^[1173]. Он никогда не рассматривает метод как необходимый или обязательный, но отстаивает его оправданность в силу определенных богословских и антропологических причин. Следовательно, не метод как таковой интересует его в первую очередь^[1174]. К тому же следует отметить, что после осуждения Варлаама на соборе в июне 1341 г. антипаламиты полностью прекратили всякие нападки на монашескую духовность и ограничились опровержением богословских формул Паламы. Действительно, Григорий Акиндин — наиболее серьезный богословский противник Паламы — с самого начала встал на защиту исихастов, подвергшихся нападкам Варлаама^[1175]. При этом, по всей видимости, некоторые «исихасты» — по крайней мере, вначале — приняли сторону антипаламизма^[1176]. Поэтому невозможно строго отождествить «исихазм» с приверженцами психосоматического метода молитвы: последние представляли

лишь одну из сторон спора между Паламой и его противниками.

3. Термин «исихазм» часто употребляется также для обозначения *паламитского богословия*, наиболее известным аспектом которого является различение сущности и энергий в Боге и утверждение о нетварности Божественных энергий. И в этом *случае* наши нынешние знания уже не позволяют определять учение о нетварных энергиях как введенное Паламой в XIV в.: оно принадлежит отцам–Каппадокийцам, полемизировавшим с Евномием, и христологии прп. Максима Исповедника, не говоря уже о прп. Иоанне Дамаскине и византийских богословах более позднего периода[1177]. Паламе удалось придать этому учению — различению сущности и энергии — наиболее разработанную структуру, но, разумеется, он не был здесь первооткрывателем.

4. Недавние исторические исследования привлекли внимание к социальным, политическим и культурным течениям в византийском и славянском мире XIV в. Эти течения неизбежно были связаны с богословскими спорами между Паламой и его противниками. Но и здесь термин «исихазм» применяется в настолько широком смысле, что не всегда способствует прояснению проблемы.

Так, почти полвека назад сербский ученый М. М. Васич приписал исихастскому обновлению заслугу возникновения в Византии, а также в Сербии «художественного ренессанса» эпохи Палеологов[1178]. Поскольку этот «ренессанс», несомненно, связан с заметным подъемом духовного искусства у южных славян и на Руси, то и «исихазм» часто преподносится как источник всего этого художественного вдохновения[1179]. Однако некоторые конкретные факты вынуждают других ученых оспаривать такое обобщение. Обычно признают, что «ренессанс» при Палеологах отмечен чертами гуманизма, возвращением интереса к иконографическим мотивам, заимствованным из языческой античности, к исследованиям в классическом стиле, инициаторами которых стали византийские гуманисты. Однако исихасты, начиная с самого Паламы, были яростными противниками гуманизма. Можно заметить также, что начало художественного «возрождения» датируется концом XIII в., а не годами триумфа исихастского движения — серединой XIV столетия. В это время как раз, напротив, заметна некоторая стилистическая сухость, привнесшая в византийское искусство средневековые представления. Однако несомненно, что Русь, испытавшая в XIV в. новое мощное византийское влияние, в котором южнославянские народы были лишь посредниками, пережила подлинное художественное *акме* и что монашеское движение, в котором преобладали исихасты, повлияло на это решающим образом. Напрашивается вывод, что в сфере искусства возрождение монашества, — а оно вовсе не всегда было возрождением именно исихазма в техническом смысле слова, но, что наиболее важно, способствовало триумфу Паламы, — в Византии и на Руси привело к разным последствиям, поскольку здесь и там духовный, экономический и политический климат не был одинаковым[1180].

Отношения между Византией и Русью в XIV в. не так давно послужили предметом крайне многообещающего исследования русского историка Г. М. Прохорова[1181]. Прохоров обрисовывает комплекс социальных и религиозных идей, преобладавших в Восточной Европе во второй половине XIV в., и обнаруживает явление, названное им «политическим исихазмом», наиболее известные представители которого — Иоанн Кантакузин и патриарх Филофей — добивались при помощи единомышленников в Болгарии и на Руси восстановления политического и религиозного единства в рамках византийско–православного мира, простиравшегося от берегов Босфора до Северного Ледовитого океана. В частности, следуя этой политике, они оказали решающую поддержку централизаторским устремлениям Московского княжества. Наднациональное единство, привлекавшее религиозных zelotov, в глазах его поборников было способно помочь выработать общую линию поведения по отношению к Западу и сохранить религиозную идентичность византийского мира перед лицом завоевателей с Востока — турок и монголов. Византийские и русские источники этого времени подтверждают мнение Прохорова о существовании такой амбициозной политической программы. Но если победа Кантакузина и паламитов в

1347 г. знаменуется избранием на патриаршество в Константинополе таких деятелей, как Исидор Вухирас и, прежде всего, Филофей Коккин (ученик Паламы, насквозь пропитанный монашеским духом), то возникает вопрос, не слишком ли широкий смысл вкладывается в прилагательное «исихастский» для описания их политики в Восточной Европе? Не чрезмерно ли расширено само понятие? Первоначальное значение термина, обозначающего созерцательное течение в среде восточного монашества, подразумевает самоотречение, нестяжание, духовную жизнь, сосредоточенную на «единословной» молитве, и явное предпочтение отшельничества в противоположность общежительным традициям. Исихастская форма монашества, разумеется, получила поддержку в результате победы паламизма в Византии. Знаменитый спор XV и XVI вв. между учениками Нила Сорского и иосифлянами на Руси — отголоски тех событий. Нил Сорский — представитель исихазма в самом строгом смысле этого слова. А вот «программа» византийской патриархии второй половины XIV в. не может быть полностью отождествлена с исихазмом этого типа. В сфере искусства, как мы уже видели, исихазм, по-видимому, затормозил гуманистическую устремленность «палеологовского ренессанса». В славянских землях, напротив, новая волна византийского влияния немедленно вызвала к жизни «предвозрождение» — как художественное, так и литературное и религиозное[1182]. Таким образом, одна и та же религиозная идеология, источник которой, без сомнения, находился в Византии, в разной среде производила порой противоположный эффект. Это особенно наглядно на примере монашеских правил. Источники указывают, что византийское влияние в славянских странах в XIV в. привело к учреждению общежительного монашества[1183].

Сам патриарх Филофей в письме к великому старцу прп. Сергию, возрождавшему русское монашество, давал наставление принять в монастыре Святой Троицы, основанном им под Москвой, «общее жительство»[1184], и, называя его так, патриарх фактически отказывался благословить Сергия на традиционный исихастский образ жизни, который Сергей избрал первоначально.

Итак, наш вывод состоит в том, что предпочтительнее придерживаться первоначального и строгого употребления термина «исихазм» и не распространять его произвольно на слишком обширный комплекс исторических фактов XIV столетия. Разумеется, реабилитация исихастской духовности византийскими соборами 1341 и 1351 гг., плодотворное богословское творчество свт. Григория Паламы и его учеников, новый религиозный подъем, вызванный этой реабилитацией и этими плодотворными трудами, художественные, литературные, социальные и политические проявления этого подъема, поборником которого в Византии и во всей Восточной Европе стал патриарх Филофей, исторически нерасторжимы. Но можно либо расценивать их как отдельные явления, либо объединить общим понятием «исихастское движение». Ведь, действительно, речь идет о возрождении усердия ради сохранения и развития великой традиции христианского Востока, усердия, проявляемого, в первую очередь (но не исключительно), группой монашествующих. Слишком свободное употребление слова «исихастский» для обозначения всей совокупности этого движения вызывает недоразумения, которые только мешают верно интерпретировать исторические факты.

L'hésychasme: problèmes de sémantique

Опубл. в: *Mélanges d'Histoire des religions offerts a Henri-Charles Puech: Sous le patronage et avec le concours du Collège de France et de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études* / ed. A. Bateau, étal. R: Presses Universitaires de France, 1974. P. 543–547.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с фр. У. С. Рахновской.

ВЕРЕН ЛИ ТЕРМИН «ИСИХАЗМ»? ЗАМЕТКИ О РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ XIV СТОЛЕТИЯ

XIV столетие в истории Восточной Европы было временем бурных событий и новых разделений. Однако оно же свидетельствовало о нарождающемся осознании религиозно-культурного единства Византии и славянских народов. В политическом плане империя все больше превращалась в условную величину, в плане же экономическом она полностью зависела от Генуи и Венеции, чьи интересы, в свою очередь, были частью взаимоотношений итальянских городов-государств с монгольскими и османскими правителями Причерноморья. Тем не менее Византия по-прежнему считалась духовно-религиозным и интеллектуальным центром восточного христианства, а ее церковь успешно контролировала централизованную административную структуру, которая охватывала всю Восточную Европу и обеспечивала главный канал для перевода и распространения греческих текстов, а значит, и идей.

При таком положении дел события внутри Византийской церкви не могли не влиять на славянский мир. Вот почему главенствующее положение монахов в церковном управлении, наметившееся уже при патриархе Афанасии I (1289–1293, 1303–1309) и закрепленное торжеством паламитов в 1341, 1347 и 1351 гг., неизбежно приводило к тому, что греческие тексты, достигавшие славянских земель, отражали в значительной своей части монашескую духовность. Но преобладание в Византийской церкви того, что традиционно определяется как исихазм, невозможно понять, исходя из узкого и поначалу сугубо технического значения этого термина.

Цель моих кратких заметок — оспорить исключительное, но потому и необоснованное предпочтение термина «исихазм» при описании некоторых событий в самой Византии и их влияния на славян.

1. Что означал термин «исихазм» в историческом контексте XIV в?

Начиная с IV в. словом ἡσυχία обозначается род жизни, избираемый представителям созерцательного монашества. Согласно Евагрию Понтийскому, «безмолвие» (ἡσυχία), которое есть радость истинного инока, подразумевает «обитание в пустыне»^[1185]. Определяя статус их поселений сравнительно с общежительными монастырями, законодательство империи оперирует терминами «исихаст» (ἡσυχαστής) и «отшельник» (ἀναχωρητής) как синонимами^[1186]. Со времен Евагрия духовная жизнь созерцательного монашества на христианском Востоке всегда была сконцентрирована на «умной молитве». Изъясняя эту молитву, монашеская традиция постепенно отходила от интеллектуализма Евагрия и Оригена и все чаще напрямую вдохновлялась библейским пониманием имени Божия, которое предполагает присутствие в имени Самого Бога. И поскольку Христос — воплотившийся Бог, то Евагриева «умная молитва» обрела хорошо известную форму Иисусовой молитвы. В текстах Псевдо-Макария вводится также понятие «сердечной молитвы». Возможно, что советы некоторых монахов-созерцателей XIII в. — особенно прп. Никифора Исихаста — соединять молитву с дыханием, достигая, таким образом, предельной сосредоточенности, отражают более ранние традиции. Такова, в самых общих чертах, история исихазма до начала споров XIV в.

Чтобы понять значение термина «исихаст» в период, к которому мы теперь переходим, полезно вспомнить особые обстоятельства, сопутствовавшие первым контактам Варлаама и Паламы. В 1337–1341 гг. философ из Калабрии Варлаам, в ответ на критику его антилатинских сочинений Паламой, высмеял особую технику дыхания некоторых исихастов Фессалоник и Константинополя, обозвав их «пуподушниками» (ὀμφαλόφυχοι, т. е. «помещающими душу в пуп»). Идя дальше и нападая уже на саму возможность мистического познания и опыта, Варлаам вскоре обрушился на более широкий круг византийских монахов, обвинив их в мессалианстве^[1187]. Однако ни в том, ни в другом случае объектом его нападок не были все исихасты, как таковые. Известны уважительные отзывы Варлаама о фессалоникийских исихастах, не уклонившихся в «пуподушие». Сочинения его обнаруживают некоторое знакомство с традицией созерцательного монашества^[1188].

Но хотя выступления калабрийского философа не задевали исихазм в целом, свт. Григорий Палама был твердо убежден, что они нацелены против основных начал и источников вдохновения этой монашеской традиции. И пока Варлаам обличал мало кому известных монахов, практиковавших особую технику дыхания, Палама обнародовал свои «Триады в защиту священно-безмолвствующих» («Τριάδες υπέρ των ἱερώς ἡσυχάζόντων»), где защищал всех исихастов. Однако и в этом пространном сочинении собственно психосоматическим приемам молитвы посвящено всего два кратких рассуждения (I, 2 и II, 2), в которых дается преимущественно богословское и духовно-аскетическое их обоснование, но одновременно признается и опасность злоупотребления. В целом же «Триады» развивают обширную тему Бого-человеческих отношений. Палама, несомненно, знал что в своем первоначальном значении слово «исихаст» есть синоним слова «анакхорет». Но в варлаамовой критике ему отчетливо слышались общепатристические недоумения. Можно ли утверждать, что человек призван к богообщению и обожению (θέωσις)? Участвует ли в обожении человеческое тело, как таковое? На чем основано видение Божественного света? И если богообщение возможно, будет ли оно общением с самой Божественной сущностью? Если же нет, то верно ли, что «энергии» — это Сам Бог, или, другими словами, «нетварны» ли они?

Эти вопросы и ответы на них определили содержание паламитского богословия, как и предмет

дискуссии, развернувшейся на соборе 1341 г., но они были много шире, чем собственно исихастский вопрос. В 1341 г. Варлаам подвергся официальному осуждению за нападки на психосоматические методы молитвы, и в этой ситуации не нашел поддержки практически ни у кого. Даже Акиндин, возглавлявший антипаламитскую партию в Константинополе в период гражданской войны 1341–1347 гг., с самого начала открыто выступил против варлаамовой критики[1189]. Поэтому можно утверждать, что дебаты вокруг собственно исихазма имели место лишь в краткий период между 1337 и 1341 гг. Все, что последовало затем, было затянувшимся спором о богословской формуле, к которой прибегал Палама, чтобы выразить традиционное учение об «обождении».

В этот спор были вовлечены все общественные группы. Речь шла не об исихастской духовности. Хотя большинство монахов приняло сторону Паламы, видные представители иночества имелись и в противоположном лагере — например, монахиня Евлогия Хумнина, принадлежавшая к царствующему дому и духовно окормлявшаяся у свт. Феопампа, митрополита Филадельфийского, одного из вдохновителей позднего исихазма[1190]. К исихастам причислял себя и Акиндин. С другой стороны, кроме Иоанна Кантакузина, бывшего покровителя Варлаама и других интеллектуалов, Паламу поддерживало безусловное большинство тех, кто определял мнение церковной общественности и, таким образом, подготовил его победу.

Все сказанное позволяет опровергнуть убеждение, будто Церковь и общество Византии возглавлялись в XIV в. группой мистиков, сектантов–эзотериков. Это убеждение нередко просматривается у историков, в том числе у тех, кто выступает с громкими заявлениями об «упадке» палеологовского искусства в середине XIV в. или об отношении Византийской церкви к изучению светской философии. И для любого обсуждения византийско-славянских связей этот вопрос также чрезвычайно важен. В самом деле, исследователи, убежденные в том, что именно «монашеский ригоризм» положил конец т. н. «палеологовскому ренессансу» в искусстве, обязаны не только обосновать употребление сомнительного в этом контексте термина «ренессанс», но и объяснить тот бесспорный факт, что наиболее выдающихся успехов «палеологовское» искусство достигло как раз в славянских странах, где контакты между монахами были сильнейшей из форм византийского влияния. С другой стороны, у византийских гуманистов (которые часто разделяли воззрения антипаламитов) не было ни возможности, ни охоты распространять свои идеи среди славян, не знавших греческого и в то время еще далеких от интеллектуальных интересов Хумнины, Григория или Гемиста Плифона. Между тем «палеологовский ренессанс» заявил о себе пышным расцветом именно в монастырях Болгарии и Сербии, а чуть позже — в далекой Московии, где его приветствовали монахи и сам прп. Сергий Радонежский, что никак не препятствовало их сношениям с патриархом Филофеем и другими вождями паламитов в Византии[1191].

Все это говорит о том, сколь некорректно прилагать термин «исихазм» к многосложному движению идей со всеми его специфически–религиозными, политическими и культурными аспектами — движению, в котором безошибочно угадывается главный феномен восточноевропейской истории XIV в. Действительно, употребление слова «исихазм» в значении *анакоретство* входит в очевидное противоречие с тем, что имел в виду патриарх Филофей, около 1363 г. советуя и даже предписывая прп. Сергию оставить уединение и устроить общежительный монастырь неподалеку от Москвы[1192]. Если же исихазм — всего–навсего практика «умной молитвы», отводящая особую роль дыханию (как описывал ее в XIII в. прп. Никифор Исихаст) и подразумевающая глубоко личную форму духовности, то невозможно понять, почему главных покровителей исихазма — патриархов Филофея Константинопольского и Евфимия Тырновского, прп. Феодосия Тырновского и митрополита Киприана Киевского — так глубоко заботили богослужение и его уставное единообразие в Византии и славянских странах, результатом чего стало повсеместное утверждение типикона палестинской обители прп. Саввы Освященного. Наибольшее внимание они уделяли политической, административной, литературной и интеллектуальной деятельности. Всех этих

мужей объединяла, без сомнения, общая монашеская среда и воспитание, но совсем не очевидно, что такая сторона исихастской практики, как психосоматический метод молитвы, была неременным и даже сколько-нибудь существенным элементом их духовности.

Следует ли нам в таком случае отказаться от термина «исихазм», говоря о многостороннем феномене духовного и церковного возрождения в XIV в.? Вовсе нет. Он стал удобным и, как кажется, незаменимым для обозначения громадного религиознополитического движения, участники которого боролись за общие ценности, отстаивали политические и культурные приоритеты, унаследованные от Византии и, отвечая на различные вызовы, наступающие их с Востока и Запада, утверждали вселенскую роль и жизненную энергию православия перед лицом необратимых социально-политических перемен.

Но сохраняя этот термин, следует тщательно избегать употребления его там, где он может быть истолкован как синоним отшельничества, монашеского обскурантизма или эзотерического мистицизма. Конечно, мистическая традиция древнего исихазма с победой паламизма обрела новую жизнь. Однако ни монашеское возрождение — которое явилось не только следствием, но и предварительным условием этой победы, ни общий характер византийского влияния на славян при Палеологах не были в узком смысле «исихастскими».

Доказательством вышесказанного пусть послужит небольшой пример, проливающий свет на политическую идеологию, духовные приоритеты и церковные заботы интересующей нас эпохи. С исихастским движением, как определяем его мы, он связан постольку, поскольку в нем, среди прочих, представлены главные фигуры этого движения — патриарх Филофей Коккин и митрополит Киприан Киевский. Этот пример позволит нам уяснить круг идей, которыми они руководствовались.

2. Три литовских мученика

Так называемая Воскресенская летопись под 1347 г. сообщает о трех молодых христианах, казненных в Вильно по приказу великого князя литовского Ольгерда (Альгирдаса), который был язычником. Некогда прозывавшиеся Круглец, Нежило и Кумец, а в крещении ставшие Антонием, Иоанном и Евстафием, они продолжали служить при княжеском дворе, но отказывались соблюдать некоторые литовские обычаи (например, бриться головы) и строго держались правил Православной Церкви о посте^[1193].

Как справедливо заметил в одной из недавних своих публикаций профессор Иван Дуйчев^[1194], имена славянских святых вносились в греческие месяцесловы крайне редко^[1195]. Однако есть несомненные признаки того, что под новым — монашеским — руководством Византийская церковь стала по своему агиографическому кругозору менее замкнутой и более «вселенской». Об этом ясно говорит, например, композиция жития прп. Феодосия Тырновского, которое составил патриарх Каллист. В этой связи хотелось бы особо остановиться на почитании этих трех литовских мучеников, история которого, несмотря на все церковно–политическую его важность, до сих пор недостаточно выяснена^[1196].

Этот особый эпизод мученичества историки, знакомые лишь с позднемосковской его версией, расценивают порой как легендарный. Будучи язычником, князь Ольгерд в действительности не был гонителем христианства. Дважды женатый на княжнах-христианках, он относился к Православной Церкви (к которой принадлежало и большинство подданных Литовского княжества) в целом вполне благожелательно.

Тем не менее мученический подвиг Антония, Иоанна и Евстафия засвидетельствован и оценен в документах его времени, и значение документов столь исключительно, что невнимание к ним исследователей лишено всякого оправдания. Речь идет о славянском житии, греческом энкомии^[1197] и изображении трех мучеников на «Большом» саккосе митрополита Фотия из Оружейной палаты московского Кремля.

Текст славянского жития, по мнению его издателя М. Н. Сперанского, принадлежит сербскому автору^[1198]. Поведая о смерти трех страдальцев, анонимный писатель сообщает далее два важных факта: 1) что сыновья Ольгерда а, также обратившиеся в православную веру, помогают сберечь останки казненных, а сам Ольгерд разрешает христианам выкупить землю для сооружения храма в память о них; 2) что в 1374 г., «в первосвятительство патриарха Вселенского Филофея» (1364–1376), частицы мощей литовских мучеников были принесены в «святейшую и великую церковь», где, окруженные благоговейным почитанием, стали источником чудесных исцелений.

Хронология жития и весьма положительное освещение действий Ольгерда и его сыновей, выказавших свое расположение к православной вере, очень хорошо отражают церковнополитическую реальность 1370–х гг. Именно в эти годы патриарх Константинопольский Филофей отказался от сугубо промосковской политики предыдущего периода и стал выражать озабоченность будущими судьбами православных в Великом княжестве Литовском. В 1373–1375 гг. деятельное участие в примирении враждующих русских княжеств^[1199] принимал патриарший эмиссар, болгарский монах Киприан. Он заручился важными связями при литовском великокняжеском дворе, и был, в конце концов, поставлен митрополитом в Литву^[1200] (1375)^[1201]. Торжественное принесение мощей виленских мучеников в Константинополь (1374) совершилось, несомненно, по его инициативе. А исследователь, задавшийся вопросом об авторе их жития, — про которого известно, что это был серб, хорошо осведомленный в положении дел на Руси и близкий Киприану, — непременно должен обратить внимание на сербского монаха Исаию, настоятеля русского монастыря на Афоне, который около 1371 г. перевел на славянский

язык творения Дионисия Ареопагита. Сохранилась копия этого перевода, собственноручно выполненная митрополитом Киприаном[\[1202\]](#).

Греческий энкомий составлен ритором Великой Церкви Михаилом Вальсамоном. В свое время я назвал приблизительной датой этого сочинения 1390 г. — время, когда прибывший в Москву Киприан окончательно вступил в управление Русской митрополией и когда его политика налаживания дружественных отношений между Московским княжеством и Литвой получила к тому же официальную поддержку Византии. Вальсамон называет мучеников *росами* ('Ρώσοι γάρ οντες), хотя и знает, что по происхождению они литовцы. Ему, впрочем, нелегко было уяснить различие между теми и другими. «Они росы, — писал он, — но не из тех, что вначале прибыли к нам кораблях <...>, а из тех, что зовутся литовцами и огнепоклонниками (οἱς Λιτβούς ὡς δέ και πυρολάτρας ὁ λόγος καλεῖται)»[\[1203\]](#). Вальсамон сообщает о принесении мощей и почитании их в Константинополе, всячески подчеркивая при этом роль патриарха Филофея, чья репутация, авторитет и политический курс были абсолютно признаны в Византии после 1390 г. :

Еще существеннее то, что изображение литовских мучеников появилось на знаменитом произведении декоративного шитья, служа символом духовных и политических связей между Константинополем и Русью. Так называемый «Большой» саккос митрополита Фотия, датируемый 1414–1417 гг.[\[1205\]](#), с лицевой стороны украшен, среди прочего, миниатюрой «Сошествие во ад». Ниже фигуры воскресшего Христа вышиты два парных изображения: по одну сторону — император Иоанн VIII Палеолог и его первая жена Анна († 1417), дочь великого князя московского Василия Димитриевича, по другую — сам великий князь Василий и его жена София, дочь великого князя литовского Витовта. Идеологическое и художественное значение этих портретов неоднократно выяснялось историками. Но не менее важны три фигуры, помещенные прямо под «Сошествием во ад» и между двумя венценосными парами. То, что это виленские мученики, удостоверяет греческая надпись, где они перечислены поименно и названы *росами* (οἱ 'Ρώσοι, как и в энкомии Вальсамона)[\[1206\]](#).



«Большой» саккос митрополита Фотия. Декоративное шитье (1414–1417). Москва, Кремль, Оружейная палата.

Слева — византийский император Иоанн VIII Палеолог и его жена Анна, дочь великого князя Василия Димитриевича Московского; справа — великий князь Василий и его жена София, дочь Витовта Литовского; в центре — трое «мучеников литовских».

Полагаю, что рассмотренное в свете идеологической концепции, которую запечатлел саккос Фотия, изображение это говорит само за себя. Три виленских мученика были свидетелями православия в Литве, которая начиная с 1386 г. (уже в правление Витовта) перешла из-под власти князей-язычников под власть польских королей римо-католического исповедания. Однако как митрополит «всех Руси» Фотий, от имени Византийской православной империи и Церкви, нес ответственность за всю свою митрополию, включавшую не только Московскую, но и Литовскую Русь. Успех его служения зависел от мира и согласия между двумя правителями. То и другое в понимании византийской дипломатии могло быть достигнуто лишь под символической эгидой все еще существовавшей империи «нового Рима». Следовать этой концепции было доверено Фотию, когда он наследовал Киприану в качестве главы митрополии «Киевской и всех Руси». Саккос же, по мнению Д. Оболенского, был вручен ему в Константинополе, как вещественное и официальное напоминание о его миссии.

Укажем еще два памятника, которые говорят о почитании этих святых. Один из них — золотой крест-мошевик конца XIV — начала XV в., хранящийся в Троице-Сергиевой Лавре под Москвой. По традиции его считают даром патриарха Филофея прп. Сергию Радонежскому. Из славянской надписи следует, что в нем, наряду с частицами древа Креста Господня, находились частицы мощей древних мучеников и «новых мучеников Литовских»[\[1207\]](#). Другой реликварий — серебряный мошевик, датированный 1414 г., с мощами «новоявленных мучеников литовских», в котором находился также и золотой крест с греческой надписью. До 1917 г. он, как и первый, хранился в Троице-Сергиевой Лавре; нынешнее его местонахождение неизвестно[\[1208\]](#).

Почитание трех мучеников в Византии и на Руси было многозначным. Католическим правителям Литвы оно напоминало о том, что Великая Церковь и ее представитель, русский митрополит, озабочены судьбой тамошнего православного населения. Для великих князей московских оно означало призыв не замыкаться в узко «московитском» провинциализме, а стать вождями всей Руси. Было ли это «исихастским» наследием? Разумеется, нет, если речь идет об исихазме в его узком значении. Но то было наследие, предполагавшее определенные духовные приоритеты.

Эти вверенные Фотию приоритеты подразумевали превосходство православия над всеми секулярными интересами и увековечение имперской идеологии, которое возвышало миф «нового» Рима (в реальности уже сильно устаревший) над нарождающимся славянским национализмом. И хотя Византия была почти мертва, надплеменное духовное наследие, принесенное византийским монашеским возрождением XIV в. славянскому миру, продолжало жить. На уровне официальной московской политики влияние его сказывалось очень слабо, ибо Московская Русь чем дальше, тем больше определяла себя в категориях национального государства. Однако в конце XV и начале XVI вв. хранителями его выступили такие выдающиеся личности, как Нил Сорский и Максим Грек. И хотя наследию этому не дано было распространиться далеко за пределы исихастских скитов Заволжья, ревнители его не оскудевают и в наши дни.

Is “Hesychasm” the Right Word? Remarks on Religious Ideology in the Fourteenth Century

Опубл. в: Okeanos: Essays Presented to Ihor éevcenko on His Sixtieth Birthday by His Colleagues and

Students / ed. C. Mango, O. Pritsak. Cambridge, Ma, 1983 (= Harvard Ukrainian Studies,. 7). P. 447–457.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. Ю. С. Терентьева.

[ВИЗАНТИЙСКОЕ] ОБЩЕСТВО И КУЛЬТУРА

В XIV СТОЛЕТИИ: КРУГ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРОБЛЕМ

При изучении любой ветви средневековой цивилизации всегда трудно выделить проблемы, которые можно было бы назвать «собственно религиозными», ибо религия во всяком средневековом обществе — неперенная и самоочевидная составляющая всех интеллектуальных и общественных интересов. Тем более это справедливо в отношении Византии XIV столетия. Я имею в виду т. н. «паламитский» спор, а также дебаты между «латинофонами» и противниками унии, затрагивавшие самые основы византийской цивилизации и ее будущность.

Если империя в XIV в. и свелась к собственной тени, то церковь как институт никогда не имела большего авторитета в Византии и за ее пределами, чем в этот период. Это особенно верно в отношении монашества. Монастыри Святой Горы, ранее получавшие содержание от императоров и находившиеся в их управлении, на основании хрисовула Андроника II (1312) были переданы в патриаршую юрисдикцию^[1209]. Подлинное значение этого акта оценить нелегко, но он мог содействовать союзу монашества и иерархии (весьма нетипичному для предшествовавших столетий), а начиная с 1347 г. — и переходу высшего церковного руководства к представителям монашеской партии. С этого времени на патриаршем престоле появляются один за другим ученики свт. Григория Паламы (Исидор, 1347–1349; Каллист I, 1350–1353, 1355–1363, Филофей, 1354–1355, 1364–1376; Макарий, 1376–1379; Нил, 1380–1388 и др.).

При продолжающемся распаде государства такая перемена имела тем большее значение, что одновременно вырос и авторитет самого патриархата. По словам Г. Острогорского,

Как географический и нравственный фактор, патриархат оказывал на общество, несомненно, большее влияние, чем императорский престол, и влияние это имело вполне определенные политические и экономические следствия.

Михаил VIII (1259–1282) был последним императором, пытавшимся решать религиозные вопросы в «цезарепапистском» ключе (что бы ни означал этот термин применительно к византийским условиям). Крушение Лионской унии, которую он хотел насильно навязать враждебно настроенному большинству духовенства, и восстановление в диптихах имени патриарха Арсения (1312)^[1211], бросившего вызов его власти, показали, что церковь, руководимая преимущественно монашеской партией, обрела новую для нее власть, а императоры слишком слабы, чтобы по-настоящему ее оспаривать.

При других обстоятельствах Иоанн Кантакузин, чья «политическая проницательность» делала его как государственного мужа «на голову выше современников»^[1212], возможно, и преуспел бы в восстановлении таких отношений между церковью и государством, какие существовали в прошлом. В начале своей политической карьеры, еще как великий домостик (μέγας δομέστικός) при Андронике III (1328–1341), он всерьез пытался восстановить влияние государства, глубоко поколебленное гражданской междоусобицей обоих Андроников. Но политические силы, на которые опирался Иоанн, — наиболее яркий представитель и выразитель интересов земельной аристократии^[1213], — не могли допустить продолжительного существования сильной центральной власти, хотя бы и успешно восстановленной, и все его попытки в этом направлении оказались недолговечны. Так, Иоанн, несомненно, способствовал поставлению в патриархи придворного священника Иоанна Калеки (1334)^[1214], — возможно, с намерением ограничить влияние монашества. Покровительство, оказанное им калабрийскому «философу» Варлааму по прибытии того в Константинополь ок. 1330 г.^[1215], также означало, что при Андронике III и

Кантакузине монахи–ревнители (зилоты) утратили политическое могущество, каким они пользовались при Андронике II и св. патриархе Афанасии. Ваарлааму поручили не только переговоры с доминиканскими богословами в 1333 г.: представив патриаршему Синоду свой проект соединения церквей[\[1216\]](#), он оказался вскоре во главе византийского посольства в Авиньон (1339). Все это позволяет думать, что императорская власть на некоторое время восстановила контроль над священноначалием, существовавший при Михаиле VIII.

Тем не менее новый кризис 1341 г. показал, что реальный возврат к прошлому невозможен. Немедленно по смерти Андроника III патриарх Иоанн Калека использовал возросший престиж церкви, чтобы парализовать влияние великого доместика и удовлетворить собственные политические амбиции[\[1217\]](#). В последовавшей затем гражданской войне Кантакузин одержал победу лишь благодаря союзу его друзей — земельных магнатов с монахами, который он сам же и создал. Ревнители–паламиты оказались, таким образом, арбитрами в политическом конфликте. Привлекательная, но слишком упрощающая историческую картину теория, будто союз Кантакузина и монахов был вызван к жизни общими экономическими интересами, а именно стремлением сохранить крупную земельную собственность, не поддается обоснованию, хотя и может объяснить отдельные случаи сотрудничества монахов и аристократов. Кантакузинова партия отличалась социальной «мобильностью»[\[1218\]](#), а монашеская проповедь была заострена против угнетателей бедноты, ростовщиков и владельцев несметных богатств[\[1219\]](#). Здесь невозможно говорить об общей политической идеологии. Кантакузин победил, приняв богословскую позицию и религиозную «ревность» монашеской партии, но, может быть, весь стиль его правления был бы иным, не вынуди его обстоятельства к союзу с исихастами против патриарха Иоанна Калеки и правительства Анны Савойской в 1341–1347 гг.

Заняв императорский трон, Кантакузин снова попытался управлять церковью в старой византийской манере: в 1347 г. он выдвинул на патриаршество Исидора[\[1220\]](#), а в 1353 г. низложил патриарха Каллиста, заменив его Филофеем, чтобы сохранить корону за своим сыном Матфеем[\[1221\]](#). Но при этом выбор императора уже ограничивался представителями паламитской монашеской партии, чья помощь обеспечила ему победу и чья догматическая позиция получила одобрение соборов 1347 и 1351 гг. Богословские сочинения самого Кантакузина свидетельствуют, что его поддержка делу исихастов была вполне искренней. Отсюда и огромный личный авторитет в церковных делах, удержанный им и по оставлении престола (1354) и нимало не зависевший с тех пор от его общественного положения. Так, в 1367 г. папский легат Павел в присутствии большого собрания под председательством правящего императора Иоанна V сравнил Кантакузина, в ту пору уже монаха Иоасафа, с вертелом (σουλίον), способным вращать вокруг себя всю греческую церковь[\[1222\]](#). Ответ Кантакузина знаменателен: в делах веры император не имеет власти, и решать вопрос церковного единства может лишь Вселенский собор, созданный в свободных условиях[\[1223\]](#).

Итак, обладание императорской властью не означало полного контроля над духовно–религиозной сферой. Империя практически перестала существовать. Но церковь сохраняла свое влияние на народ — в Константинополе, в большинстве восточно–европейских земель, на остаточной территории Византии и в утраченной ею Малой Азии. Она сохраняла административную структуру, способную оказывать решающее влияние на политику великого князя Московского, Литву и даже королей Польши и Венгрии. Такое положение позволяло церкви не только инициировать переговоры с Римом, но и решительно пресекать их. Неудивительно, что возобладавшая в церкви специфическая религиозная идеология сыграла ключевую роль в судьбах византийской цивилизации как таковой.

Вот почему победа паламизма в 1347 и 1351 гг. оказалась делом величайшей важности. В рамках настоящего краткого очерка мы рассмотрим значение этой победы для трех основных сфер византийской цивилизации XIV столетия.

1. Паламизм и «гуманизм»

Неверное употребление термина «гуманизм» в отношении византийской цивилизации широко распространено. Если связывать с ним преимущественно такой феномен, как итальянский Ренессанс, то приложить этот термин к византийской традиции светской учености, представленной именами Фотия, Пселла, Феодора Метохита и многих других, едва ли возможно. Все перечисленные носители этой традиции в общем и целом оставались верны главным принципам консервативной средневековой цивилизации и учению Церкви. Тот, кто, подобно Иоанну Италу, преступал жесткие границы, попадал официальному осуждению. В результате интерес к светскому знанию, особенно к древнегреческой философии, сводился *de facto* и *de jure* к копированию манускриптов, подражанию древним прозаикам и поэтам и школьному преподаванию Аристотелевой логики. Что же до сочинений платоников и неоплатоников, то они, напротив, считались для православных крайне вредоносными, и открыто проявлять интерес к ним дерзали лишь немногие интеллектуалы. Для большинства византийцев неизменным и грозным предостережением оставались анафемы Синодика, торжественно провозглашаемые ежегодно в Неделю Православия: «Тем, кто углубляется в эллинские науки, и не ради собственного лишь научения в них упражняется, но последует суетным их мнениям, [да будет] анафема»[\[1224\]](#).

Очевидно-безобидный характер византийского «гуманизма» не помешал влиятельным силам общества — в первую очередь монахам — создать атмосферу вражды вокруг всех, кто проявлял интерес к древнегреческой философии. Лучше всего это прослеживается в подлинной причине спора между Паламой и калабрийским «философом» Варлаамом. Для Паламы античное любомудрие было «обманчивым призраком истинной мудрости» (σοφίας ἀληθινῆς

ἀπατηλὸν εἶδωλον)[\[1225\]](#). Эллинских философов он приравнивал к змеям, полезным лишь если «убить их, расчесть, приготовить из них снадобье и тогда уж применять с разумом против их собственных укусов»[\[1226\]](#). Варлаам, напротив, ссылаясь на неоплатоников и самого Платона, обосновывая их авторитетом свою концепцию богопознания[\[1227\]](#).

Относительная непродолжительность дебатов о «внешней мудрости» (ἡ θύραθεν σοφία) объясняется не незначительностью и «поверхностностью» расхождений между Паламой и Варлаамом в этом пункте[\[1228\]](#), а отъездом Варлаама в Италию и прекращением антипаламитских нападков на мистическую духовность исихастов, после чего спор свелся к богословским истокам различения в Боге «сущности» и «энергии». Победа монашеской партии в 1347–1351 гг. лишь подтвердила, что в отношении возможного возрождения «светского гуманизма» церковь держится «политики сторожевого пса». Это отчасти объясняет прозападные — а точнее проитальянские — тенденции некоторых видных византийских «гуманистов» после 1351 г. Даже когда вопрос не касался непосредственно полезности Платона и Аристотеля для христианской богословской мысли, ясно, что для исихастов подлинный, «природный» человек, — а значит и весь комплекс познавательных способностей человека, — это человек «во Христе», потенциально преображенный и «обоженный» через сопричастность «телу» Христову[\[1229\]](#). Светская философия на их взгляд могла быть полезна, самое большее, для осмысления творения, но не для богопознания, составляющего конечный смысл человеческого существования. Это основное положение Паламы, во многом соответствовавшее традиции греческих отцов, особенно учению прп. Максима Исповедника, не означало, однако, что «ревнители» ставили своей задачей систематическую борьбу с эллинским наследием византийской цивилизации. То были времена (особенно в царствование Андроника II) интеллектуального мира между монахами и «гуманистами».

Феодор Метохит, великий логофет и μεσάζων [посредник] Андроника II вполне заслуженно считался

главным предшественником и фактическим родоначальником византийского «гуманизма» XIV в., и как таковой привлек внимание нескольких исследователей[1230]. Он был учителем Никифора Григоры[1231] — пожалуй, наиболее известного антипаламита после 1347 г. При этом нет никаких свидетельств о личных столкновениях Метохита с монахами. Совсем напротив: выступая против Григоры в 1356–1358 гг., Григорий Палама вспоминает, как в свои семнадцать лет (т. е. около 1313 г.) удостоился похвалы Метохита за знание Аристотеля[1232]. Тот же эпизод вспоминает и патриарх Филофей в своем «Похвальном слове Григорию Паламе» (ок. 1368)[1233]. По-видимому, личные качества и ученость Метохита всегда высоко ценились в паламитских кругах, а это позволяет думать, что зилоты, занявшие при содействии Кантакузина господствующее положение в Византийской церкви, боролись не с «внешней мудростью» как таковой, но лишь с богословской позицией в вопросах богопознания, которую отстаивали во имя этой «мудрости» Варлаам и Григора.

К аналогичному выводу приводит нас и безусловное уважение паламитов XIV в. к таким авторитетам, как патриарх Григорий Кипрский (1283–1289), явный «гуманист» по темпераменту и образованности, который защищал тезис о «вечном проявлении» Духа из Сына, т. е. учение о «нетварных энергиях», выдвинутое Паламой[1234]. Интересно, что Григорий Палама ссылался и на более ранних учителей «чистой молитвы» и психосоматического метода призывания имени Иисусова; среди названных им имен мы находим Феопипта Филадельфийского вместе с патриархом Афанасием I[1235]. Если строгий монах Афанасий во всем мог служить образцом для «зилотов» XIV в. и ни в чем не был похож на «гуманиста»[1236], то Феопипт Филадельфийский был противником как Григория Кипрского, так и Афанасия и к тому же поддерживал тесные связи с семьей Хумнов, одним из столпов антипаламизма между 1341 и 1347 гг.[1237]

Все эти факты показывают, что в религиозной полемике XIV в. не следует видеть прямое продолжение споров, разделявших Византийскую церковь в конце XIII столетия и вращавшихся вокруг двух главных тем: церковного единства и Арсенитского раскола. Проблема «гуманизма» не стояла на повестке дня при двух первых Палеологах: как предмет обсуждения она была вскользь затронута в прениях Паламы с Варлаамом (1337–1341), и то лишь в связи с нападками последнего на монашескую духовность. Победа паламитов означала, что у независимого «гуманизма» нет больше в Византии никаких шансов. Новых анафем против «внешней мудрости» в Синодике не прибавилось, но самые видные представители «гуманизма»: Варлаам, Никифор Григора, Димитрий Кидонис — поименно перечислены там как враги церкви и православия[1238].

В разное время вопрос о связи между возникновением и развитием исихазма в византийском мире исследователи ставили в зависимость от новых «гуманистических» тенденций в искусстве «палеологовского ренессанса» как в самой Византии, так и в славянских странах[1239]. Плодотворная сама по себе, эта гипотеза требует все же осторожного применения. Так, например, необходимо учитывать ранее отмеченный факт, что первые годы XIV в. исихасты и гуманисты жили в относительном мире. Между прочим, именно в этот период на средства Феодора Метохита, фактического отца «светского гуманизма» XIV в., была заново украшена церковь Хора — самый замечательный константинопольский памятник этого «ренессанса»[1240]. И без сомнения, что так называемое «второе южнославянское влияние на Русь» (XIV–XV вв.), сопровождавшееся обширным проникновением исихастской литературы и идей, могло содержать определенную универалистскую идеологию византийских зилотов. Но даже здесь исихасты не имели абсолютной монополии: русский митрополит Феогност (1328–1353) был другом Никифора Григоры и антипаламитом[1241]. С другой стороны, исихастская духовность могла совершенно по-разному влиять на искусство славянских стран и Византии. Например, вовсе не очевидно, что главные деятели византийского исихазма — Афанасий I, Палама и патриархи второй половины XIV в., — проявляли особый интерес к искусству. Скорее есть больше оснований предполагать, что их монашеский аскетизм не одобрял

пышное убранство храмов. А между тем именно Свято–Троицкая Лавра, основанная прп. Сергием Радонежским, стала настоящим центром возрождения фресковой живописи и одним из главных каналов культурного и религиозного влияния Византии в Московской Руси.

2. Встреча с Западом

Проблема церковного единства с Римом оставалась в центре византийской политики на протяжении всего XIV в. Но одновременно происходило и более глубокое, интеллектуальное и культурное соприкосновение с ним, что было поистине новым явлением. Из всех Палеологов лишь Андроник II, как известно, не вступал ни в какие переговоры с Римом о церковном единстве с тех пор, как торжественно отверг Лионскую унию на Влахернском соборе в 1285 г.

И только при Андронике III, — конечно, не без деятельного участия великого доместика Иоанна Кантакузина, — предпринимаются новые шаги к восстановлению отношений с папским престолом. Наиболее активная роль принадлежала здесь, как мы уже видели, Варлааму Калабрийцу (диспут 1333 г., посольство в Авиньон 1339 г.)^[1242]. В 1347 г., на исходе гражданской войны, Кантакузин — уже как правящий император — послал в Авиньон (Нигера с предложением созвать объединительный вселенский собор^[1243]. Двадцать лет спустя, оставаясь простым «монахом Иоасафом», но сохраняя решающее влияние на политические и церковные дела, Катакузин вновь развивает идею собора перед папским легатом Павлом^[1244].

До великого соборного кризиса на Западе подобная идея не находила поддержки в Риме. Но очень важно помнить, что она систематически выдвигалась Кантакузином и официально поддерживалась паламитским патриархом Филофеем и его Синодом, которые призывали своего болгарского собрата архиепископа Охридского присоединиться к этому проекту^[1245] и отрядили делегацию для встречи с папой Урбаном V в Витербо^[1246].

Вопрос церковного единства был для всех византийцев прежде всего делом громадной политической важности, ибо сулил надежду на крестовый поход Запада против турок. Разногласия, разделявшие паламитов и «латинофронов», касались методов и приоритетов, но не самой идеи церковного единства. С одной стороны, паламиты не представляли себе церковного единства без свободного обсуждения богословских вопросов на соборе, потому что, как сказал легату Павлу Кантакузин, «не существует веры по принуждению» (ἀναγκαστή ἡ πίστις οὐκ ἐστίν)^[1247]; с другой стороны, «мистическое богословие», сформулированное на соборах 1341 и 1351 гг., подразумевало абсолютное первенство религиозного познания над политикой и даже над национальными интересами. Чтобы обеспечить свободный и полноценный богословский диалог, Кантакузин упорно готовил почву для вселенского собора с участием латинян. По существу, его проект окончательно реализовался в XV в. на Ферраро–Флорентийском соборе, хотя и без того единства в умах, которое сам Кантакузин считал непременным условием подлинного церковного единства.

Открытость Кантакузина и его друзей к диалогу с Западом подтверждается и тем, что они финансировали перевод основных источников по западному богословию с латыни на греческий. Братья Прохор и Димитрий Кидонисы получили известность главным образом как переводчики «Сумм» Аквината и важнейших творений Августина и Ансельма. Кантакузин и сам черпал материал для своей антиисламской полемики в переведенном Димитрием Кидонисом сочинении флорентийского доминиканца Рикальдо де Монте Кроче († 1309) «Опровержение Корана»^[1248]. Аналогичное знакомство с богословской традицией Запада и почтение к ней — довольно необычные для Византии, — обнаруживается и в «Изъяснении Божественной литургии» св. Николая Кавасилы. Полемизируя против латинской доктрины об освящении евхаристического вещества через установительные слова, Кавасила находит аргументы в латинской же литургической традиции и при этом, как и Кантакузин, цитирует тексты очень точно^[1249].

Николай Кавасила и Димитрий Кидонис принадлежали к кружку аристократов–интеллектуалов и

друзей Кантакузина. Но если Кавасила и после 1347 г. остался в близком окружении экс-императора, поддерживая его религиозную политику, то Кидонис стал ведущим консультантом и главным устроителем личного обращения Иоанна Палеолога в латинскую веру в 1369 г.

Постепенный сдвиг в религиозных взглядах Димитрия Кидониса произошел под влиянием томизма, открывшегося ему как философская система. В своих сочинениях Димитрий прямо признает, что латинский Запад внезапно предстал его взору не варварским краем «тьмы», каким видели его византийские «гуманисты» со времен Фотия, а новой динамичной цивилизацией, где греческая философия ценится больше, чем в самой Византии. После этого он обрушился на своих соплеменников, убежденных, будто на всем свете есть лишь «эллины» и «варвары», причем последние не лучше «ослов» или «скота», и что латиняне никогда не могли воспарить умом выше воинского или торгового дела, тогда как на самом деле многие образованные мужи латинского Запада посвятили себя изучению Платона и Аристотеля^[1250]. И «поскольку мы [византийцы] не радеем о собственной нашей [греческой] мудрости, то доводы латинян и принимаются нами за латинское измышление». Но всякий, кто даст себе труд вникнуть в смысл латинских книг, недоступных большинству из-за незнания языка, обнаружит у их авторов «пламенное желание блуждать по тем самым лабиринтам Аристотеля и Платона, к которым никогда не проявлял интереса наш народ»^[1251]. Иными словами, Фома Аквинский и, конечно же, итальянский Ренессанс оставались для Кидониса более «эллинскими», чем сама Византия, особенно с тех пор, как в последней возобладали исихасты! Высшим критерием мудрости в его глазах были не папский Рим, не императорский Константинополь, но античная Эллада. И можно ли укорить Кидониса, обнаружившего, что наследие ее много лучше сберегается в университетах латинского Запада, чем среди зилотов Святой Горы?

Итак, новая «открытость к Западу», столь характерная для религиозной и интеллектуальной жизни Византии, разделила мыслящую часть ее общества на тех, кто, подобно Кантакузину и исихастам, готов был вести переговоры о церковном единстве, и тех, в чьей системе приоритетов, как у Кидониса, богословию отводилось явно периферийное место, а истинная будущность — их собственная и всей эллинской цивилизации — виделась в контексте западного Ренессанса.

3. Влияние в Восточной Европе

После того как все попытки сблизиться с Западом провалились одна за другой, Византии в ее политике выживания пришлось опираться на престиж, которым она по-прежнему пользовалась в Восточной Европе. Этот престиж был основан на юрисдикционном и нравственном авторитете патриарха Константинопольского, с 1346 г. находившегося под опекой «ревнителей веры».

Неизменно преданные идее мировой христианской империи^[1252], но при этом ставившие интересы Церкви и чистоты православия (как определяли их соборы 1341, 1347 и 1351 гг.), выше всяких других соображений^[1253], в том числе выше интересов «эллинизма» и политических замыслов Иоанна Палеолога, патриархи-исихасты стремились всюду, где могли, усилить прямую административную власть патриархата и укрепить его нравственное влияние там, где ничего нельзя было достичь в силу прямой юрисдикции. Замечательная гибкость и мастерство византийской церковной дипломатии продемонстрированы Д. Оболенским на примере чередования греческих и русских митрополитов на престоле «Киевском и всея Руси» в XIV в.^[1254] Но тому есть и другие свидетельства.

На Балканах Болгария и Сербия воспользовались византийской катастрофой 1204 г. для восстановления своей политической и церковной независимости с помощью Рима. Но влияние исихастского монашества XIV в., преодолевавшее языковые, национальные и политические барьеры, смогло восстановить православное единство в новом его понимании и, таким образом, положить предел западному влиянию. Один из главных вождей афонского исихазма прп. Григорий Синаит поселился в Парории, на земле Болгарского царства, а его ученики св. патриарх Евфимий и прп. Феодосий Тырновский стали во главе духовного возрождения Болгарии при царе Иоанне-Александре^[1255]. Другой ученик прп. Григория, Каллист, дважды занимавший Константинопольский патриарший престол (в 1350–1353 и 1355–1363 гг.), поддерживал тесные отношения со своими болгарскими друзьями, но проявлял меньшую терпимость к сербам, чей воинственный государь Стефан Душан в 1346 г. возвел архиепископию Печскую в достоинство патриархата. Тем не менее соперник и преемник Каллиста Филофей положил конец спору и в 1371 г. признал Сербский патриархат^[1256]. Дружеские связи и сотрудничество Каллиста с болгарами позволили ему учредить на северных рубежах, в области, на которую распространялась юрисдикция болгарского епископа, новую митрополию — Угровлашскую (Ούγροβλαχία) с центром в Аргеше, и перевести сюда бывшего митрополита Вичинского Иакинфа. Учрежденная по официальному прошению воеводы Александра Басараба новая кафедра должна была находиться в прямом подчинении Константинополю^[1257] и защищать местное население от католической экспансии, проводимой усилиями Венгрии^[1258]. Этот характерный для независимой политики Константинопольского патриархата шаг был предпринят в 1359 г. при откровенно прозападном императоре Иоанне V Палеологе. Он имел немалое значение для будущего политического и культурного самоопределения Валахии, чья судьба заметно отличалась от судьбы ее славянских соседей.

Куда меньше известен истинный масштаб действий патриархата на далеком Кавказе. Но документы показывают, что Византийская церковь продолжала осуществлять административный контроль над Аланской митрополией, на северной границе канонической территории независимой Грузинской церкви. Патриарх Иоанн Калека разделил митрополию, поставив для нее отдельного митрополита Сотиропольского, но эта мера была аннулирована патриархом Исидором в 1347 г. Затем, после повторного разделения при патриархе Каллисте в июле 1356 г., Аланскую кафедру в конце концов объединил Филофей (1364)^[1259]. Те и другие действия, связанные с политическими событиями в самой Алании, являли собой точную параллель политике тех же патриархов и Кантакузина в отношении Руси. И здесь, и там патриархи Иоанн Калека и Каллист поддерживают децентрализацию, а патриарх Филофей и Кантакузин — жесткую

централизацию церковной власти, прямо зависящей от Константинополя.

В XIV столетии земли Киевской Руси были разделены между Золотой Ордой, Великим княжеством Литовским и королевством Польским. Церковь же сохраняла административное единство под омофором «митрополита Киевского и всея Руси», назначаемого из Константинополя и часто получающего оттуда прямые указания, как вести дела митрополии, «имеющей под своей властью великую и обширную область и правящей многочисленным христоименитым народом»[\[1260\]](#). Разумеется, все три державы желали использовать церковь в борьбе за политическое преобладание, и византийской церковной дипломатии — чтобы сохранить церковь как единую структуру, независимую от мелочной политики местных князей, выполняющую свою религиозную миссию в условиях монгольского ига и оберегающую свою идентичность перед лицом католического натиска в Польше, — приходилось вести сложную игру сдерживания и лавирования. Орудиями этой игры были искусство управления, культурное влияние и религиозный авторитет. Эффективность действий зачастую ослаблялась внутренней борьбой в самой Византии — например, гражданской войной 1341–1347 гг. и низложением Кантакузина в 1353 г., когда враждебные стороны отнюдь не гнушались щедрыми дарами, притекавшими через агентов Литвы или Москвы.

Кроме краткого периода при патриархах Иоанне Калеке (1334–1347) и Каллисте (1353), монашеская партия в Византии поддерживала политику великого князя Московского, союзника и вассала монголов, против враждебных притязаний Литвы и попыток Польши учредить независимую митрополию в Галиции. В 1308 г., при патриархе Афанасии I, галицкому уроженцу митрополиту Петру было разрешено (или поручено) избрать своей резиденцией Москву, находящуюся на подвластной Орде территории, с сохранением за собой титула «Киевский и всея Руси». Такой же промосковской и промонгольской позиции держался и его преемник, грек Феогност (1328–1353). Как мы знаем из письма императора Иоанна Кантакузина митрополиту Феогносту[\[1261\]](#), учрежденная Иоанном Калекой под польским давлением отдельная Галицкая митрополия была упразднена при патриархе Исидоре в 1347 г. Промосковская политика Кантакузина встретила, однако, противодействие могущественного великого князя Литовского Ольгерда (1341–1377), который добился у болгарского патриарха Тырновского поставления для Литвы отдельного митрополита Феодорита (1352), а в 1355 г., уже при патриархе Каллисте, — Романа, с титулом «митрополита Литовского»[\[1262\]](#). Восторжествовавшая в византийской церковной политике линия Кантакузина-Филофея аннулировала эти достижения Ольгерда и обеспечила поддержку Константинополя московскому кандидату Алексию, посвященному в митрополита «Киевского и всея Руси» 30 июня 1354 г., т. е. до избрания Романа[\[1263\]](#). У Романа, умершего в 1362 г., преемника не было. Возглавляемое православными князьями, которые, невзирая на вассальную зависимость от Орды, выказывали себя лучшими защитниками Православной Церкви, чем католические короли Польши или литовский князь-язычник, великое княжество Московское было более открыто культурному и политическому влиянию Византии и более восприимчиво к монашескому возрождению[\[1264\]](#). Митрополит Алексей, поддержанный Византией как единственный законный митрополит «всея Руси», действовал длительное время в качестве регента Московского княжества и фактически возглавлял его борьбу против Литвы.

Сомнительно, чтобы без морального капитала «церковной легитимности», полученного от Византии, москвиты могли сопротивляться Ольгерду, который сумел дважды, в 1368 и 1372 гг., опустошить окрестности самой Москвы, владел большей частью древнерусских земель, включая старую столицу Киев, правил державой, простиравшейся от Балтийского до Черного моря и от берегов Днестра до Калуги, пользовался поддержкой тверского князя, а временами и Новгорода. Желая заручиться содействием церкви, Ольгерд изъявлял готовность принять православие, но такие осмотрительные политики, как патриарх Филофей и Иоанн Кантакузин, не пошли навстречу его предложениям.

Однако после 1370 г. в византийской тактике наметились перемены. Филофей понял, что бесконечные военные действия между Москвой и Литвой на практике лишали Алексию возможности

действовать в качестве митрополита «всех Руси», ибо литовско-русские территории оставались для него недоступны[1265]. Это вынудило патриарха согласиться на учреждение отдельной митрополии Галицкой (1371)[1266]. В 1375 г. он нарек болгарина Киприана «митрополитом Киевским, Литовским и Малой Руси» — при живом митрополите Алексии[1267].

Но перемены касались лишь тактики, а не основных приоритетов византийской церковной политики. Москва оставалась центром русских земель, и Киприан получил указание водвориться там по смерти Алексия, которому он и наследовал как «митрополит всех Руси», сохранив, таким образом, единство митрополии (вне которой осталась лишь Галиция). Новая же тактика заключалась в том, что церковь рекомендовала теперь Москве союз с Литвой и Польшей против монголов. По-видимому, окрепшее Московское княжество считали способным противостоять «западной угрозе» и вместе с тем освободиться от монгольского ига. Эту политику поддерживала русская монашеская партия, возглавляемая великим святым — прп. Сергием Радонежским, с которым Филофей также переписывался. Но сильная боярская партия продолжала выступать за союз с монголами, и даже противопоставила законному митрополиту скандальную кандидатуру Митяя-Михаила[1268]. В итоге свт. Киприану все же удалось занять кафедру в Москве (которую он возглавлял в 1379–1382 и 1389–1406 гг.). Его авторитет способствовал знаменитой победе над монголами на Куликовом поле (1380). Киприан беспрепятственно объезжал литовские земли, а однажды посетил и Тырново. В 1397 г. он оказался центральной фигурой при подготовке союза Польши, Венгрии и Руси против турок[1269]. Переводчик византийских текстов и реформатор богослужения, Киприан более, чем кто-либо другой, сыграл важную роль в продвижении исихастской программы на Руси.

Заключение

Говоря о выдающейся деятельности Иоанна Кантакузина и патриарха Филофея во второй половине XIV в., один историк определил ее как «политический исихазм»^[1270]. В любом случае несомненно, что значение религиозных и богословских споров в Византии выходило далеко за теоретические рамки. Они мало способствовали выживанию Византии как государства (что было уже и невозможно), но зато сформировали повсюду в Восточной Европе основные черты феномена, который Николае Йорга^[1271] назвал «Византией после Византии».

Society and Culture in the Fourteenth Century: Religious Problems

Доклад, представленный на XIV Конгрессе византинистов, Бухарест, 1971 г.

Впервые опублик. в: XIV Congrès International des Études Byzantines: Bucarest, 6–12 septembre, 1971. Т. 1: Société et vie intellectuelle au XIV^e siècle / ed. I. Sevckenko, et. al. Bucarest: Éditions de l'Académie, 1971. P. 51–65. Переизд. в: Actes du XIV Congrès International des Études Byzantines, Bucarest, 6–12 Septembre, 1971 / ed. M. Berza, E. Stănescu. Bucarest: Editura Academiei Republicii Socialiste Romania, 1974. P. 111–124.

Переизд. с уточнениями в: Meyendorff J. Byzantine Legacy. P. 129–149. Впервые на рус. яз.: Общество и культура в XIV столетии: религиозные проблемы // Мейендорф И. Византийское наследие. С. 175–202. Пер. с англ. Ю. Вестеля, М. Козуба и др.

© Пер. с англ. Ю. С. Терентьева.

СВЕТ С ВОСТОКА

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И РАЗРЫВ ТРАДИЦИИ В ВИЗАНТИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

Не подлежит сомнению, что практически любой аспект византистики неотделим от религиозного наследия византийской цивилизации, и не только потому, что ее интеллектуальные и эстетические парадигмы продолжают существовать в Православной Церкви и других ветвях восточного христианства, но и потому, что специалистам, изучающим общественную структуру, хозяйственный уклад и искусство Византии, так или иначе приходится анализировать письменные источники церковно-религиозного содержания, относящиеся, безусловно, к памятникам первостепенной важности. Вот почему успех историко-критического исследования здесь напрямую зависит от определенного сочувствия исследователей религиозной тематике — сочувствия, которое предполагает интерес и понимание, но также и критическое восприятие того, что представляло собой византийское христианство в историческом плане.

Важнейшее из его свойств — как любили подчеркивать сами византийцы — это преемственность и постоянство вероучения. Знакомясь с определениями церковных соборов, прежде всего поражаешься настойчивому отрицанию в них любого «новшества». В 431 г. Эфесский собор, осудивший Нестория, не формулируя новых определений, строжайше запретил «произносить, или писать и слагать иную веру, кроме определенной святыми отцами, <...> сошедшими в Никее»^[1272]. Два десятилетия спустя, в Халкидоне, новое определение о вере все же было принято, но с апологетической преамбулой: «Итак, достаточен был бы для совершенного познания и утверждения благочестия этот мудрый и спасительный Символ благодати Божией (т. е. Никео-Константинопольский Символ веры. — И. М.)»^[1273]. <...> Но так как старающиеся отвергнуть проповедь истины породили своими ересями пустые речи...»^[1274], то — закончим своими словами — возникла нужда заново утвердить веру. Тем не менее халкидонский текст рассматривался именно как определение (ὁρος), а не как «символ» для крещального или литургического употребления. Достоинство «символа» сохранялось лишь за «Никейской верой». Та же апологетическая заинтересованность в сохранении веры «без нововведений» (ἀκαίνωτόμνητα)^[1275], без «изъятия или прибавления» (οὐδέν ἀφαρῶμεν, οὐδέν προσθήμεν)^[1276] подчеркивалась Третьим Константинопольским и Вторым Никейским соборами, не говоря уже о Синодике Православия, введенном в богослужебное употребление в 843 г., когда пало иконоборчество, а также о более поздних соборах, принимавших постановления догматического характера.

Итак, ясно, что главной *официальной* мотивировкой соборных решений была *преемственность*. Отцы соборов исходили из убеждения, что полнота откровенной истины содержится в «апостольской» вере и что более поздние догматические утверждения, включая выработанные на Вселенских соборах, — лишь разъяснения, необходимые ввиду появления лжеучений или ересей. Соборные определения трактовались не как «новые» откровения, а как новое подтверждение истины с целью отразить нападки еретиков. Отсюда и подразумеваемая «вынужденность» этих определений. Само понятие «доктринальное развитие», которое с легкой руки кардинала Ньюмена^[1277] приобрело популярность в католическом богословии XIX в., лишь изредка находит применение в богословской лексике византийцев. Но даже в таких редких текстах главный акцент сделан на преемственной связи, а не на новизне. И лучшее тому подтверждение — Константинопольский собор 1351 г., который назвал учение свт. Григория Паламы об

«энергиях» Божиих «развитием» (ἀνάπτυξις) определений VI Вселенского собора о двух «действиях», или «волях», во Христе [\[1278\]](#).

Конечно, забота о чистоте «апостольской» веры — существенный элемент всей христианской традиции, поскольку она основана на Откровении, относящемся к определенному историческому моменту. Это Откровение — событие, происшедшее *однажды* (ἁπαξ. — 1 Пет. 3:18) как явление во Христе *всей полноты Божества* (Кол. 2:9) и засвидетельствованное теми, которые эту полноту *видели* и *осязали* (1 Ин. 1:1), — ничем не могло быть дополнено. Но после того как совершилось Откровение, человеческая история продолжалась, и в этом — весь смысл того, что стали называть христианским Преданием. Однако византийское сознание, взятое как культурное видение, зачастую склонно было воспринимать исторический процесс и сопутствующие ему перемены как несовершенное, падшее отражение вечного и неизменного мира понятий и идей. Поэтому историческая «полнота» христианского Откровения (которое, само будучи историческим, не исключало дальнейшей истории) часто, хотя и бессознательно, смешивалось с платоническим или неоплатоническим видением божественного мира как по существу статичного, иерархически структурированного и недоступного изменению.

Ниже я попытаюсь вкратце рассмотреть три вопроса. Два из них связаны с ситуацией VI–VII вв., когда все византийское общество стремительно менялось. Первый вопрос — вероучительный: что означали «преемственность» и «разрыв традиции» в контексте христологических споров этой эпохи? Второй затрагивает сферу таинств: что происходило тогда с византийским богослужением? Третий вопрос связан с более поздним периодом и многократно обсуждавшейся проблематикой паламитского исихазма.

I

Было время, когда христологические споры V–VI вв. рассматривались историками по большей части как форма национальнокультурной оппозиции негреческих элементов в отношении Византии и культурного преобладания эллинизма в имперской Православной Церкви. Непризнание Халкидонского собора в Египте иногда упрощенно трактовали как

Без сомнения, в конце концов именно социальные, политические и культурные факторы много способствовали укоренению схизмы и что, как в случае с армянами, жившими в условиях персидского владычества, такие факторы могли оказаться решающими уже в V столетии [\[1280\]](#). Однако в отношении Египта и Сирии это не так. Началом собственно христологического спора стали прения свт. Кирилла с Несторием в 428–431 гг. Спор этот продолжался полтора века после Халкидонского собора, и его участниками с обеих сторон выступали греки, использовавшие понятийный аппарат и терминологию греческой философии [\[1281\]](#). Противники халкидонитов не повинны ни в грекофобии, ни в антиимперских настроениях. Скорее они ратовали за такую государственную политику, которая защищала бы их христологическую позицию, стремясь, иными словами, привлечь на свою сторону центральную власть. Это особенно справедливо в отношении таких антихалкидонитов, как преемники свт. Кирилла на александрийской кафедре до VII в. (т. е. до арабского завоевания Египта — только после него полный контроль над патриархатом переходит к простонародному коптскому элементу). В Сирии VI столетия во главе монофизитов стоял патриарх Антиохийский Севир — выдающаяся личность, чье греческое воспитание и образование было, во всяком случае, не хуже, чем у великих отцов-Каппадокийцев. Сироязычные богословы, вроде Филоксена (или Ксенаяи) Маббугского, играли здесь лишь вспомогательную роль.

Однако правда и то, что сирийское и коптские массы со всей остротой ощущали свою непричастность к этим интеллектуально изощренным спорам, которые велись между греками. Греческая философия оставалась для них поистине чуждой стихией. Некогда вовлеченные в схизму Диоскором, Тимофеем

Элуром и Севиром и подвергавшиеся суровым преследованиям за свою приверженность этим духовным вождям, копты и сирийцы постепенно начали воспринимать собственную религиозную традицию как разновидность жесткого фундаментализма. А лучшим способом ее выражения должны были стать их национальные языки и обычаи.

Действительно, монофизитство было, в сущности, консервативным движением. Халкидонское определение было отвергнуто им как отступление от «Никейской веры» и от христологии святителей Афанасия и Кирилла Александрийских. Ведь Никейский Символ, провозглашая Сына «единосущным (ὁμοούσιος) Отцу», не утверждал, что Христос в Своем человечестве был *также* «единосущен нам» (как это определено в Халкидоне). Никейский Символ ясно утверждал «теопасхизм»: Христос, «Бог истинный от Бога истинного», «пострадал при Понтии Пилате». Между тем Халкидонское определение хранило по этому поводу молчание и поддерживалось антиохийскими богословами (бывшими друзьями Нестория), недвусмысленно отрицавшими, что субъект «страдания» — Сам Сын Божий. По их мнению, «пострадать» мог только «Сын Марии», ибо Он — человек. Наконец, никейские отцы употребляли термины οὐσία (сущность) и ὑπόστασις (термин, обозначавший в халкидонских текстах «лицо» Христа)^[1282] как синонимы. Халкидонское же определение ясно различало их, вводя христологию, где Христос мыслился как одна *ипостась* в двух естествах (φύσεις), или сущностях (οὐσίαι).

Поэтому споры между халкидонитами и монофизитами были в значительной степени спорами о преемственности, где антихалкидонская сторона, как долгое время казалось, одерживала верх. Преемственность вероучения — вот во имя чего консервативный инстинкт восточнохристианских масс ополчался против хорошо сбалансированной Халкидонской формулы, — своего рода «согласительного документа», который отступал от строгой терминологии Никеи и свт. Кирилла не только ради противодействия крайним монофизитам наподобие Евтихия, но и во имя единства «Рима ветхого» и «Рима нового», и потому принимал латинскую христологию, выраженную в Томосе папы Льва.

Спор о преемстве продолжался и в период, который определил все последующее развитие византийского богословия и духовности, т. е. в правление Юстиниана. В самом деле, у императорского двора VI в. не было другой задачи, как убедить монофизитов, что Халкидонский собор не нарушил преемственности и что не только в выступлении свт. Кирилла против Нестория, но и в Халкидонском определении, выражена одна и та же православная христология. Эта позиция, одобренная при Юстиниане официальной церковью, стала обозначаться как «неохалкидонизм» после выхода в свет хорошо известных работ Жозефа Лебона о Севире Антиохийском^[1283]. Префикс «нео» используется некоторыми авторами в до некоторой степени порицательном смысле, ибо Юстиниан, на их взгляд, по мотивам преимущественно политическим, капитулировал перед монофизитской оппозицией, вынудив Византийскую церковь на Константинопольском соборе 553 г. пойти на осуждение «Трех Глав», т. е. Феодора Мопсуэстийского лично, а также сочинений блж. Феодорита Киррского и Ивы Эдесского, написанных против свт. Кирилла. А поскольку Феодорит и Ива были поборниками Халкидонского собора, их осуждение «неохалкидонитами» неизбежно воспринималось как предательство в отношении самого Халкидона. Такая негативная оценка «неохалкидонизма» связана с тенденцией, возобладавшей среди историков раннего христианства с XIX в. Эта тенденция отдает предпочтение антиохийскому богословию перед александрийским как в экзегезе, так и в христологии. К тому же с точки зрения этики ни Кирилл, который едва ли был поборником привычных нам демократических принципов и регламента публичных заседаний, ни Юстиниан с его колеблющейся политикой эпизодических репрессий не кажутся особо привлекательными. В свете таких «проантиохийских» симпатий Несторий предстает невинной жертвой александрийского насилия (как до него — Иоанн Златоуст), а политика Юстиниана *de facto* оказывается ничем иным, как добровольной сдачей позиций монофизитству. Более того, поскольку эта политика не привела к ожидаемому примирению монофизитов с имперской церковью, утвердилось мнение, что единственным результатом ее

стало криптомонофизитство^[1284], будто бы свойственное с тех пор всему восточному христианству^[1285].

Подобная оценка восточного христианства — и византийского православного христианства в особенности — приводит нас к теме «обожения» (θέωσις), на которой основывались все его представления о спасении и духовности. В XIX в. она была отброшена многими специалистами по истории догматов (например, наиболее ярким из них — Адольфом Гарнаком) как опасная и по существу «греческая» неоплатоническая идея, которую невозможно примирить с «чистым» библейским христианством. Но именно богословие свт. Кирилла Александрийского, основанное на идее ипостасного единства Воплощенного Слова, подвело под учение об обожении христологический фундамент. Божество и человечество не являются экзистенциально несовместимыми. Именно тогда, когда человеческая природа достигает общения с Богом, она становится в самом подлинном смысле человеческой; напротив, ее отделение от Бога есть расчеловечение. Такое понимание «обожения» занимает центральное место не только в богословии свт. Афанасия Александрийского, но и у отцов-Каппадокийцев: между ними и свт. Кириллом налицо прямая преемственность.

Проблема возникала, когда обожение начинали мыслить как поглощение человечества божеством, в чем и состояла суть «евтихианского» монофизитства. Подобная интерпретация, с которой выступил константинопольский архимандрит Евтихий, делала Халкидонское определение совершенно необходимым. Две природы Христа, божественную и человеческую, пусть и соединенные, следовало тем не менее признать различными. Это различие, сформулированное в Томосе свт. Льва Римского, утверждавшем, что оба естества во Христе всегда сохраняют присущие им свойства, а те, в свою очередь, выражаются в сообразных им действиях («tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura»^[1286]), — было подтверждено в Халкидоне: «соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества»^[1287].

Чтобы выразить это единство и это различие, Халкидонский собор вводит новую терминологию: одна *ипостась* в двух естествах. Это не терминология свт. Кирилла, поскольку он (а равно и антиохийцы) пользовался терминами *ὑπόστασις* и *φύσις* как взаимозаменяемыми и говорил о «единой природе Бога-Слова воплощенной» («μία φύσις Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη») ^[1288]. Это и не западная терминология, поскольку латинским эквивалентом для *ὑπόστασις* могла быть *substantia*, служившая также приблизительным эквивалентом для *natura*. Тем не менее очевидное нововведение, разрывавшее терминологическую преемственность, не получало ни объяснения, ни философского оправдания. Вот почему соборное определение столкнулось с сопротивлением консерваторов от терминологии. Но цель собора заключалась, конечно, не в том, чтобы дезавуировать свт. Кирилла или отвергнуть его богословие. Это хорошо видно по многим признакам. Здесь достаточно привести два примера, относящихся к ходу заседаний.

На третьем заседании собора текст Томоса папы Льва вызвал столь обширную критику со стороны иллирийских и палестинских епископов, что представителям императора пришлось закрыть собрание и распорядиться, чтобы свт. Анатолий Константинопольский — ярый приверженец Кирилла и бывший друг Диоскора Александрийского — конфиденциальными заверениями развеял страхи оппозиции, будто собор отмежевывается от веры Кирилла. На четвертом заседании епископы одобрили Томос, заявив друг за другом, что он находится в согласии с определениями Никейского, Константинопольского, Эфесского соборов и учением Кирилла^[1289]. В сознании участников собора Кирилл Александрийский был и оставался мерилом православия, тогда как в отношении Льва Римского не исключались подозрения.

Второй характерный эпизод связан с низложением Диоскора, состоявшемся заочно, поскольку он отказался явиться на заседание лично. Анатолий Константинопольский позаботился сделать официальное заявление, что причина низложения — не Кириллово учение, которого придерживается Диоскор, а

дисциплинарные проступки александрийского архиепископа[1290]. Описанный инцидент мог служить лишь преамбулой к богословским изысканиям, предпринятым при поддержке Юстиниана и его двора с целью доказать антихалкидонитам, что Кирилл не был дезавуирован в Халкидоне. Поэтому я настаиваю, что между халкидонитами и неохалкидонитами в действительности нет принципиальной разницы[1291]. Все известные различия связаны с богословской лексикой, и в частности с тем заново сформулированным и философски проработанным значением, которое было найдено для термина *υπόστασις*, чтобы отличать его от «природы» (*φύσις*).

Это значение со всеми его оттенками смысла разрабатывала группа богословов Юстиниана. Их сочинения, неудобопонятные и академичные по стилю, не могли оказывать серьезного воздействия на монофизитов в целом. Последние предпочитали таких наставников, как Севир Антиохийский, олицетворявший в их глазах консервативное направление «великой» Кирилловой традиции. «Грамматики» императорского двора, поддерживаемые всей мощью государства, имели ограниченную аудиторию в лице рядового духовенства. Но именно им принадлежит по-настоящему весомый вклад в разработку философии личности. Будучи *ипостасью* и оставаясь носителем божественной природы, Слово Божие (Логос) могло *родиться* как человек, *умереть* на кресте, страдать, находиться в неведении и таким образом быть *субъектом* полноты человечества, которую Ему предстояло сперва воспринять, затем спасти и «обожить», посадив с Собой одесную Отца. Поэтому божественная *ипостась* была осмыслена как «некто», как субъект, способный выступить из границ божественной природы и «стать плотью». Божественная природа оставалась неизменной и бесстрастной, *ипостась* же способна к «изменению» и страданию. Это всецело философское и, безусловно, «новое» определение *ипостаси* (которого не было у Аристотеля) можно было приложить и к человеческой личности, *за пределами своей природы* достигающей Самого Бога в «обожении»[1292]. Следовательно, *кто* мыслится независимо от *что*. Все содержание христианской веры персонализируется. Непреложный и неизменный Бог видится как «ставший» человеком и «претерпевший смерть», а каждый человек — как личность — может трансцендировать ограниченность тварного человеческого естества.

Очевидно, что дальнейшее развитие вышеуказанных богословских положений затруднительно в рамках нашей статьи. Тем не менее можно утверждать, что век Юстиниана усматривал между свт. Кириллом и Халкидоном связь, определяемую как законное преемство, хотя с точки зрения терминологии и философии здесь было явное нарушение преемственности. Как факт это было признано официально постановлением V Вселенского собора, допускавшим использование несовершенной терминологии свт. Кирилла Александрийского («единая природа воплощенная») при условии, что не отвергается Халкидонское определение[1293]. Отсюда следовало, что о Христе можно высказываться различными способами. Они не исключают друг друга, и православие не связывает себя с одной-единственной терминологической системой. При всей неуклюжести, внутренней непоследовательности и репрессивности религиозной политики Юстиниана в ней присутствовал «экуменический» аспект, который необходимо учитывать, хотя он и не помог императору уврачевать раскол восточного христианства[1294].

//

Другой аспект моих рассуждений о преемственности и разрыве тесно связан с византийским богослужением, и я намерен в качестве отправной точки рассмотреть литургическую ситуацию времен Юстиниана. Попытки связать формы и характер богослужения той поры с христологическими спорами, о которых только что шла речь, представляются мне безуспешными[1295]. За исключением некоторых песнопений (наподобие «*Ὁ μονογενὴς υἱός*»[1296]) — и некоторых особых обрядов (таких как *ζέον*[1297]), богословские дебаты мало влияли на народное благочестие как халкидонитов, так и нехалкидонитов. Сама

же литургия, как и отношение к ней со стороны народа, претерпевает заметные изменения с IV в., и эпоха Юстиниана во многом стала кульминацией этого процесса.

Эти изменения, с одной стороны, определялись внешними факторами: основные литургические формы христианских таинств (например, Крещения и Евхаристии) восходят к доконстантиновой эпохе, когда христианство было религией меньшинства, а богослужение совершалось в относительно небольших общинах. Для сравнения заметим, что в константинопольском храме Святой Софии собирались по праздникам десятки тысяч богомольцев. За отсутствием в те времена звукоусилительных устройств *слово* молитвы (или проповеди) не могло удержать внимания столь огромных масс, и потому общину объединяло уже не столько слово, сколько *ритуальное действие*. Молитва евхаристической *анафоры*, — которая по самому ее смыслу и назначению произносится лишь от первого лица множественного числа, объединяя предстоятеля и паству вокруг общей трапезы, — практически перестала быть слышна, особенно в устах престарелых патриархов. Поэтому ее стали читать «про себя», за исключением отдельных, громко произносимых фраз («возгласов»), в то время как певцы или диаконы побуждали народ к молитве в песнопениях и прошениях менее сложных и порой больше ориентированных на эстетическое восприятие. Что касается предстоятеля, то он находился теперь в алтаре, отделенном от мирян особой преградой, и молящиеся видели его благословляющие жесты и обрядовые действия, которые все больше и больше утрачивали свой самоочевидный смысл и требовали уже символического истолкования. Такую эволюцию богослужения приветствовали не все. Сам Юстиниан пытался изменить эту тенденцию и официально предписывал, чтобы

Но даже императорская воля не могла преодолеть физические условия, радикально менявшие характер богослужения с IV в., когда покровительство государей и растущее благосостояние Церкви привели к появлению во всех главных городах империи громадных базилик.

Однако эволюция изначального богослужения малой общины в пышное ритуальное действие совершалась не в интеллектуальном вакууме. Она соответствовала эволюции идей, которую можно проследить по текстам. Нельзя сказать, что эволюция эта началась на пустом месте: элемент литургической и ритуальной *тайны* присутствовал в Евхаристии с первых дней ее бытования на еврейской почве, но *подчеркивание* таинственного и символического все более и более усиливалось, ибо Церковь стремилась оградить таинство от профанации и равнодушия многих и многих номинальных христиан, заполнивших городские базилики. Святитель Иоанн Златоуст в своих проповедях еще настаивал на взаимосвязи Евхаристии и исторического Иисуса: «Кто учредил ту трапезу, Тот же теперь устрояет и эту <...>. Представляя Его образ, стоит священник, произносящий те слова, а действует сила и благодать Божия»^[1299]. Но уже довольно скоро в осмыслении литургии начинает преобладать символический подход. Например, Феодору Мопсуэстийскому (современнику Златоуста) диаконы представляются ангелами^[1300], а прп. Исидор Пелусиот идет в своем символизме еще дальше: «Чистая плащаница, распростираемая [на престоле] для принесения Божественных Даров, есть служение Иосифа Аримафейского»^[1301]. И, наконец, при Юстиниане тяготение к символизму находит свое логическое и отчасти революционное выражение в сочинениях Псевдо-Дионисия.

Конечно, этот знаменитый, хотя и неведомый автор не думал выступить в роли духовного революционера. Совсем наоборот: он вполне сознает связь между Евхаристией и историческим Иисусом и говорит о ней особым образом. Более того, его псевдоним, по замыслу, должен восприниматься как декларация консерватизма или, по меньшей мере, как желание быть истолкованным «в традиции». Но и в своем стиле, и в подборе материала в трактате «О церковной иерархии» (т. е. литургических жестов и священнодействий, подлежащих истолкованию) он всегда сконцентрирован на том, что видимо, на зримом, тогда как *слова* по большей части оставляются им без внимания и практически никогда не цитируются. Псевдо-Дионисий пишет для тех, кто созерцают Божественную Литургию как свидетели

таинства и кто становятся восприемниками духовных даров, доступных их «умам»:

Такое видение иерархического мира, заимствованное у неоплатоников и подразумевающее движение «восхождения и возвращения», имеет прецеденты в христианской письменности [\[1303\]](#). Их можно обнаружить, в частности, у Оригена и его последователей. Но до Псевдо-Дионисия никто не прилагал это видение к элементам христианского богослужения, интерпретируемого в духе гностической инициации (как символическое участие в созерцании божественной иерархии, сущей *над* нами), а не раннехристианского переживания Литургии (как совместной молитвы со Христом, Которого Дух Святой являет сущим *среди* нас, т. е. «внутри» общины).

Учение о литургии Псевдо-Дионисия и открывающееся в нем видение взаимоотношений между Богом и Его творениями находит параллели в византийском зодчестве. Разумеется, у нас нет данных, указывающих на какое-либо отношение Псевдо-Дионисия к архитектурному замыслу храма Святой Софии. И все же заслуживает внимания мысль, что

Таким образом, и сам характер богослужения в VI в., и его интерпретация у Псевдо-Дионисия при сопоставлении с более ранней эпохой могут служить убедительным примером *разрыва традиции*. Однако византийское богослужение включает в себе еще два важнейших элемента преемственности. Во-первых, тексты главнейших сакраментальных молитв — в частности, крещальных и евхаристических, — оставались прежними и никогда не переписывались в Дионисиевом стиле или в духе его богословия. Во-вторых, основополагающее и рождавшееся в жарких дебатах христологическое учение исходило из интерпретации *Боговоплощения как исторического события*. И хотя некоторые идеи Псевдо-Дионисия использовались в иконоборческих спорах обеими сторонами, именно личность Иисуса из Назарета — историческая и описуемая — была решающим аргументом в устах иконопочитателей, отстаивавших законность священных изображений.

Влияние идей Псевдо-Дионисия очень сильно у некоторых византийских литургистов; воздействовали они и на народное благочестие. Правда, большинство толкователей прибегали здесь к христологическим поправкам. «Александрийский» — созерцательный, «вертикальный» подход к литургии — дополнялся «антиохийским», раскрывающим в ней типологическую связь с историческими событиями, описанными в Библии, а также предвосхищение их эсхатологического исполнения. В последние два десятилетия несколько авторов положили начало новому изучению византийского богослужения, отделяя его содержание — где, собственно, и проявляется себя преемственность — от весьма разнообразных интерпретаций, указывающих на серьезные сдвиги в культуре и благочестии [\[1305\]](#). Подобная методология плодотворна, и ее можно только приветствовать.

В самом деле, богослужебный материал требует куда более систематического изучения и использования византинистами, которых, как и историков вообще, интересуют проблемы преемственности и разрыва традиции. Взятое в целом, богослужение, по определению, выражает тождество христианской общины во времени и в пространстве. Чтобы понять византийцев, важно помнить, что они каждую неделю, а то и каждый день проводили помногу часов в храме, распевая знакомые тексты, и, кроме того, почти машинально вводили богословские понятия в свою обыденную речь и повседневную жизнь. В эпоху после Юстиниана, которая ознаменовалась, помимо всего прочего, возросшим влиянием «Ареопагитик» и иконоборческим кризисом, Константинопольская церковь усвоила тот набор литургических форм и текстов, который остался в значительной мере стабильными на протяжении всего Средневековья и даже вплоть до наших дней. Переведенные на славянский, арабский, грузинский и другие языки, эти формы и тексты определили духовный, культурный и эстетический облик всего византийско-православного мира и послужили мощным средством преемственности и единства. Но если сосредоточиться не только на текстах, но и на их осмыслении, на их употреблении — каким оно отражено в менявшихся уставах (τιτικᾶ),

— или обратиться к литургическим комментариям, архитектурным формам, стилю иконографии, признаки вариативности и нарушения традиций немедленно обнаружат себя.

III

Беглый обзор поздневизантийского периода выявляет в нем некоторую схожесть с ситуацией накануне иконоборчества. Богословская полемика между паламитами и антипаламитами — не менее напряженная, чем христологические контroversы более ранней эпохи — завершилась, как и тогда, догматическими утверждениями, принятыми на соборах. Разница в том, что паламитские споры имели куда меньший масштаб вследствие колоссального сужения византийских границ в эпоху Палеологов. Но Константинопольская церковь по-прежнему сохраняла административный контроль и духовно-интеллектуальное влияние в Восточной Европе, так что богословские суждения, принятые в Византии, всякий раз отзывались целым рядом культурных и политических событий в регионе.

В богословских спорах XIV в. каждая сторона обвиняла другую в «нововведениях» и заявляла о себе, что лишь она — оплот преемственности. Тогда же возник вопрос: опирается ли паламитское различие Божественной сущности и Божественных нетварных энергий на богословие Каппадокийцев и прп. Максима Исповедника или, напротив, противоречит святоотеческой традиции? При этом обе стороны взывали к авторитету Псевдо-Дионисия. Не входя в детали, скажем, что паламитское богословие, которое восторжествовало в поздней Византии, было связано (как и урегулирование христологического вопроса при Юстиниане) в первую очередь с твердо удержанным представлением о том, что а) Бог и человечество способны к взаимопроницанию при сохранении сущностного различия; б) христианскую веру следует выражать в понятиях богопричастности (или «обожения», *θέωσις*), а не просто даров Божественной благодати, ниспосылаемых извне тварному состоянию (*habitus*); в) Бог, отдавая Себя человечеству, остается трансцендентным, но сохраняет всю полноту Своего бытия и в сущностной трансцендентности, и в даровании Себя твари.

Весьма отраднo, что авторы конфессионально ангажированных исследований по этой теме (а за последние десятилетия они опубликованы во множестве), как правило, приходят к выводам, которые кажутся взаимоприемлемыми и обычно благоприятными — даже со стороны западных богословов — к родоначальнику паламизма. Так, по мнению Андре де Аллэ:

Поэтому можно утверждать, что определения паламитских соборов XIV в. (1341, 1347, 1351) свидетельствуют о доктринальном преемстве в Византийской церкви, даже если употребляемая ими терминология отчасти виделась самому свт. Григорию Паламе не как повторение прежних утверждений, но как их «развитие» (*ἀνάπτυξις*)[\[1307\]](#).

Но победа Паламы имела не только вероучительные последствия. То была победа монашества, в значительной мере взявшего на себя управление церковью и навязавшего свои приоритеты ее религиозной и культурной политике. О том, что все ключевые церковно-административные посты перешли к монахам (а процесс этот начался с конца XIII в.), убедительно свидетельствуют соборы XIV в., участники которых, — включая епископов и патриархов, — сплошь люди в иноческих клобуках[\[1308\]](#). Мы не имеем возможности рассматривать здесь весь набор монашеских приоритетов. Отметим лишь перемены, обозначившиеся в богослужении и определившие церковное благочестие следующего столетия и в землях, поработанных турками, и на Руси.

Филофей Коккин, настоятель (ἡγούμενος) Великой Лавры на Афоне, друг, ученик и впоследствии биограф свт. Григория Паламы, был одним из тех, кто с особым усердием внедрял в Церкви новый монашеский устав. Он занимал патриарший престол дважды, в 1354–1355 и 1364–1376 гг., и еще в

бытность свою на Афоне предпринял кодификацию богослужения. Благодаря его усилиям результаты этих преобразований принимаются за норму всей Церковью (включая церкви славянских стран)[1309]. Тогда же вследствие процесса, инициированного, без сомнения, новым монашеским руководством, повсеместно — за исключением Южной Италии — утвердился устав (τῦλικόν) палестинской обители св. Саввы Освященного[1310]. В свете этих новшеств легче осмыслить и изменения в церковной архитектуре: многие храмы того времени отличаются скромными размерами, а их планировка больше соответствует монашескому «сокровенному» благочестию, избегающему публичного выражения. Однако эта «сокровенность», похоже, не вернула богослужению тот общинный по преимуществу характер, который оно имело в раннехристианскую эпоху. Именно в XIV в. алтарная преграда превратилась в сплошную стену, закрытую иконами[1311].

Вследствие этого Божественная Литургия более чем когда-либо стала восприниматься как ритуальное действо во главе с предстоятелем, то появляющимся, то исчезающим за преградой и завесой, или как мистерия, *созерцаемая* в образах и перспективе Псевдо-Дионисия, которые еще более утвердились в своей «легитимности», обретенной ими еще в VI столетии.

Нет оснований сомневаться, что именно монашеское влияние помогло развиваться этим процессам в Византии и затем перенести их на Балканы и Русь. Тем не менее и здесь, как в случае с палеологовским художественным стилем и иконографией, необходима осторожность, чтобы констатацию монашеского влияния не свести к стереотипным представлениям о нем. В конце XIV в. появляется новое толкование литургии, принадлежащее Николаю Кавасиле. И по стилю, и по самому духу его сочинения видно, что автор, явный паламит, отходит от дионисиевых образцов, или, по крайней мере, маргинализирует их[1312]. Кавасила — богослов из мирян, преуспевший в восстановлении равновесия между различными измерениями Евхаристии: как воспоминания об историческом событии, как таинства посвящения, наконец, как места (*locus*) встречи людей с Богом. Таким образом, преобладание монашества в Византийской церкви XIV в. не привело к упрощенному и единообразному богословскому видению. Консервативное народное благочестие (больше, чем богословские идеи) в своем восприятии литургии по-прежнему отражало Дионисиеву модель, оказавшуюся в момент своего появления революционной. Христоцентрическое и реалистическое богословие, носителями которого были личности масштаба свт. Григория Паламы и Николая Кавасилы, происходит не из «Ареопагитик», а из основополагающего видения, открывающегося в самих сакраментальных текстах.

Полагаю, что предложенные заметки о непрерывности и нарушении традиции уместно завершить самым общим и, быть может, неожиданным замечанием. В византийском христианстве была несомненная преемственность вероучения и вполне очевидная непоследовательность в традиции богослужения. Один современный французский ученый выразился даже так:

При изучении и осмыслении этих изменений необходимо обращаться не только к самим текстам, но также к их толкованиям, указывающим на различные феноменологии богослужения и помогающим понять не только внутренние процессы Византийской церкви, но ее гибкость и способность усваивать культурные изменения и иные феноменологии. Возможно, что эта гибкость как раз и способствовала византийской церковной экспансии за пределы грекоязычного мира.

Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought

Опубл. в: DOP. № 47.1993. P. 69–81.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. Ю. С. Терентьева.

ХАЛКИДОНИТЫ И НЕХАЛКИДОНИТЫ: ПОСЛЕДНИЕ ШАГИ К ОБЪЕДИНЕНИЮ

В нашем столетии были сделаны значительные шаги к улучшению взаимопонимания и обретению догматического единства между восточными христианами — халкидонитами и нехалкидонитами. Конечно, основная идентичность христологического понимания этих церквей была установлена ранее: например, усилиями прекрасно эрудированного русского епископа Порфирия (Успенского), который во время своих длительных путешествий по Ближнему Востоку находился, в частности, в близком контакте с Коптской церковью и впоследствии описал свои впечатления.

Многочисленные споры и диалоги прошлого и этого столетий с участием достойных епископов и богословов обеих сторон привели к единственному выводу: христология свт. Кирилла Александрийского — наша общая христология, а раскол связан лишь с различием в понимании формулировок и выражений, которые были приняты той или иной стороной в качестве догматических стандартов. Поэтому крайне своевременно было бы перейти к «последним шагам». В самом деле, почему церкви, чьи полномочные представители с энтузиазмом соглашались с тем, что у них не осталось серьезных разногласий по поводу веры, до сих пор официально не вступили в евхаристическое общение?

На это есть свои причины, обусловленные человеческой природой, политикой и существующим порядком вещей, которые не могут быть полностью перечислены и проанализированы в данной статье. Однако играют роль также проблемы церковного восприятия и институциональной процедуры, которые могут объяснить, почему «человеческие» обстоятельства не были преодолены раньше, почему конкретные шаги не считались необходимыми и почему все оставалось по-прежнему в течение десятилетий и даже столетий, а люди не были реально обеспокоены таким положением дел. Я убежден, что, до тех пор, пока мы искренне и открыто не исследуем соответствующие церковные представления и не примем Божий суд над их ограниченностью, перед нами нет пути, на котором могут быть сделаны «последние шаги» к объединению, даже если мы знаем, как их сделать.

Проблемы экклезиологии

Как халкидониты, так и нехалкидониты разделяют веру в сущностное *единство* Церкви. Христос основал Церковь, которую мы исповедуем в Символе веры как «Единую Святую Соборную и Апостольскую». Конечно, это единство понимается по-разному. Наиболее распространенный среди протестантов взгляд заключается в том, что все христианские конфессии — такие, какими они существуют сегодня — составляют вместе «единую Церковь», несмотря на все разнообразие богословских убеждений, церковных проявлений и несовместимость уставов. Это внутреннее, формально невыразимое единство может проявлять себя в совместном участии в Евхаристии, или «интеркоммунионе» — «общении» между все еще разделенными христианами. Хотя протестантские конфессии и их отдельные представители могут расходиться в оценке важности существующих разделений, их восприятие интеркоммуниона предполагает, что все различия вторичны по отношению к сущностному единству.

Римо-католики и православные принципиально не согласны с протестантским подходом. Истинная причина этого несогласия лежит в идее Предания. Единство Церкви — не только единство «в пространстве» между существующими сегодня христианскими сообществами, — так, что Единая Церковь состоит из всех тех, кто исповедует Христа в наш день и век, — но и единство «во времени», в котором истинная Церковь включает апостолов, отцов и матерей, святых прошлого и Ангелов на Небесах. Все они разделяют истинную веру, так же как и мы, посредством нашего крещения, и все они вместе с нами участвуют в таинстве Евхаристии. Эта последняя духовная реальность прекрасно выражена в византийском литургическом чине *проскомидии*. Она требует *преемственности* и *постоянства* в вере с апостолами и всеми поколениями, что никак не может быть заменено формальным «пространственным» единством сегодняшнего дня. Значение Предания — именно в этом. Оно, конечно же, не в *буквальной* преемственности и не заключается в простом повторении текстов Писания, соборных постановлений или мнений отцов Церкви. Предание не исключает новых вопросов, богословских подходов, а также вбирания (в католической традиции) разных умонастроений и философских концепций по мере того, как миссионерская деятельность Церкви достигает новых цивилизаций и вступает в новые исторические периоды. Однако все это разнообразие в своей внутренней сути и реальном содержании подлежит суду Истины, явленной святым — раз и навсегда — в апостольской проповеди (κίρυμα).

Совещания и исследования последнего времени, кажется, вполне определенно установили два решающих момента.

1. Христологическая позиция, которая выражается в утверждении, что Христос Богочеловек — «одна ипостась и одна природа», и обычно определяется как «монофизитство», была позицией свт. Кирилла Александрийского, оставаясь таковой у Диоскора и Севира Антиохийского; она не заключает в себе согласия с Евтихием, который отрицал «двойственное естество» Христа (то, что Он был единосущен не только Своему Отцу в Его Божественности, но также единосущен и нам в Своей человеческой природе) и который был осужден за это вышеупомянутыми лидерами нехалкидонитов, так же как и Халкидонским собором, хотя архиепископ Диоскор Александрийский совершил печальную ошибку, временно приняв Евтихия в общение в 449 г.

2. Православная христологическая позиция, которая выражается в утверждении, что Христос Богочеловек — «одна ипостась в двух природах», и обычно обозначается как «диофизитство», не является несторианской. Халкидонский собор (451), признав ее, ни в коей мере не порвал с христологией свт. Кирилла, но имел намерение покончить с евтихианством: именно это *было* насущной проблемой на тот момент, поскольку Диоскор (возможно, по причине временного недопонимания) принял Евтихия в 449 г. Однако Халкидонская формула сама по себе не решает всех проблем. Никакая формула — даже из

Священного Писания, даже Никейский Символ веры — не решает *всех* проблем. Все эти формулировки могут быть истолкованы и часто истолковывались в еретическом смысле. Так, Халкидонский собор был интерпретирован на несторианский манер (например, отказ от «теопасхизма» и других формулировок свт. Кирилла) некоторыми халкидонитами, в том числе Феодоритом Киррским и Ивой Эдесским. Такие не—кирилловские интерпретации были формально осуждены халкидонской Православной Церковью на V Вселенском соборе в Константинополе (553).

Соглашение по этим двум пунктам довольно ясно означает, что имеется существенное единство христологической доктрины, и поскольку халкидониты не говорят, что «монофизитство» Кирилла включает в себе евтихианство, а нехалкидониты не подразумевают, что Халкидонский собор был несторианским, то не существует препятствий к евхаристическому общению и полному объединению.

Однако, как я уже замечал выше, полное евхаристическое общение до сих пор не достигнуто. Это можно частично объяснить невежеством (вне кругов информированных богословов) или традиционной пассивностью, к которой Восточные Церкви были приучены столетиями изоляции. Тем не менее остаются еще психологические и институциональные факторы, которые ощутимо влияют на церковные представления. Стоит упомянуть о некоторых из них.

Православное понимание Церкви включает в себя представление о реальности *локальной полноты и универсальной общности*. Локальная полнота, которая особенно выражена в том, что сейчас называется «евхаристической экклезиологией», подразумевает, вслед за сщмч. Игнатием Антиохийским, что там, «где Христос Иисус, там и кафолическая Церковь». Евхаристия местной общины, возглавляемая епископом, являет не часть Тела Христова, но истинную Его полноту. Этот (несомненно, истинный) взгляд подтверждает, что сакраментальная реальность не зависит от географической универсальности, что она — дар Божий, даже для «двух или трех» собравшихся во имя Иисуса Христа. Но истинная «соборность» предполагает также, что каждая местная община пребывает в общении со всеми остальными общинами, разделяющими ту же веру. «Евхаристическая» экклезиология — это не протестантский конгрегационализм. Епископы, в частности, ответственны за единство местных церквей. Местная церковь не является «частью» или «фракцией» Церкви. Это — «целая» соборная Церковь. Однако обладать этой целостностью она может, только если *разделяет* ее с другими общинами, если епископ общины получает рукоположение от других епископов, и если он принадлежит к единому объединенному епископату Вселенской Церкви. «*Episcopatus unus est*»^[1314], — читаем у сщмч. Киприана Карфагенского.

С тем чтобы сохранить всемирное единство, Римско-Католическая церковь развила жесткую систему, основанную на власти одного епископа — римского. Единство в данном случае предполагает подчинение этому всемирному центру. Хотя мы, православные, признаем правомерность заботы о всемирном единстве, в частности, сыгравшей свою роль в развитии западной экклезиологии, мы не принимаем те формы, в которые вылилось это развитие. Тем не менее православная халкидонская Церковь всегда считала себя *единой Церковью*. Хотя — особенно в настоящий момент — она представляет собой децентрализованную ассоциацию автокефальных Церквей, она имеет единую каноническую систему. Автокефальные церкви соотносятся друг с другом в определенном «порядке»: Вселенский (Константинопольский) патриарх признается всеми как «первый среди равных». На протяжении длительной общей истории отдельные автокефальные церкви возникали и исчезали, в то время как сама Церковь оставалась. Более того, значительное время спустя после христологических расколов V, VI и VII столетий, миссионерская активность привела к возникновению славянских и румынской церквей, а еще позже — новых миссионерских церквей в Америке, Японии и других местах. Возможно, эти вновь возникшие церкви способны в меньшей степени, чем их древние «матери», понять причины затянувшегося разделения между халкидонитами и нехалкидонитами, в то время как, казалось бы, не существует рационально определяемой разницы вероучений. Но, как и следовало ожидать, многонациональная

история миссии Церкви и реальность халкидонского православия внесли свой вклад в экклезиологические представления, которые следует принять во внимание, решая вопрос о единстве.

Ясно, что основы экклезиологии — те же самые и у нехалкидонских Церквей. Но их история отлична. На Ближнем Востоке всепоглощающая тревога о выживании внутри мусульманского сообщества препятствовала как внешним контактам, так и миссионерской активности. Там, конечно, присутствовало прочное признание христианской и церковной полиэтничности: жива была память о богословских спорах нехалкидонских патриархов Антиохии и Александрии в VII в. о «тритеизме»; имели место устоявшиеся канонические связи между коптской и эфиопской церквями. Но вот армянская и индийская церкви имели более изолированную историю. Армянская церковь направила все свои усилия почти исключительно на выживание армянской нации, в то время как «Церковь святого Фомы» в Индии ниоткуда не получала помощи, будучи ущемленной западным прозелитизмом. Возможно, в отличие от других нехалкидонитов, Индийская церковь, существуя в относительно свободном обществе, более открыта миссионерской деятельности и может принять на себя ведущую роль в признании неразрывности миссии и единства. Психологическим результатом этих исторических различий стало то, что всемирное измерение экклезиологии и онтологическая необходимость единства с вселенским православием оказались так или иначе затенены местными — зачастую трагически безотлагательными — заботами. Православная экклезиология сохранялась и в литургической традиции, и в сознании людей, однако возник соблазн формулировать ее двумя противоположными способами: в виде сектантского изоляционизма (соблазн, характерный, в частности, для малообразованного и монашествующего духовенства) или в духе англиканской «теории ветвей», когда «истинная» и «единая» Церковь рассматривается как разделенная на несколько «ветвей» с различной степенью легитимности.

Я должен сказать, что те же соблазны присутствуют и в халкидонском православии, однако, к счастью, здесь обычно преобладает более «соборный» взгляд на Церковь.

Я полагаю, что, где бы ни возникли эти соблазны, они представляют собой серьезные препятствия в достижении истинного единства в истинной православной вере внутри Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, как ее определили соборы и отцы. Взгляды с позиций сектантского изоляционизма или релятивистской «теории ветвей» похожи в том, что они противостоят идее *безотлагательности* объединения и оправдывают увековечивание *status quo*. Между тем, если что действительно и нужно в отношениях между халкидонитами и нехалкидонитами в настоящий момент, так это готовность порвать с многовековой холодностью: необходимы смелые шаги, чтобы на практике воплотить согласие, достигнутое богословами в теории.

Институциональные процедуры: последние шаги к объединению

Первый шаг к объединению состоит, необходимым образом, в соглашении в области вероучения. Как мы упоминали выше, этот первый — и духовно самый важный — шаг в нашем случае, вероятно, самый легкий. Проект догматического соглашения был выработан на совещании в Бристоле (Англия, 1967), и сейчас нужно, чтобы этот проект, или аналогичное соглашение о вере, был бы формально одобрен церквами. Психологически и экклезиологически важно, чтобы это соглашение было позитивно по форме и содержанию: обе стороны должны признать положительное значение традиций друг друга. Халкидониты могут легко и определенно признать, что страх несторианства среди многих последователей свт. Кирилла после 451 г. был законным или, по крайней мере, честным и искренним. Кстати, осуждение «Трех Глав» в 553 г. уже является именно таким признанием. Нехалкидониты должны в свою очередь признать, что Халкидонский собор имел законное намерение осудить ересь Евтихия, и что вес, придаваемый собором тексту Томоса свт. Льва и папским легатам, отражал законное стремление к единству между Востоком и Западом. Это не стало «капитуляцией» перед Западом, ибо вера Льва Великого была признана православной после исследования ее по существу и сравнения с признанным критерием православия — свт. Кириллом.

Основываясь, помимо такого формального соглашения о вероучении, на взаимном уважении и общей принадлежности к духовным традициям древнего христианского Востока, должно быть достигнуто взаимопонимание в почитании тех, кого каждая из сторон считает своими отцами в вере. Трудность, конечно, заключается в том, что схизма привела к противоположным взглядам и анафемам относительно таких лиц, как свт. Лев Великий и Флавиан Константинопольский, с одной стороны, и Диоскор Александрийский, Филоксен Маббургский и Севир Антиохийский — с другой. В некотором смысле, поскольку наши Церкви строго придерживаются традиций и преемственности, эта проблема может показаться еще более мучительной и трудной, чем само догматическое соглашение. Но, с другой стороны, следует помнить, что Церковь никогда не признавала непогрешимость какого-либо человека, даже святого. Святители Кирилл Александрийский и Епифаний Кипрский яростно противостояли свт. Иоанну Златоусту, считая его еретиком и лжеучителем; тем не менее эти отцы почитаются ныне вместе с великим Златоустом как святые. Более того, халкидонская Грузинская церковь продолжает почитать Петра Иверийца, хорошо известного грузинского епископа Газы в Палестине, который в конце V в. выступал против Халкидонского собора. Коптская церковь имеет в перечне своих святых имена халкидонских патриархов, например Иоанна Милостивого. А прп. Исаак Сирин был несторианским епископом Ниневии.

Таким образом, оказывается, что местное почитание древних святых возможно независимо от прошлых конфликтов, поскольку в этом почитании прославляются их добродетели, а не ошибки, которые оставляются на Суд Божий.

Если вопрос о святых может породить проблемы, то же самое касается и вопроса о внутрицерковном устройстве и межцерковных отношениях. Конечно, объединение халкидонитов и нехалкидонитов не требует какого-либо «подчинения» одной церкви другой. Наша православная церковность основана на единстве всех поместных церквей в вере и на вполне законном многообразии литургического и языкового выражения этого единства. Однако она предполагает также региональное и местное единство. Не может быть двух епископов в одном месте. Это правило, от которого сегодня местами отступила и сама халкидонская Церковь, хотя отступления эти считаются временными и неблагоприятными. Разворачивающийся процесс примирения имеет целью устранить их в том числе. Единство в вере

предполагает также единение в таинствах и унификацию церковной жизни на местах. В случае восстановления единства между халкидонитами и нехалкидонитами, конечно, потребуются пастырские наставления и временные договоренности для преодоления психологических трудностей, связанных с необходимостью забыть столетия раздельной жизни. Тем не менее ясно, что когда будет достигнуто единство, станет невозможным одновременное существование двух патриархов Александрийских или двух патриархов Антиохийских. Восстановление единства, таким образом, окажется проверкой на смирение для некоторых и на любовь для всех.

Далее, существуют проблемы приоритета и руководства, такие, как почетное первенство Вселенского (Константинопольского) патриарха. Конечно, это первенство не вызывает вопросов само по себе, поскольку обе традиции восходят к решению II Вселенского собора (381), который определил «преимущество» (πρεοβεία) Константинополя как равное по отношению к «ветхому Риму». Однако содержание спорного 28-го правила Халкидонского собора при всей своей конкретности остается не вполне ясным. Текст оговаривает, что архиепископ имперской столицы того времени рукополагает епископов из «варваров» в епархиях Азии, Понте и Фракии. Едва ли правомерно применять это правило в обобщенном смысле ко всем странам, где нет государственной церкви (как это делают некоторые), однако исторически этот текст касается Армении, изначально зависевшей от Кесарии Каппадокийской, относившейся к епархии Понта, и его принятие в Халкидоне сыграло свою роль в непризнании собора армянами. Возможно, это незначительная деталь, хотя известно, что поспешное восстановление излишнего формализма создавало в прошлом препятствия к церковному единению... Давайте поступать так, чтобы не сталкиваться с этой проблемой вновь.

«Последним шагом» в достижении единства должно стать торжественное совместное служение Евхаристии, которое завершит вероучительное соглашение, а также понимание (возможно, лишь подразумеваемое) в таких вопросах, как почитание святых и будущая общая жизнь наших церквей с полностью восстановленными сакраментальными и каноническими отношениями.

Но как нам сделать этот последний шаг?

Идеальным решением может, конечно, стать созыв общего Великого собора, на котором единство было бы провозглашено и скреплено совместной Божественной Литургией. Такой собор следовало бы тщательно подготовить, заранее согласовав наиболее трудные вопросы. Это приготовление должно стать центральным в повестке дня диалога, официальное начало которому уже положено. Однако непростая ситуация конца XX столетия, политические разногласия и *внутренние* конфликты, существующие *внутри* церквей, организаторская слабость и неопытность, к несчастью, характерные для многих из нас, все еще отдалают созыв общего собора. В истории Церкви известны также прецеденты начинаний регионального масштаба. В самом деле, некоторые местные условия могут реально способствовать объединениям, создание которых вряд ли возможно в других местах. Например, «католикос Востока» в Индии и его Святая Церковь могут в богословском и психологическом плане оказаться более готовыми к решающим шагам, нежели другие церкви. Также недавно шли разговоры об объединении, в канонических пределах древней Антиохии, Халкидонского и «Яковитского» патриархатов. Более того, такая харизматическая фигура, как Святейший папа Александрийский Шенуда III, пробуждает реальные надежды для всего христианского мира.

Вполне возможно, что «региональные» объединения таят в себе и опасности. Они *могут* оказаться препятствием к дальнейшим шагам, ведущим к общему единству. Таких опасностей следует избегать любой ценой, их нужно встречать ответственным и ис-тинно «церковным» подходом к предпринимаемым шагам. Нельзя упускать ни одного вопроса, затрагивающего вероучение, еклесиологию и церковное

устройство. К подменным «идеологиям», таким, как региональный национализм, антизападная враждебность или политические соображения, связанные с влиянием иностранных интересов, следует относиться как к яду. Легитимно созданный региональный союз должен официально заявить о себе всем церквам халкидонской и нехалкидонской стороны, причем их согласие на такой союз должно быть запрошено. Положительная реакция сторон неизбежно привела бы к дальнейшим шагам по объединению. Негативный ответ поставил бы церкви, заинтересованные в объединении, перед выбором: какое из «сообществ» стоит считать сообществом Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви.

Ни один из этих путей — ни общий, соборный (более предпочтительный), ни региональный, сопряженный с риском и требующий ответственного церковного и богословского подхода, — не приведет к успеху, если не будет основан на внутренней духовной обязательности и энтузиазме в стремлении к истинной вере, спасительной силе Духа и Божественному дару, предназначенному для всего человечества, когда *Слово стало плотью* (Ин. 1:14).

Chalcedonians and Non-Chalcedonians: The Last Steps to Unity

Впервые опублик. в: *Orthodox Identity in India: Essays in honor of V. C. Samuel* [\[1315\]](#) / ed. M. K. Kuriakose. Bangalore: Union Theological College, 1988. P. 105–117.

Также опублик. в: SVTQ. Vol. 33. № 4. 1989. P. 319–329.

Впервые на рус. яз.: Халкидониты и нехалкидониты: шаги к единству // ЖМП. 1991. № 7. С. 44–47. Пер. с англ, выполнен по тексту SVTQ. Публикуется по ЖМП с уточнениями.

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ СЕГОДНЯ

В истории христианства одним из значительнейших явлений стало преодоление в нашем веке лингвистических, культурных и географических границ между христианами Востока и Запада. Всего пятьдесят лет назад общение между ними было возможно лишь на техническом научном уровне или же в таких областях, где православные и римо-католики настолько отождествляли свою церковную принадлежность с национальной, что это делало осмысленный богословский диалог невозможным. В настоящее время картина коренным образом изменилась в двух основных отношениях.

1. Как восточное, так и западное христианство сегодня представлено повсюду в мире. В частности, интеллектуальное свидетельство русской диаспоры в период между двумя мировыми войнами и постепенное созревание американского православия после Второй Мировой войны в большой мере способствовали тому, что Православная Церковь оказалась в центре экуменических событий.

2. Всем христианам бросил вызов единый и радикально секуляризованный мир. Этому вызову нужно смотреть в лицо — как проблеме, нуждающейся в богословском и духовном ответе. Для молодых поколений, где бы они ни были, несущественно, от *какой именно* духовной генеалогии зависит этот ответ — западной или восточной, византийской или латинской, — лишь бы он прозвучал для них *Истиной и Жизнью*. Поэтому православное богословие будет либо подлинно «кафолическим», т. е. значимым для всех, либо оно не будет богословием вообще. Оно должно идентифицировать себя как «православное богословие», а не как «восточное», и это оно может делать, не отказываясь от своих исторических «восточных» корней.

Эти очевидные факты нашего современного положения совсем не означают, что мы нуждаемся в т. н. «новом богословии», которое порывает с Преданием и преемственностью; но неоспоримо, что Церкви необходимо богословие, которое разрешало бы *сегодняшние* проблемы, а не повторяло старые ответы на старые вопросы. Отцы-Каппадокийцы были великими богословами потому, что они сумели сохранить содержание христианского благовестия, когда ему был брошен вызов эллинским философским мировоззрением. Без частичного приятия ими и частичного отвержения — но, прежде всего, без *понимания* ими этого мировоззрения — богословие их было бы бессмысленным.

Сегодня наша задача состоит не только в том, чтобы остаться верными их мысли, но и в том, чтобы подражать им в открытости проблемам своего времени. Сама история избавила нас от культурных ограничений, провинциализма и психологии гетто.

I

Каков же тот богословский мир, в котором мы живем и с которым мы призваны вести диалог?

«*Против* Паскаля я говорю: Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог философов — тот же самый Бог». За этим центральным заявлением Пауля Тиллиха, отражающим стремление перебросить мост через пропасть, отделяющую библейскую религию от философии, следует, однако, признание границ человеческих возможностей в познании Бога. Тиллих пишет также: «[Бог] есть и личность и отрицание Себя как личности». Вера, которая в его глазах неотличима от философского знания,

Хотя современные радикальные богословы и критикуют часто Тиллиха за то, что является, по их мнению, чрезмерной обращенностью к библейской религии, он выражает то основное гуманистическое течение, к которому принадлежат и они: высшая религиозная истина находится «в глубине каждой души».

То, что мы видим в современной западной христианской мысли, есть реакция против старой

августиновской дихотомии «природы» и «благодати», определившей всю историю западного христианства в Средние века и позже. Хотя сам блж. Августин и сумел заполнить онтологическую пропасть между Богом и человеком, прибегнув к платонической антропологии, видевшей в *sensus mentis*^[1317] особую способность познавать Бога, дихотомия эта, созданию которой он так сильно способствовал, господствовала и в схоластике, и в учениях Реформации. Человек, понимаемый как автономное существо — притом человек падший, — оказывался неспособным не только спастись сам, но и производить или творить что-либо положительное без помощи благодати. Он нуждался в благодати, которая создавала бы в нем некое «состояние», или *habitus*, и только тогда его действия получали характер «заслуг». Таким образом, взаимоотношения между Богом и человеком понимались как внешние им обоим. Благодать могла дароваться на основании «заслуг» Христа, Который Своей искупительной жертвой удовлетворил божественное правосудие, в силу которого человек и был перед тем осужден.

Отбросив понятия «заслуг» и «добрых дел», реформаторы остались верными исходной дихотомии Бога и человека. Они даже подчеркнули ее сильнее в своем понимании Евангелия как свободного дара Бога, противопоставлявшегося совершенному бессилию падшего человека. Конечная судьба человека определяется одной благодатью (*sola gratia*), и о спасении мы знаем только через Писание (*sola Scriptura*). Таким образом, дешевые «средства благодати», раздававшиеся средневековой церковью, заменяются провозглашением милости от всемогущего трансцендентного Бога.

Протестантская «неоортодоксия» Карла Барта дала новый толчок этой в сущности августинианской интуиции реформаторов. Однако нынешнее протестантское богословие представляет собой острую реакцию против августинизма. Сам Барт в последних томах «Церковной догматики» резко отходит от своей первоначальной позиции, выраженной лучше всего в его «Послании к Римлянам», и снова утверждает присутствие Божие в твари, независимо от Воплощения. Так он сам отражает новое богословское настроение, которое мы находим у лиц столь различных, как Тиллих и Тейяр де Шарден, и от которого происходит более радикальное и менее серьезное американское «новое богословие» Гамильтона, Ван Бурена и Альтицера^[1318].

Ниже мы вернемся к онтологии творения, из которой исходят поздний Барт и Тиллих. Отметим здесь лишь ее очевидный параллелизм с основными темами и выводами русской «софиологической» школы. Говорилось, что некоторые поздние части «Догматики» Барта могли бы быть написаны о. Сергием Булгаковым^[1319]. То же самое можно сказать, например, о христологии Тиллиха, которая, как и христология Булгакова, часто говорит об Иисусе как выражении «Вечного Богочеловечества»^[1320]. Параллель с русской софиологией, а также общее произрастание обеих школ из немецкого идеализма, совершенно очевидны: если бы Флоренский и Булгаков были на поколение моложе или просто труды их были бы известны более, они, конечно, разделили бы влияние и успех Тиллиха и Тейяра де Шардена.

«Софиология» в настоящее время вряд ли представляет интерес для молодых православных богословов, которые предпочитают преодолевать дихотомию природы и благодати на путях христоцентрических, библейских и святоотеческих. Но в протестантизме философский подход к христианскому откровению доминирует. Он выходит на первый план одновременно с другим переворотом, происшедшим в поистине решающей для протестантов области: в библейской герменевтике.

Бультмановское и постбультмановское подчеркивание различия между христианской *керигмой* и историческими фактами является другим способом субъективизации Евангелия. В глазах Бультмана^[1321] христианская вера не возникла, согласно традиционному взгляду, благодаря свидетелям, видевшим *воскресшего Господа* своими глазами, а наоборот, является в действительности *источником* «мифа» о Воскресении. Таким образом, ее нужно понимать лишь как естественную субъективную функцию человека, как *гнозис* без объективных критериев. Если же, с другой стороны, признать, что всякий факт, который

невозможно научно проверить (как, например, Воскресение), есть *ipso facto* неисторический миф, и что тварный порядок не может быть изменен даже Богом, то это, по существу, постулирует обожествление тварного порядка — детерминизм, обязательный даже для Самого Бога и потому изволенный Им. В таком случае откровение может осуществляться только через этот самый тварный порядок. Бог может лишь следовать законам и принципам, которые Он установил, и знание откровения качественно не отличается от любой другой формы человеческого знания. Тогда христианская вера, по выражению Тиллиха — лишь «озабоченность Безусловным», или «глубиной» тварного Бытия.

Конечно, в глазах Тиллиха, так же как и Бульмана, исторический Иисус и Его учение остаются в центре христианской веры: «В настоящее время материальной нормой догматического богословия, — пишет Тиллих в «Систематическом богословии», — является *Новое Бытие* в Иисусе как Христе как наша предельная забота»^[1322]. Проблема, однако, в том, что вопреки всему стержню их мысли, Иисус может быть избран как «предельная забота» лишь произвольно, ибо нет никаких объективных и неоспоримых причин, чтобы мы избрали Его для этого. Если определить христианство лишь как ответ на естественные и вечные человеческие чаяния Предельного, то ничто не мешает нам находить ответ и в другом.

Такая подмена совершенно наглядна, например, у Уильяма Гамильтона:

Таким образом, христианская любовь к ближнему, превращенная в постгегельянское, постмарксистское «социальное мышление», становится «предельной заботой» Тиллиха, практически неотличимой от левого крыла гуманизма.

Конечно, крайних радикалов типа Альтицера, Гамильтона и Ван Бурена среди современных богословов лишь небольшое меньшинство, и уже формируется реакция на то, что они заявляют. Однако природа этой реакции далеко не всегда здоровая. Иногда она заключается в простой ссылке на традиционный авторитет: на *magisterium* для римо-католиков, на Библию, понимаемую фундаменталистски, для протестантов. По существу, и то и другое требует *credo quia absurdum*^[1324], слепой веры, не связанной с разумом, наукой или социальной действительностью нашего времени. Очевидно, что такое понимание авторитета перестает быть богословским и, по существу, выражает иррациональный консерватизм, обычно связанный в Америке с политической реакцией.

Парадоксально, но обе крайности в богословии сходятся в том, что каким-то образом отождествляют христианское благовестие с эмпирическими причинами реальностей (социальной, политической, революционной) *этого мира*. Очевидно, что старая антиномия между «благодатью» и «природой» до сих пор не разрешена; она, скорее, подавлена — будь то простым отрицанием «сверхприродного» или отождествлением Бога с неким небесным *Deus ex machina*, главной функцией которого является сохранение в неприкосновенности доктрин, обществ, структур и властей. Место православного богословия, очевидно, — ни в одном из этих двух лагерей. Главная его задача сегодня, вероятно, в том, чтобы восстановить основное библейское богословие о Святом Духе как присутствию Бога среди нас — присутствию, которое не подавляет эмпирического мира, но спасает его, которое всех объединяет в одной и той же истине, но раздает разнообразные дарования; как о высшем даре жизни, но и о Подателе, всегда пребывающем превыше всего творения; как о Хранителе церковного Предания и его преемственности, а также о Том, Кто самим Своим присутствием делает нас подлинно и окончательно *свободными* чадами Божиими. Как сказал этим летом митрополит Игнатий (Хазим)^[1325],

//

Учение о Святом Духе многое теряет, если рассматривать его отвлеченно. В этом, по-видимому, одна из причин, почему так мало пишется хороших богословских работ о Святом Духе и почему отцы говорят о

Нем почти исключительно либо в обусловленных обстоятельствах полемических трудах, либо в творениях о духовной жизни. Тем не менее ни святоотеческую христологию, ни экклезиологию первых веков, ни сам смысл спасения невозможно понять вне основного пневматологического контекста.

Попытаюсь проиллюстрировать эту точку зрения пятью позициями, содержащими именно те вопросы, по поводу которых православное свидетельство имеет значение для современного богословия. Эти позиции — основные утверждения святоотеческого и православного богословия:

1. Мир не божествен и нуждается в спасении.
2. Человек есть существо теоцентрическое.
3. Христианское богословие христоцентрично.
4. Истинная экклезиология персоналистична.
5. Истинное понятие Бога троично.

1. Мир не божествен

В Новом Завете, и притом не только в писаниях апостола Иоанна, постоянно противопоставляются *Дух, Который от Отца исходит* (Ин. 15:26), *Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его* (Ин. 14:17), и «духи», которые подлежат испытанию, *от Бога ли они* (1 Ин. 4:1). В Послании к Колоссянам весь мир описывается как подвластный *властям и господствам, стихиям мира*, противостоящим Христу, хотя *все Им и для Него создано* (Кол. 1:16; 2:8). Одним из наиболее характерных новшеств христианства было то, что оно демистифицировало или, если угодно, секуляризировало космос: идея, что Бог обитает в стихиях, в воде, источниках, звездах, императоре, была с самого начала полностью отвергнута апостольской Церковью. Однако та же самая Церковь осуждала всякое манихейство, всякий дуализм: мир не плох сам по себе; стихии должны возвещать славу Божию; вода может быть освящена; над космосом можно властвовать; император может стать слугой Божиим. Все эти стихии мира — не самоцель, и видеть в них цель означает обожествлять их, как это было в древнем дохристианском мире. Они определяются, в самой глубине своего существа, связью со своим Творцом, а также с человеком, образом Творца в мире.

Поэтому все чины освящения, к которым так тяготеет православное византийское богослужение (как и все остальные древние христианские обряды), обязательно включают в себя:

а) элементы заклинания, экзорцизма («Ты ...главы тамо гнездящихся сокрушил еси змиев» — из чина Великого Водоосвящения на праздник Богоявления);

б) призывание Духа, *Который от Отца исходит*, т. е. не от мира;

в) утверждение, что в новом, освященном существовании материя, переориентированная к Богу и восстановленная в своем первоначальном отношении к Творцу, будет теперь служить *человеку*, которого Бог поставил господином вселенной.

Таким образом, акт благословения и освящения любой стихии мира *освобождает* человека от зависимости от нее и ставит ее на службу человеку.

Итак, древнее христианство демистифицировало стихии материального мира. Задача богословия нашего времени демистифицировать «Общество», «Секс», «Государство», «Революцию» и прочие современные идолы. Нынешние пророки секуляризации не всегда неправы, говоря об ответственности христиан: секуляризация космоса была с самого начала христианской идеей; но проблема в том, что они секуляризуют сегодня Церковь и заменяют ее новым идолопоклонством, поклонением миру. Тем самым человек снова отказывается от свободы, данной ему Духом Святым, и заново подчиняет себя детерминизму истории, социологии, фрейдистской психологии или утопическому прогрессизму.

2. Человек — существо теоцентрическое

Чтобы понять, что такое «свобода в Духе Святом», вспомним прежде всего парадоксальное утверждение св. Ириния Лионского: «Совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию»^[1327]. Эти слова Ириния, так же как и несколько параллельных мест его писаний, должны оцениваться не в контексте уточнений посленикейского богословия (такой критерий порождает множество проблем), но сообразно своему положительному содержанию, которое, в других выражениях, высказывается также всей совокупностью святоотеческого предания: то, что делает человека подлинно человеком, — это присутствие Духа Божия. Человек не есть автономное и самодовлеющее существо; его человечность состоит, прежде всего, в его открытости Абсолюту, бессмертию, творчеству по образу Творца, а затем, в том, что Бог, когда творил человека, был лицом к лицу с этой открытостью, и потому богообщение и причастность божественной жизни и славе ее для человека *естественны*.

Позже святоотеческое предание постоянно развивало идею св. Ириния (но не обязательно его терминологию), и это особенно важно в связи с учением о человеческой свободе.

Для свт. Григория Нисского грехопадение человека состояло именно в том, что человек подпал под власть космического детерминизма, тогда как изначально, когда он был причастен божественной жизни, когда сохранял в себе образ и подобие Божие, он был *подлинно свободен*. Таким образом, свобода не противопоставляется благодати, а благодать, т. е. сама божественная жизнь, не есть ни средство, которым Бог принуждает нас к повиновению, ни дополнительный элемент, налагаемый на человеческую природу для придания большего веса человеческим добрым делам. Благодать — та *среда*, в которой человек совершенно свободен: *но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода. Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу* (2 Кор. 3:16–18).

Одной из наиболее фундаментальных предпосылок этой мысли апостола Павла, так же как антропологии Ириния и Григория Нисского, является то, что природа и благодать, человек и Бог, человеческий дух и Дух Святой, человеческая свобода и присутствие Божие *не исключают друг друга*. Наоборот, истинное человечество, в своей подлинной творческой способности, в своей истинной свободе, первоначальной красоте и гармонии, предстает именно в причастности к Богу, или, как возвещают и апостол Павел и свт. Григорий Нисский, когда она восходит от славы в славу, никогда не исчерпывая ни богатства Божия, ни возможностей человека.

Обычным стало утверждать, что в наше время богословие должно превратиться в антропологию. Православный богослов может и даже обязан принять диалог на такой основе, но убедившись, прежде всего, что собеседник приемлет *открытый* взгляд на человека. Современные догматы секуляризма, автономии человека, космоцентричности или социомagnetизма должны быть, прежде всего, отброшены как догматы. Многие из этих современных догматов, как мы уже говорили, глубоко укоренены в древнем страхе западного христианства перед идеей «причастности» (обычно приравниваемой к эмоциональному мистицизму), в его склонности рассматривать человека как существо автономное. Но догматы эти ложны в самой своей основе.

Вот и сегодня пророки «безбожного христианства» прежде всего ложно толкуют *человека*. Наше новое поколение не склонно к секуляризму, оно отчаянно пытается удовлетворить свою естественную жажду «Иного», трансцендентного, Единого Истинного, прибегая к таким сомнительным средствам, как восточные религии, наркотики или психоделические отдушины. Наш век — не только век секуляризма, но

и время возникновения новых религий или их суррогатов. Это неизбежно потому, что человек — существо теоцентрическое: когда его лишают истинного Бога, он создает ложных богов.

3. Христоцентрическое богословие

Если святоотеческий взгляд на человека правилен, то христианское богословие неизбежно должно быть христоцентрическим. Христоцентрическое богословие, основанное на идее внешнего искупления, «сатисфакции», оправдывающей благодати, извне налагаемой на автономное человеческое существование, часто противопоставляется пневматологии, ибо в нем действительно нет места для действия Святого Духа. Но если наша теоцентрическая антропология верна, если присутствие Духа есть то, что делает человека истинно человеком, если назначение человека заключается в восстановлении *общения* с Богом, тогда Иисус, Новый Адам, единственный Человек, в Котором проявилось подлинное человечество, ибо Он был рожден в истории «от Духа Свята и Марии Девы», есть, несомненно, центр богословия, и центральность эта ни в какой мере не ограничивает значения Духа Святого.

Богословский христоцентризм в наше время подвергается сильным нападкам со стороны бультмановской герменевтики. Если всякое событие является мифом, поскольку оно не следует законам эмпирической науки и опыта, то «событие Христос» теряет свою абсолютную единственность, потому что единственность эта на самом деле субъективизируется. Тем не менее христоцентризм все еще настойчиво отстаивают не только сторонники бартинской неоортодоксии, но и Тиллих. Он существует даже в трудах богословов, которые, как Джон Маккуари^[1328], пытаются примирить демифологизацию Воскресения и Вознесения с общим классическим изложением богословских тем^[1329].

Тем не менее даже у этих сравнительно традиционных или полутрадиционных авторов заметна явная склонность к несторианской или адопционистской христологии.

Например, Тиллих явно выражает ее, когда пишет, что без понятия усыновления Христос «был бы лишен Своей конечной свободы, ибо изменившее свой вид существо не имеет свободы быть чем-либо, кроме божественного»^[1330]. В этой позиции явственна старая западная идея, что Бог и человек, благодать и свобода — взаимоисключающи. В мысли Тиллиха сказываются отголоски «закрытой» антропологии, которая исключает православную христологию.

Во имя автономии человека реабилитация Нестория и его учителя Феодора Мопсуэстийского предпринималась как историками, так и богословами уже с XIX в. Эта реабилитация даже имела в числе последователей некоторых выдающихся православных, проявивших явное предпочтение той «историчности» антиохийской школы, которая постулирует, что история может быть только человеческой. Чтобы быть человеком *исторически*, Иисус должен был быть человеком не только всецело, но и некоторым образом *независимо*. Основное утверждение свт. Кирилла Александрийского о том, что Само Слово стало Сыном Марии (которая потому и Богородица), или теопасхистские формулы, официально провозглашенные в качестве критерия православия на V Вселенском Соборе в 553 г., представляются им в лучшем случае терминологическими злоупотреблениями или богословием «барокко». Как может Логос, т. е. Сам Бог, умереть на кресте, по плоти, если Бог бессмертен по определению?

Нет нужды входить здесь в подробное обсуждение богословских понятий, связанных с учением об ипостасном соединении. Я хотел бы только подчеркнуть вполне определенно, что теопасхистская формула свт. Кирилла Александрийского «Слово пострадало плотию», является одним из величайших христианских утверждений *подлинности* человечества. Ибо если Сам Сын Божий, чтобы отождествить Себя с человечеством, чтобы стать «подобным нам во всем, даже до смерти» [ср.: Флп. 2:7–8] — человеческой смерти — умер на кресте, Он тем самым засвидетельствовал — с большим величием, чем могло бы себе представить любое человеческое воображение, — что человечество есть действительно самое драгоценное, самое существенное и непреходящее творение Божие.

Конечно, христология свт. Кирилла предполагает «открытую» антропологию ранних и поздних отцов: человечество Иисуса, хотя и было воипостасировано Логосом, было тем не менее человечеством всецелым потому, что присутствие Божие не уничтожает человека. Более того, можно даже сказать, что Иисус был человеком более полно, чем любой из нас. Приведем здесь слова Карла Ранера, который среди современных западных богословов в этом отношении ближе всех к основному течению святоотеческого предания:

Можно также сказать, что христология, включающая теопасхизм, предполагает также *открытость* и в самом бытии Божиим.

Таким образом, именно на фоне *этой* христологии можно признать, что богословие есть обязательно также антропология, и наоборот, что единственно истинное христианское понимание человека — его творения, грехопадения, спасения и конечного назначения — открыто в Иисусе Христе, Слове Божиим, распятом и воскресшем.

4. Персоналистическая экклезиология

Если присутствие Духа Святого в человеке *освобождает* его, если благодать означает освобождение от рабства определяющих условий мира, то быть членом Тела Христова тоже означает свободу. В конечном итоге свобода означает *личное* существование.

Наше богослужение учит нас вполне определенно, что членство в Церкви есть в высшей степени *личная* ответственность. Катехизация, предкрещальный диалог, развитие покаянной дисциплины, эволюция практики причащения — все это показывает *личный* характер принятия на себя христианских обязательств. Хорошо известно также, что в Новом Завете термин «член» (μέλος), в применении к христианам как «членам Христовым» (ср. : 1 Кор. 6:15) или «членам друг друга» (ср.: Еф. 4: 25), относится только к личностям, и никогда — к корпоративным объединениям, таким, как местные церкви. Местная церковь, евхаристическая община, есть *тело, членство* же в ней — исключительно личный акт.

Говорить о «личном христианстве» и о «личной» вере в наше время крайне непопулярно, и это потому, что на Западе религиозный персонализм тесно связан с пиетизмом и эмоциональностью.

Здесь мы снова видим все то же старое непонимание идеи реальной причастности божественной жизни: когда «благодать» — это либо нечто, даруемое Церковью, либо своего рода общий безмездный дар праведного и несомненного всемогущества Божия всему человечеству в целом, тогда проявления личного опыта богообщения становятся либо пиетизмом, либо эмоциональным мистицизмом. Между тем огромное стремление многих современных христиан отождествлять свою веру с социальной активностью, с деятельностью в организациях, с политическими движениями, с утопическими теориями исторического развития возникает именно потому, что им как раз и не хватает того, что является центром новозаветного благовестия: личного живого опыта богообщения. Когда богообщение проповедуется деятелями евангелического ривайвализма [\[1332\]](#) или пятидесятниками, оно действительно часто принимает эмоционально–поверхностные формы, но только потому, что у него нет основания ни в богословии, ни в экклезиологии.

Поэтому на православии лежит особая ответственность: осознать огромную важность библейского и святоотеческого понимания Церкви как Тела, которое является одновременно и *таинством*, заключающим в себе объективное присутствие Божие в иерархической структуре независимо от личного достоинства своих членов, и *общиной живых, свободных личностей* с их индивидуальной, непосредственной ответственностью перед Богом, перед Церковью и друг перед другом. Личный опыт обретает и свою реальность, и свою подлинность в таинстве, но таинство дается общине для того, чтобы личный опыт стал возможен. Содержащийся в этом положении парадокс лучше всего иллюстрируется великим святым Симеоном Новым Богословом, может быть, наиболее «сакраментальным» из византийских духовных писателей: величайшей, когда–либо исповеданной ересью он назвал мнение некоторых своих современников, что личный опыт богообщения невозможен [\[1333\]](#). Все святые, как древние, так и новые, подтвердят, что этот парадокс находится в самом центре христианского существования нынешнего «века» (αἰών).

Очевидно, что именно в этой антиномии между «сакраментальным» и «личным» лежит ключ к пониманию авторитета в Церкви. И здесь снова ответственность православия почти уникальна. В наши дни становится все яснее, что проблема авторитета — не просто второстепенный спор между Востоком и Западом, возникший в Средние века между Константинополем и Римом, но что в нем заключена величайшая драма всего западного христианства. Тот авторитет, который в течение столетий необоснованно считал только себя ответственным за истину и сумел с поразительным успехом воспитать

всех членов Церкви в добродетели послушания, освобождая их от бремени ответственности, теперь оспаривается открыто. В большинстве случаев это делается по ложным причинам и во имя ложных целей, тогда как сам этот авторитет пытается защищаться с позиций заведомо незащитимых. В действительности же спасение может прийти уже не от авторитета, ибо вера в авторитет, очевидно, иссякла, но от богословского «возрождения». Скажет ли что-то православное богословие, справедливо притязующее на то, что оно сохранило равновесие между авторитетом, свободой и ответственностью за истину? Если нет, то подлинная трагедия будет не в потере нашей конфессиональной гордости, ибо самоуверенность — всегда чувство демоническое, а в тех последствиях, которые могут сказаться на христианской вере как таковой в современном мире.

5. Истинное понятие Бога троично

Упомянув выше христологическую формулу свт. Кирилла «Один от Святой Троицы пострадал плотию», которую мы поем за каждой литургией как часть песнопения «Единородный Сыне»[\[1334\]](#), мы утверждали, что она прежде всего является признанием за *человечеством* высокой ценности для Самого Бога — настолько высокой, чтобы привести Его к Кресту. Но формула эта предполагает личностное, или «ипостасное», бытие Бога.

Все возражения против этой формулы основаны на отождествлении бытия Бога и Его сущности. Бог не может умереть, говорили антиохийские богословы, потому что Он бессмертен и неизменен по природе или сущности. Для них концепция «смерти Бога» терминологически была таким логическим противоречием, что она не может быть истинной ни в религиозном, ни в философском смысле. В лучшем случае это, как и термин *Богородица*, применяемый к Деве Марии, благочестивая перифраза. Тем не менее в православном богословии формула свт. Кирилла признавалась не только религиозной и богословской истиной, но и критерием Православия.

Бог не связан ни философской необходимостью, ни свойствами, приписываемыми Ему нашей логикой. Святоотеческое понятие ипостаси, неизвестное греческой философии (она употребляла слово *ύπόστασις* в другом смысле), как отличного в Боге от Его неведомой, непостижимой и потому неопределимой сущности, предполагает в Нем известную открытость, благодаря которой Божественная личность, или ипостась, может *стать* всецело человеком. Она встречается с той «открытостью верху», которая характеризует человека. Благодаря ей возможно то, что Бог не остается «горе» или «в небе», но реально снисходит долу к условиям существования смертного человека: не чтобы поглотить или уничтожить его, а чтобы спасти и восстановить первоначальное общение человека с Собою.

Это «снисхождение» Божие, согласно святоотеческому богословию, происходит в Его личностном, или ипостасном, бытии. Если бы это произошло в отношении Божественной природы или сущности (как утверждали некоторые т. н. «кенотические» теории), то Логос, приближаясь к смерти, становился бы, так сказать, все менее и менее Богом и перестал бы быть Им в момент смерти. Формула свт. Кирилла, наоборот, предполагает, что на вопрос «Кто умер на кресте?» нет другого ответа, как «Бог», потому что во Христе не было другого личностного бытия, кроме бытия Логоса, и что смерть является неизбежно *личным* актом. Умереть может именно *кто-то*, а не «что-то».

«Во гробе плотски, во аде же с душою яко Бог, в рай же с разбойником, и на Престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй, Неописанный»[\[1335\]](#). Вот что провозглашает Церковь в своем пасхальном песнопении: соединение в единой Ипостаси существенных черт обеих природ, божественной и человеческой, причем каждая остается тем, что она есть.

Человеческий разум не может возражать против этого учения, ссылаясь на свойства Божественной сущности, ибо сущность эта совершенно неведома и неопишима, и если мы знаем Бога непосредственно, то именно в силу того, что Личность Сына восприняла *другую природу*, нежели божественная, *вторглась* в тварное бытие и говорила человеческими устами Иисуса, умерла человеческой смертью, восстала от человеческого гроба и установила вечное общение с человечеством, ниспослав Духа Святого. *Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил* (Ин. 1:18).

Было бы, очевидно, слишком уж просто устанавливать параллель между современными богословами, проповедующими «смерть Бога», и свт. Кириллом Александрийским. И контекст, и задача богословия здесь и там совершенно различны. Но вполне возможно, а для православных богословов совершенно необходимо, утверждать, что Бог — не философское понятие, не «сущность со свойствами», не

концепт, но что Он есть Иисус Христос, что познание Его есть прежде всего личная встреча с Тем, в Ком апостолы признали Воплощенное Слово, но также с Тем «Иным», Кто был ниспослан после как наш Заступник в нынешнем нашем ожидании конца утверждать, что во Христе и Духом Святым мы возводимся к Самому Отцу.

Православное богословие не исходит из доказательств бытия Божия, не обращает людей к философскому деизму. Оно ставит их перед Евангелием Иисуса Христа и ожидает их свободного ответа на этот призыв.

Часто говорилось, что когда восточные отцы рассуждают о Боге, они всегда начинают с трех Лиц и затем доказывают их «единосущие», тогда как Запад, начиная с Бога как единой сущности, пытается затем также указать на различие между тремя Лицами. Эти две тенденции являются исходной точкой спора о *Filioque*, и они же очень актуальны в наше время. В православном богословии Бог есть Отец, Сын и Дух как Личности. Их общая божественная сущность совершенно непостижима и трансцендентна, и сами ее свойства описываются лучше всего через отрицание. Но Трое действуют лично и делают возможным причастность к Их общей божественной жизни (или «энергии»). Через крещение «во имя Отца и Сына и Святаго Духа» новая жизнь и бессмертие становятся живой реальностью и опытом, доступным человеку.

III

Сегодня в силу неизбежного исторического процесса Православная Церковь все глубже вовлекается не только в т. н. «экуменический диалог», но и в основной поток социального развития, особенно здесь, на Западе. К сожалению, этот процесс Православная Церковь не может сознательно контролировать. Скажем откровенно: Всеправославные Соединения, о которых мы получили здесь весьма ценные сведения от профессора Кармириса [\[1336\]](#), начались уже *после* того, как все поместные церкви предприняли решительные шаги для участия в экуменизме, и после того, как наши церкви, наши верующие, священники и миряне включились в современные социальные процессы. Кроме того, вся православная диаспора, и особенно Церковь в Америке, являющаяся уже органической частью западного общества, состоит — хочет ли она этого или нет — в постоянном диалоге с другими христианами, атеистами и агностиками. Теперь мы можем только обдумывать то, что уже случилось. Избежать новой исторической катастрофы для нашего поколения православие может только через полноценное богословское возрождение. Я говорю «историческая катастрофа для нашего поколения» потому, что верю, что Дух Истины не может допустить катастрофы Церкви как таковой, хотя Он, очевидно, может попускать, как это бывало в прошлом, катастрофы отдельных церквей или поколений христиан. Я совершенно согласен с профессором Кармирисом, когда он говорит, что те, кто хочет отложить богословие и заменить его сентиментальным экуменизмом, избегая т. н. «трудных вопросов», изменяют подлинному духу православия. Нам действительно нужно богословие — библейское, святоотеческое и современное. И нам следует помнить, что именно в диалоге с внешними — евреями, язычниками, еретиками — отцы, апостолы и даже Сам Господь Иисус развивали свое богословие. Будем подражать им в этом!

Я хотел бы также отметить, что само экуменическое движение переживает сейчас переоценку ценностей, что, быть может, даст православному богословию благоприятную возможность проявить себя. Что бы ни случилось при сенсационных встречах между церковными главами, каков бы ни был шум на торжественных ассамблеях, сколь умны бы ни были планы церковных политиков, обыкновенный думающий христианин все меньше и меньше интересуется этим поверхностным экуменизмом. Консерваторы отворачиваются от него потому, что он часто склоняется к двусмысленности и компромиссу. Радикалы им не интересуются потому, что церковь как учреждение не имеет в их глазах реального значения, и они откровенно ожидают ее распада; следовательно, им не нужен экуменический

сверхинституционализм и сверхбюрократия. Поэтому будущее заключается в том, чтобы сообща увидеть значение христианского благовестия в мире. Единственное здоровое и осмысленное будущее — в богословии и, как я пытался показать в своих пяти позициях, свидетельство православия часто является именно тем, что люди ищут, сознательно или бессознательно.

Поэтому Православная Церковь и ее богословие неизбежно должны определить себя и как Предание, как верность прошлому, и как ответ настоящему. Перед лицом современности, Церкви, по-моему, следует избегать двух вполне конкретных опасностей: во-первых, она не должна считать себя «деноминацией», и, во-вторых, не должна считать себя сектой.

Оба этих искушения сильны, особенно в наших американских условиях. Те, например, кто отождествляет православие с народностью, обязательно исключают из членов Церкви и даже из сферы церковных интересов всех и все, что не принадлежит к определенным этническим традициям. Деноминацию и секту роднит то, что обе они исключительны: первая — потому, что релятивистична по самому своему определению, поскольку рассматривает себя как одну из возможных форм христианства, а вторая — потому, что находит удовольствие (удовольствие действительно демоническое) в изоляции, в отдельности, в исключительности и чувстве превосходства.

Все мы знаем, что обе эти позиции представлены в американском православии. Задача православного богословия — в том, чтобы обе их исключить и осудить. Одно только богословие, конечно, соединенное с любовью, надеждой, смирением и другими неотъемлемыми слагаемыми истинно христианского поведения, может помочь нам открыть и полюбить свою церковь как Церковь Соборную.

Кафолическая Церковь, как все мы знаем, не только «универсальна». Она истинна не только в том смысле, что обладает истиной, но и в том, что радуется, находя истину вне себя. Она для всех людей, а не только для тех, кто являются ее членами сегодня, и она готова безо всяких условий всегда и повсюду служить любому движению к добру. Она всегда страдает, если видит заблуждение или раздор, и никогда не допускает компромисса в делах веры, бесконечно сострадая и терпимо относясь к человеческой слабости.

Очевидно, что такая Церковь не есть организация, созданная человеком. Она бы просто перестала существовать, если бы мы одни за нее отвечали. К счастью, от нас требуется только быть истинными членами Божественного Главы Церкви, ибо, как писал св. Иринеи, «где церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина»[\[1337\]](#).

Orthodox Theology Today

В основу статьи положена речь, произнесенная автором 17 октября 1968 г. на симпозиуме в Свято-Владимирской духовной семинарии по случаю празднования ее тридцатилетия.

Впервые опубликовано в: SVTQ. Vol. 13. № 1/2.1969. Р. 77–92.

Переиздания английского текста: Sobornost. Vol. 6.1970. Р. 11–24.

Meyendorff J. Living Tradition. Р. 167–186.

Впервые на рус. яз.: Православное богословие в современном мире // ВЭ. № 67. 1969. С. 175–193.

Переиздания этого перевода: ВРСХД. № 94. 1969. С. 13–30; публикация перевода ВЭ, проверенного и уточненного автором;

Мейендорф И., прот. Православие в современном мире: [сб. ст.]. Нью-Йорк: Chalidze Publications, 1981. С. 167–185; фототипическое воспроизведение текста ВЭ;

Мейендорф И., прот. Православие и современный мир: (лекции и статьи). Мн.: Лучи Софии, 1995. С. 57–78; публ. по изд. 1981 г.;

Мейендорф И., прот. Православие в современном мире: [сб. ст., 2-е изд., испр. и доп.] / отв. ред. М. Т. Работяга. М.: Путь, 1997. С. 171–189; публ. по изд. 1981 г.;

Православие: Pro et contra / сост. В. Ф. Федоров. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. С. 467–483; публ. по изд. 1981 г.;

Мейендорф И., прот. Православие в современном мире: [сб. ст., 3-е изд.]. Клин: Христианская жизнь, 2002.

Мейендорф И. Живое Предание. 2004. С. 266–299; публ. по изд. 1981 г. Другой рус. пер.: Православное богословие сегодня // Мейендорф И. Живое Предание. 1997. С. 221–248.

Публикация подготовлена по тексту первого русского перевода (ВЭ), проверенному и уточненному по английскому оригиналу (SVTQ) и отредактированному с учетом авторизованной версии (ВРСХД).

О ПРАВОСЛАВНОМ ПОНИМАНИИ ЕВХАРИСТИИ

1. Давний спор: вчера и сегодня

В Средневековье появилось множество «перечней заблуждений», составившихся в ходе взаимной полемики греков и латинян. На первом месте в этих перечнях (особенно после конфликта 1054 г. между патриархом Михаилом Керуларием и кардиналом Гумбертом) неизменно оказывались вопросы Евхаристии. Например, спор о том, какой хлеб следует употреблять для совершения таинства (пресный или квасной), на протяжении XIV и XV вв. воспринимался как глубокое догматическое расхождение между двумя церквями.

Совершенно очевидно, что сегодня никто уже не намерен подходить к проблеме с таких позиций: средневековые споры между греками и латинянами — особенно те, что бушевали в XI и XII вв., — оставались спорами уставщиков, убежденных, что стоит лишь исправить спорные пункты — и вопрос о воссоединении церквей будет решен. Парадоксальным образом ничтожность предмета греко-латинских диспутов той поры наводила на мысль, что раскола «по сути» и нет. Поистине выдающиеся богословы того времени — например, свт. Фотий, — умели заставить обе противоборствующие стороны забыть человеческие «предания» и достичь единства, основанного исключительно на Священном Предании католической Церкви [\[1338\]](#). И сегодня степень серьезности экуменического диалога зависит как раз от нашего взаимного желания понять истинные католические масштабы спорных пунктов.

Божественная Литургия — это таинство, благодаря которому искупительная жертва Христа осуществляется для нас; это — «воссоединение» с Богом падшего человечества и «восстановление» человечества в его первоначальном единстве, отныне восстановленном во Христе. Следовательно, разрешение существующих между православными и католиками противоречий в понимании Евхаристии можно найти только в свете сотериологии. Ибо совершенно очевидно, что если расхождение форм и уставных пунктов, порожденное различием независимых и в основном легитимных путей исторического развития, по этой самой причине заслуживает терпимости и даже поощрения (как элементы, взаимообогащающие единую Традицию), то куда сложнее преодолеть богословские разногласия, касающиеся понимания спасения. А ведь именно они повлияли на богослужебный обряд, наполняя порой совершенно новым смыслом случайные и формальные аспекты богослужения.

2. Анамнезис и эпиклеза

Приведем три примера, первый из которых будет касаться соотношения в евхаристическом каноне «анамнезиса» и «эпиклезы». Как известно, *анамнезис* — т. е. воспоминание, рассказ о событиях Тайной Вечери, содержащий установительные слова «Сие есть тело Мое», «Сия есть кровь Моя», — на латинском Западе считается тайносовершительной «формулой», посредством которой священник, действующий *вместо Христа*, совершает таинство. Сам канон римской мессы, как и канон англиканской евхаристии, в своем нынешнем виде предполагает именно такое богословие таинств. Хотя нынешний римский церковный обряд и не обязательно является плодом юридической сотериологии, основанной на понятиях «заслуги» и «удовлетворения», с этим видом богословия он превосходно сочетается; на протяжении всего Средневековья на Западе культивировался как раз такой тип благочестия, в котором месса была именно выражением доктрины Ансельма Кентерберийского об искуплении. В то же время во всех восточных литургических обрядах, также содержащих *анамнезис*, эта часть завершается призыванием Святого Духа, когда священник произносит:

С одной стороны, в *эпиклезе* Восточной церкви торжественно провозглашается, что восстановление единства между Богом и человеком является троическим действием; для присутствия Христа среди общины верующих действие Святого Духа не просто необходимо — оно является частью самого бытия Бога в трех Лицах, в которое введено человечество. Действительно, все традиционные молитвы таинств — в первую очередь молитва таинства Крещения, в которое входит Миропомазание, — в самой своей сердцевине содержат призывание Святого Духа. С другой стороны, акт Евхаристии — это *молитва*. Идея о том, что епископ или священник действует в *анамнезисе* как образ Христа, *эпиклезой* не исключается, однако истинный масштаб и значение роли священника или епископа обнаруживаются именно в *молитве*, которую он произносят от имени собрания, когда просят Духа Святого почить «на нас и на дарах сих» и «преложить...».

Присутствие *эпиклезы* в евхаристическом каноне — нечто большее, чем просто литургическая деталь. В полемике против латинян многие православные авторы отстаивали этот пункт, стремясь представить его как «православную формулу освящения», противоположную формуле Католической церкви, данной в установительных словах. Однако, поскольку *эпиклеза* также представляет собой *молитву*, она исключает всякую мысль о том, что таинства совершаются просто «когда законно поставленный служитель произносит правильную формулу с верным намерением»^[1340]. Призывание Святого Духа в Евхаристии — это не просто еще одна тайносовершительная «формула»^[1341]: оно подразумевает особое учение о спасении и особую экклезиологию.

Задача Церкви — в том, чтобы актуализировать совершенное Христом искупление *для нас*, т. е. подать нам освящение, которое производит Дух, посылаемый Сыном от Отца. Это освящение никогда не происходит автоматически или магически: нужно, чтобы человек принял его добровольно, ибо *где Дух Господень, там свобода* (2 Кор. 3:17), а Церковь — как раз то место, где становится возможным свободное принятие человеком благодати Божией. В Церкви антиномия между божественным всемогуществом и свободной человеческой волей разрешается благодаря понятию их «соработничества» (у греческих отцов — *συνεργεῖα*). В евхаристической *эпиклезе* проявляется это ключевое для сотериологии и экклезиологии понятие, напрямую связанное с пониманием спасения у греческих отцов: божественная благодать и причащение божественной жизни подаются человеку, когда он *свободно* обращается к Богу. Таким образом, «благодать» и «естественная свобода» являются не взаимоисключающими, а предполагающими друг друга понятиями^[1342].

Западное богословие таинств, начиная со Средних веков, но особенно с эпохи Контрреформации,

характеризовалось стремлением определить «действительность» самого по себе таинства. На Востоке понятие «действительности» было очень тесно связано с учением о Церкви. В Православной Церкви никто никогда не усомнится, что торжественно произнесенное за литургией священнослужителем от имени всей Церкви призывание Святого Духа получит ответ от Бога. Однако сам факт, что это — *молитва* и *призывание*, предполагает, что «быть Церковью» означает для собрания верующих приложить свободное усилие к тому, чтобы пребывать в полноте истины, в полноте общения с католическим Преданием. Нет никакой внешней гарантии того, что данная поместная община истинно «Церковь», пока эта община не откроется руководству Духа Истины. *Эпиклеза* провозглашает такую открытость, а присутствие Христа в таинстве является ответом от Бога — ответом, который делает церковь именно Церковью. Таким образом, непрерывность существования Церкви и объективная реальность таинства основаны на обетовании Христа быть «со своими» до скончания века.

Итак, богословие таинств, которое признает за *эпиклезой* центральное положение в евхаристическом каноне, очевидно и тесно связано со святоотеческим учением о спасении и вполне свободно от той проблематики, которая преобладала на Западе в эпоху Реформации и Контрреформации.

3. Экклезиологический смысл Евхаристии

Второй пример, который хотелось бы привести, имеет отношение к экклезиологическому смыслу Евхаристии. Речь идет об идее, согласно которой Церковь в Евхаристии действительно становится Церковью Божией; эта идея объясняет, почему Православие дорожит своей уверенностью в фундаментальном «тождестве» всех поместных церквей. Святой Игнатий Антиохийский писал: «Где Христос Иисус, там и кафолическая Церковь»^[1343]. То, чем в действительности является Тело, определяется присутствием Самого Христа в общине. Собрание человеческих существ становится Телом Христовым, всем Телом, а не частью Его, ибо даже те, кто отсутствует — Мать Божья, святые и усопшие, — едины с ними в кафолической реальности *каждой* Евхаристии, которая как раз и становится Церковью Божией в определенном месте.

Евхаристическое собрание должно возглавляться епископом, и эта «норма», как хорошо известно, соответствовала практике, бытовавшей в ранней Церкви. Разделение местной церкви или епископского «диоцеза» на множество приходов с *пресвитерами* во главе было предопределено историческими обстоятельствами I–III вв. Порой это затемняло смысл изначальных отношений между Евхаристией и Церковью^[1344]. Например, власть епископа стала осуществляться независимо от сакраментальной реальности Евхаристии, а порой — и поверх нее. Однако изначальный евхаристический смысл епископской функции сохранился и в каноническом праве, и в принципах церковного устройства. Православное неприятие папства — в частности, идеи о том, что один из епископов *jure divino*^[1345] обладает властью, выходящей за рамки его собственной Церкви или его собственного местного диоцеза и распространяющейся *на* других епископов, которые в своих церквях обладает той же функцией совершения таинств, что и первый епископ обладает в своей, — основывается на представлении о том, что власть юрисдикции и власть тайносовершительная фундаментально нераздельны.

Единство епископов между собой основывается на взаимном признании ими тождественности епископской власти каждого («*Episcopatus unus est*», — писал сщмч. Киприан^[1346]), единство же всех поместных церквей — на тождестве веры, а не на совместном их подчинении некоему «вне-евхаристическому» центру. Существование вселенского первенства и различных региональных первенствующих кафедр, естественно, не исключается такой экклезиологией, однако их природа определяется миссионерскими нуждами Церкви в мире. Следовательно, такая ситуация напрямую связана с этой миссией Церкви. Без нее Церковь не может существовать, но это ни в коем случае не определяет природу самой Церкви^[1347].

Связь между Евхаристией и учением о Церкви совсем недавно вызвала новую волну интереса в православном богословии. В своей крайней форме этот новый подход ведет к противопоставлению — в чем-то искусственному — «евхаристической экклезиологии» и «экклезиологии вселенской», отказывая последней в христианской состоятельности, как если бы у Церкви не было «вселенского» существования или «вселенской» миссии. Однако если отказаться от подобных крайностей, то полное осознание того факта, что поместная церковь является не «частью» тела, но телом во всей его целостности и полноте, составляет необходимый для православной экклезиологии элемент, который современная «евхаристическая экклезиология» помогла прояснить.

4. Проблема «интеркоммуниона»[\[1348\]](#)

Обсуждение богословского и экклезиологического смысла Евхаристии, наконец, подводит нас к третьему вопросу, затронутому в «Декрете об экуменизме» II Ватиканского собора. Речь идет о проблеме «интеркоммуниона» между церковными организациями, находящимися в состоянии разделения, в частности, между католиками и православными. Позиция собора по этому вопросу, допустившего, по крайней мере, частичное евхаристическое общение, основывается на признании наличия в Православной Церкви «действительного священства»; между тем, православная экклезиология, как мы указывали выше, именно в силу своей «евхаристической основы», не приемлет понятия «действительности» *per se*. Мы попросту не можем сказать, что сакраментальное присутствие создается «действительностью священства», ибо таинственное присутствие Христа в церковной общине подразумевает не только это, но также Истину, кафоличность, единство и уж конечно формальное принятие Церковного Предания во всей его совокупности[\[1349\]](#). Иными словами, вне *Единой Церкви* не может быть и речи о какой-либо «действительности»; не может быть никакого разделения между властью совершать таинство, данной епископам, и их учительной властью. Между тем, декреты II Ватиканского собора подразумевают, с одной стороны, что православные епископы обладают «действительным священством» (см., например: Декрет о Восточных католических Церквях, 25) и таким образом «поощряют» евхаристическое общение с ними, делая оговорку о некоторых дисциплинарных ограничениях (см.: Декрет об экуменизме, 3). Однако, с другой стороны, они гласят, что православные епископы не имеют вероучительного авторитета, поскольку они отделены от Римского Престола (см.: Конституция о Церкви, III, 22). По-видимому, логическим выводом станет то, что католики смогут принимать участие в таинствах Православной Церкви, но будут избегать слушать проповеди, поскольку излагаемое в них учение отделено от истинно апостольской учительной власти.

В православном понимании эта позиция подразумевает такое евхаристическое богословие, которое отделяет сакраментальное, почти «магическое» присутствие *per se* от полноты жизни, истины и единства во Христе и Духе Святом.

А между тем истинный богословский смысл Евхаристии как раз и состоит в том, что она являет эту полноту и свидетельствует о ее истинном присутствии в Церкви.

Католики и православные согласны в том, что присутствие Христа в Его Церкви полно и реально, и их согласие в этом вопросе — поистине бесценный экуменический факт. И все же, весь трагизм раскола — в том, что мы еще не достигли согласия относительно содержания и предпосылок этой полноты. Пока несогласие остается, всякий «интеркоммунион» неизбежно будет основан на минималистическом сведении кафоличности к понятию абстрактной «действительности», или, что хуже, — на предположении, что полнота эта еще не была *дарована* Церкви. В таком случае мы — католики и православные — станем протестантами. Православное неприятие «интеркоммуниона» — вовсе не плод реакционного консерватизма или отсутствия ревности о воссоединении. Оно проистекает из понимания, что истинное христианское единство — это *богоданная* реальность, основанная на нашем совместном принятии истины Христовой — такой, какой *Он* хочет нам ее преподать. Как раз это и происходит в таинстве Евхаристии.

Если мы сейчас, посреди наших разделений, будем в нем участвовать, мы имплицитно, но богохульно примем эти разделения как терпимые. А это будет полной противоположностью истинному экуменизму.

Notes on the Orthodox Understanding of the Eucharist

Опубл. в: The Sacraments: An Ecumenical Dilemma / ed. H. Küng. NY: Paulist Press, 1967. P. 51–58.

Фр. пер.: Note sur l'interprétation Orthodoxe de l'Eucharistie // Concilium: Revue internationale de théologie. № 24. P, 1967. P. 53–60.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с фр. У. С. Рахновской, сверенный с англ, публикацией.

ПО ПОВОДУ «ЕДИНСТВА ТРИЕДИНОГО БОГА»

ЮРГЕНА МОЛЬТМАНА

Юрген Мольтман начинает свою статью [\[1350\]](#) с утверждения противоположности между философским (или спекулятивным) подходом к Троице и подходом, который основывается на истории спасения. Разумеется, эта противоположность осознавалась и другими авторами, хотя определяли ее подчас неодинаково. Так, в конце XIX в. французский богослов Теодор де Реньон [\[1351\]](#) говорил о двух «философиях», преобладавших уже в святоотеческую эпоху, — латинской и греческой:

Сам де Реньон принимал сторону греков и сетовал, что

Карл Ранер также призывал вернуться к доавгустиновой концепции Бога, где три ипостаси рассматривались прежде всего в их личностных, нередуцируемых функциях [\[1353\]](#). И, конечно, все современные православные богословы — особенно при обсуждении вопроса о *Filioque* — отмечают противоположность триадологии греческих отцов, для которых реальность трех Лиц предваряла всякое умозрение о единстве Божественной сущности, и утвердившуюся на латинском Западе концепцию единства Божия, которая хотя и признавала Троицу, но только как выражение внутрисущностных отношений в Боге.

Однако у профессора Мольтмана эта противоположность справедливо связывается не столько с различием философских подходов к Богу, сколько с различным осмыслением самой христианской веры, когда для одной стороны она — опытное переживание истории спасения, открывающейся в библейском повествовании, а для другой — философская, космологическая и онтологическая рефлексия, неизбежно основанная на таких предпосылках и методологиях, как платонизм, аристотелизм, немецкий идеализм или современный экзистенциализм.

В самом деле, стоит вспомнить, как это делает Ю. Мольтман, что даже Карл Барт в своем подходе к учению о Троице не отказывался от философской спекуляции и говорил исключительно об «одном личном Боге в трех модусах бытия». Но такой подход совпадает, в сущности, с хорошо известными древними модалистскими формулами и едва ли должным образом учитывает библейские свидетельства об Иисусе—Сыне и Его отношении к Тому, Кого Он называл Лева, *Отче*.

В итоге у большинства западных богословов — даже у многих «ортодоксов» и «неоортодоксов» (например, у Барта и его последователей) — учение о Троице остается сегодня, как и во времена де Реньона, чем-то вроде запоздалого ответа, который зачастую кажется вымученным и излишним. Корни этой ситуации — не только в философских предпосылках, но равно и неизбежно — в тех направлениях библейской герменевтики, которые либо прямо отрицают божественность Иисуса, либо интерпретируют ее так, что понятие Троицы перестает быть необходимым, либо, наконец, просто заявляют, что проблема личной идентичности Иисуса не имеет никакого значения. Современная герменевтика чаще всего связана с философскими предпосылками, приводящими к тому, что история спасения абстрагируется или субъективизируется и сводится на практике к *lumen naturae* [\[1354\]](#). Именно так обстоит дело у Бульмана и его школы.

Примечательно, что проблема связи тринитаризма с историей спасения далеко не нова. Еще в 265 г. Павел Самосатский подвергся обвинению за модализм в учении о Боге и за адопционизм в христологии. Далее последовала реакция арианства, которое отвергло модализм Павла Самосатского, отказавшись при этом и от тринитаризма: если Слово (Логос) и Дух — разные лица, как говорили ариане, то они непременно суть творения Единого Бога.

Какой же характер имела и на чем основывалась та линия развития Предания, которая началась в Никее и продолжилась в триадологии отцов–Каппадокийцев, в христологии свт. Кирилла Александрийского, в Халкидонском определении и в позднейших уточнениях учения об «ипостасном единстве»?

Общераспространенный (и слишком часто принимаемый на веру) ответ сводится к тому, что развитие это было не чем иным, как «эллинизацией» христианства, а учение Каппадокийцев о Троице (отличалось оно от западной августиновской модели или нет) — лишь формой неоплатонической спекуляции, радикально отличной от библейской мысли.

Здесь нет возможности детально обсуждать эту обширную и сложную проблему. Но я решительно настаиваю, что отказ от тринитаризма на том основании, что он–де «плод философского умозрения греков» неверен не только с вероучительной, но и с исторической точки зрения^[1355]. Конечно, писатели святоотеческой эпохи, начиная с Оригена, пользовались формами греческой мысли. Это было неизбежно, поскольку они хотели быть понятными для своих современников. И в наши дни христианское богословие, чтобы стать понятным нынешней аудитории, столь же неизбежно обращается к современному интеллектуальному инструментарию и категориям. Проблема здесь не в форме, а в *содержании* богословской вести. Для тех христианских богословов, которые, подобно православным, считают необходимым утверждать непрерывность и внутреннее единство церковного Предания в веках, вопрос предполагаемой «эллинизации» имеет, конечно, большое значение. И все же главный предмет нашего обсуждения — тринитаризм как таковой, а не способы его выражения. Важнейшая роль в этой связи принадлежит настойчивому утверждению профессора Мольтмана, что учение о Троице не есть философская спекуляция об истории спасения, выработанная греками ли или современными мыслителями *post factum*, но присуще истории спасения как таковой. А это, в свою очередь, подразумевает, что христианская вера, мыслимая и переживаемая как опыт Троицы, представляет собой, говоря словами Ю. Мольтмана, иную религию, иное богопочитание, иную доксологию, нежели монархианский монотеизм. Бог как Троица — Отец, Сын и Дух — не может быть ни отождествлен с абстрактным понятием или философски определяемой сущностью, ни сведен к идее Перводвигателя или Судии–Воздаятеля. Какая бы лексика ни употреблялась — оправданно субординационистская, встречающаяся у синоптиков, апостола Павла, а также у св. Иоанна Богослова (Отец *Мой более Меня*. — Ин. 14:28), или выражающая тринитарную «равночестность» — равным образом свойственная Иоанну Богослову (*Я и Отец — одно*. — Ин. 10:30), — образ Бога в Новом Завете предполагает межличностные отношения.

Думается, было бы нетрудно доказать, что здесь мы встречаем тот библейский тринитаризм и ту «историю» Бога, которые открываются в повествовании об Иисусе из Назарета, и которые стремились выразить отцы–Каппадокийцы IV в., утверждая, что в Боге — три *ипостаси*, т. е. три субъекта, подлинных и реальных, а не просто три πρόσωπα (лика), или три проявления *ad extra*. То, что в восприятии Бога у Каппадокийцев Лица первенствуют над общей природой, видно прежде всего из их прочтения Петрова исповедания: *Ты–Христос, Сын Бога Живаго* (Мф. 16:16 и параллельные места). Именно в контексте такого восприятия они определяют свою тринитарную терминологию, три ипостаси и одну сущность. Арианство было отвергнуто Каппадокийцами отнюдь не во имя модализма. Они сознательно пошли на риск получить ярлык «тритеистов»^[1356].

В V столетии тринитарный выбор Каппадокийцев обрел новое мощное выражение в христологии, которую отстаивал свт. Кирилл Александрийский. Если Иисус — воистину Второе Лицо Святой Троицы, то Мария — воистину «Богоматерь». Можно быть матерью лишь кого–то, но не вещи и не имени; и Она родила именно Его, а не кого–то иного. На том же этапе христологических споров возник еще более острый вопрос о *личной идентичности* Умершего на Кресте. Ответ на него следовал той же логике: «Один от Святой Троицы пострадал плотию». Соответственно, и Крест был осмыслен как самооткровение Троицы:

любовь Божия не осталась только божественной, разделяемой Тремя Лицами, но распространилась, дабы включить в себя смертное человечество[1357]. А это означало, что Бог *лично* усвоил себе смертное состояние вплоть до приятия самой смерти: Бог умирает во плоти! Однако эта человеческая смерть не переживается Богом в Его единой сущности и не является личным переживанием Отца или Духа, но только Сына — Слова, Которое *стало плотью* [Ин. 1:14]. «Теопасхизм» — представление о Сыне Божиим, пострадавшем во плоти, не стал «патрипассианством» — представлением, которого держались некоторые модалисты, что на Кресте будто бы умер Сам Отец.

Я упомянул тринитарную и христологическую позиции IV-V вв. потому, что взгляды Ю. Мольмана, изложенные в упомянутой статье и других недавних его работах[1358], можно понять как возврат к тринитаризму, сформулированному в те далекие времена, хотя сам автор пришел к нему, по-видимому, не столько путем чисто исторического исследования, сколько через поиски адекватного способа выразить христианскую весть сегодня. Я полностью согласен с ним, что библейское понимание Бога — тринитарное. Разумеется, это тоже монотеизм, но не тот философский монотеизм, который стремился к преобладанию в богословской мысли Запада, начиная с Августина. В этом отношении пример отцов-Каппадокийцев интересен тем, что они богословствовали, философствуя, но богословие их было прежде всего тринитарным. Что же до монотеизма, то главная его формулировка у Каппадокийцев — апофатическая: единая сущность Божия всецело трансцендентна, но Бог при этом являет Себя как Троицу ипостасей, действующую в истории спасения. По сути, критики, обвинявшие отцов в тритеизме, могли иметь философски сильный аргумент: Троица Каппадокийцев — не философская схема. Единственная проблема, возникающая у меня по поводу тринитаризма профессора Мольмана, связана с его интерпретацией «лица», или *ипостаси*. Так, он возражает против употребления общепринятых терминов («лицо», «ипостась»), которые, по его словам, «стирают конкретное различие между Отцом, Сыном и Святым Духом». Это возражение может оказаться вполне обоснованным, но его обоснованность или необоснованность неизбежно зависят от *значения*, придаваемого этим «общим» терминам.

Я утверждаю, что христианский тринитаризм имеет смысл только при *строго персоналистическом понимании лиц, или ипостасей*. Профессор Мольман неоднократно и абсолютно справедливо подчеркивает уникальность лиц как субъектов. Но необходим и следующий шаг: Божественные Лица — не просто «образы бытия» божественной природы. Они «обладают» божественной природой, которая едина и неделима. Говорить, как это делает Мольман, что они — «реальные субъекты с волями и умами» — ошибочно. На самом деле они обладают только *одной* волей и *одним* божественным умом (в силу их единой природы), но обладают *перихоретически*[1359], а это значит (как удачно выражается сам Мольман), что «мы должны мыслить единство Отца, Сына и Духа единством открытым, влекущим, единящим и, следовательно, интегрирующим». И поскольку Три Божественных Лица — это действительно три вполне отличных друг от друга любящих и влекущих к себе субъекта, то человеческие личности спасаются через вхождение и участие в их межличностном единстве (так *и они да будут в Нас едино...* — Ин. 17:21).

Конечно, подобный акцент может быть истолкован неверно — как подразумевающий своеобразный пантеизм, когда Троица ипостасей превращается в «несметное множество» ипостасей. Поэтому важно подчеркнуть, что трансцендентная божественная природа всегда останется не схожей ни с чем и трансцендентной, а человеческие личности входят в общение любви Трех Божественных Лиц по благодати. Спасение и состоит именно в восстановлении такой межличностной связи. Конечное эсхатологическое соединение предвосхищается уже теперь и конкретно — в сакраментальном евхаристическом общении Церкви.

Вся эта система возможна лишь при условии, что лица мыслятся вполне отличными от их природы, открытыми к усвоению реальности, которая внеположна их природе, и потому способными к реальному

изменению (хотя *природа* их остается неизменной).

Сын *становится* плотью и *усваивает* человеческую природу. Он *рождается* как человек и *умирает* на кресте. Он умирает поистине «вне врат на Голгофе, за тех, кто находится вне»^[1360]. Так нельзя сказать о божественной природе или об Отце, или о Духе. Это можно утверждать только о Сыне, чья *ипостась* сохраняет божественную природу, но одновременно простирается за ее пределы...

Поэтому тринитаризм требует, чтобы личность — и божественная, и человеческая — мыслилась *открытой*. Только личный и троичный Бог может *стать* тем, кем не был прежде. И, соответственно, только человеческая личность может быть крещена — «во имя Отца, Сына и Святого Духа» и чрез это войти в общение троичной Божественной любви, которое не принадлежит ей по естеству в силу тварности человеческой природы. Как Божественное Лицо может «выступить за пределы» божественной природы, так и человеческая личность может быть «обожена».

Процесс, в котором божественная любовь простирается за пределы Божественной Троицы, достигает последнего рубежа на Кресте, где Сын нисходит до самых глубин смертного умаления, или *кенозиса*, потому что именно в этой бездне пребывает человечество, когда оно отделено от Бога. Усвоение же Божественной любви в каждом отдельном случае совершается Святым Духом. В Троице Дух исходит от Отца и «почивает» в Сыне. Но если Сын усваивает Себе человеческую природу и собирает человеческие личности «в Себе», то Дух есть Тот, Кто совершает это «собрание» и дает ему конкретную реальность. В Духе Сын есть — истинно, по естеству и во веки — Сын Отца. И в Духе же люди приемлются как сыны и дочери того же Отца. Как раз такое видение христианской веры и отстаивает, если я правильно понимаю, профессор Мольтман, и оно, по моему убеждению, есть видение новозаветное. Намереваясь представить его читателю, я столкнулся лишь с одной серьезной проблемой, а именно — с осмыслением *ипостаси*, которое требует, на мой взгляд, прояснения и развития. То и другое я попытался сделать с намерением отдать должное внутренним сотериологическим и антропологическим выводам, заложенным в тринитаризме.

Reply to Jürgen Moltmann's «The Unity of the Triune God»

Отклик на статью: *Moltmann J. The Unity of the Triune God // SVTQ. Vol. 28. № 3. 1984. P. 157–171.*

Опубл. в: *Ibid. P. 183–188.*

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. Ю. С. Терентьева.

СВЕТ С ВОСТОКА? «БОГОСЛОВСТВОВАНИЕ» В ПЕРСПЕКТИВЕ ВОСТОЧНОГО ХРИСТИАНСТВА

После лекции, которую я недавно прочел в кампусе одного американского университета, какой-то студент, явно заинтересовавшийся ее предметом, спросил: «А есть ли у вашей деноминации общины в Калифорнии?» Вопрос застал меня врасплох, хотя я и был представлен аудитории как «восточный» христианин, а у среднего американского слушателя подобное определение вызывает ассоциации скорее с географией Америки и некоторыми фактами из истории ее конфессий. Не был ли я воспринят как «восточный» христианин в том же смысле, в каком подразумеваются «южные» баптисты?

Подыскивая нужные слова, я сообразил, что чисто исторический ответ, вроде того, что «мы восточные христиане постольку, поскольку прибыли из Восточной Европы», — был бы половинчатым и недобросовестным. Разумеется, озадаченность студента говорила о недостатке исторической и географической эрудиции. Да, некогда, в эпоху Средневековья, в христианстве произошел раскол, который противопоставил латиноязычный Запад грекоязычному Востоку^[1361], однако заложенные в этом расколе богословские предпосылки были много весомее исторических обстоятельств. Говоря о «восточном», или «греческом», православии, обычно имеют в виду христианскую традицию, которая претендует на то, что она сохранила целостность апостольской веры (как подразумевает это сам термин «православие») и, несмотря на очевидные ограничения, обусловленные исторически и географически, подлинную «кафоличность». В Северную Америку эта традиция впервые пришла не с Востока (т.е. не с иммиграционной волной второй половины XIX - начала XX в.), а с Запада, когда во второй половине XVIII в. русские монахи Валаамского монастыря начали проповедь христианства среди коренных жителей Аляски.

Сегодняшние православные общины, представленные на территории США повсеместно, существуют в обществе, которое по своим религиозным традициям является всецело западным. Некоторые из них и доныне сохранили свой иммигрантский облик, другие воспринимаются по языку и духовному складу как вполне американские. Православие в Америке постоянно сталкивается с вызовами присущего этой стране религиозного плюрализма, современного секуляризма, с необходимостью сохранять древнюю литургическую традицию в окружении, усвоившем пуританские и индивидуалистические формы богочитания. Таковы лишь некоторые обстоятельства, в которых «богословствует» православный богослов, хорошо сознающий, что основная масса православных проживает ныне в странах Восточной Европы и Ближнего Востока^[1362] и борется — зачастую без всякого успеха — с различными проявлениями враждебности.

Источники богословия

Как только христианское богословие приобрело — в западных средневековых университетах — статус «науки», изучаемой и преподаваемой на основе соответствующей научной методологии, неизбежно встал вопрос и об «источниках» богословского дискурса. И как естественные науки, по Аристотелю, начинаются с опыта реальности, достигаемого при помощи чувств, так и богословие началось с данных, содержащихся в Писании и Предании. Существовало, кроме того, и «естественное богословие», основанное на постижении тварного мира человеческим разумом, некогда просвещенным от Святого Духа и наделенным способностью распознавать Творца в Его созданиях.

Сама по себе подобная классификация источников богословия не содержит ничего заведомо ложного, если не считать, что она не столько отвечает на вопросы, сколько порождает их. Что есть Писание? Что есть Предание? В чем заключаются главные положения «естественного богословия», если таковое существует?

Православное богословие принимает богодухновенность Писания как данность. Даже беглое знакомство с литургическим этосом Православной Церкви убеждает в библейском характере ее религиозного опыта. Православное богослужение почти целиком составлено из текстов Священного Писания, прежде всего — Псалтири, которая читается или поется в различном литургическом контексте. Но, взяв за ориентир богослужение, мы поймем, что Библия не читается здесь как единый свод равно священных текстов. В литургических чтениях ясно видна определенная иерархия. Новый Завет, читаемый за евхаристическим богослужением, есть «исполнение», осуществление Ветхого Завета. А Четвероевангелие — предмет особого почитания, ставящего эту часть Нового Завета выше всех остальных его книг. Интересно, что Откровение Иоанна Богослова, хотя оно и принято в канон Писания, не читается за богослужением вовсе. Наиболее вероятное объяснение — в том, что Антиохийская церковь, чей лекционарий был воспринят церковью Константинопольской, а через нее и всеми остальными, не причисляла книгу Откровения к новозаветному канону до V в., т. е. в течение какого-то времени после того, как лекционарий сформировался.

Эта система приоритетов *внутри* канона Священного Писания впоследствии отчетливо проявилась в двух фактах его истории на христианском Востоке. Первый связан с тем, что канон Священного Писания не был утвержден здесь до 692 г. (до Трулльского собора с его 2-м правилом^[1363]), и что такая неопределенность границ письменного Откровения не представляла серьезной проблемы для «богословствования». Второй факт, относящийся к статусу «пространного канона» Ветхого Завета, не был окончательно прояснен и после 692 г. Такие его части, как Книга Премудрости Соломона и Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, оставшиеся за пределами древнееврейского канона, помещенные лишь в Септуагинту и называемые на Западе апокрифами, на Востоке еще в VIII в. считались «допустимыми», хотя и не включались в канон^[1364]. И даже сегодня православные богословы называют их «второканоническими». Эти книги признаются частью Писания, в виде отдельных фрагментов читаются в храме, но в библейском каноне занимают некое периферийное место.

Менее жесткий подход православных к проблеме канона убедительно показывает, что их понимание христианской веры и христианского опыта совершенно несовместимо с тезисом *sola Scriptura*. Вопрос о Предании неизбежно встает, но, безусловно, не как вопрос о «втором источнике» Откровения (сегодня, к счастью, подобная терминология не находит защитников). Существует, конечно, известный текст свт. Василия Великого, который при беглом прочтении можно истолковать как утверждающий определенный параллелизм Писания и устного предания:

На деле же этот текст предполагает, что Бог обращается к людям как живой Бог к живым личностям; что Он открыл Себя в Иисусе Христе, Который избрал *апостолов* Своими свидетелями; что такие беспрецедентные события, как Явление, Смерть и Воскресение Христа были засвидетельствованы и возведены ими последующим поколениям как *апостольское предание*; что суть этой *керигмы*, действительно, заключена в книгах Нового Завета, но что керигма эта, не будучи произнесена во всем контексте живого предания, особенно в контексте богослужения и таинств Церкви, неминуемо осталась бы просто человеческим словом.

В этом смысле Предание выступает как первичный и основной источник христианского богословия — не как соперничающее с Писанием, но как духовный его контекст. Конечная истина была «вверена святым», когда Иисус наставил их и когда Святой Дух сошел на них как на общину верных в день Пятидесятницы. Церковь как евхаристическая община возникла и начала существовать раньше, чем были написаны книги Нового Завета, да и сами эти книги составлялись внутри и для конкретных поместных церквей. Их текст предназначался для чтения и уяснения людьми крещеными, твердыми в вере и собранными во имя Господа. Вот почему богословие — не просто наука, использующая Писание как исходные данные; оно предполагает также жизнь в общении с Богом и людьми, во Христе и Святом Духе, в церковной общине. Разумеется, библейское богословие — лучшее из всех, но «быть воистину библейским» подразумевает живое общение во Христе, без которого Библия — мертвая буква.

Такой подход, вовсе не означая, что библейская наука лишена специфической целостности и методологии, предполагает определенное понимание Библии как собрания письменных текстов, составленных по разным историческим поводам в общине и для общины. Именно это понимание вплотную подводит нас к теме «богодуховности» Писания, особенно в ее отношении к «богоизбранности» Израиля. В Библии Бог глаголет Израилю устами нескольких священных писателей, но Он же глаголет миру *через* Израиля — народ Божий. Поэтому тема богодуховности имеет в виду не только какого-то конкретного автора, имя которого зачастую неизвестно или условно, но Израиля, избранного как народ, чья литература и история во всей их нераздельной цельности оказались орудиями божественного Откровения. Вот почему и проблемы исторической критики, возникающие в связи с отдельными текстами или авторами Библии, требуют разрешения на основе собственно научной методологии. Ибо эти тексты и эти авторы возникли и существовали внутри конкретной человеческой истории Израиля, использовавшего различные жанры: поэзию и историческое повествование, притчу и назидательную беседу.

Те, кого православные богословы называют «отцами Церкви» — а это в основном те, кого некогда признали защитниками Истины против еретических ее искажений и потому главными выразителями аутентичного христианского Предания — не имели никаких затруднений ни с чисто символической интерпретацией многих мест Ветхого Завета (вспомним александрийский аллегоризм, а также замечание св. апостола Павла об *ἀλλεγορούμενα* [\[1366\]](#) в Гал. 4:24), ни с осмыслением истории творения (см.: Быт. Гл. 1) в свете научных знаний своей эпохи (см.: «Беседы на Шестоднев» свт. Василия Кесарийского [\[1367\]](#)). Все затруднения в отношении современного критического подхода возникают лишь там, где он отрицает *священный* характер истории Израиля или объявляет мифом *любое* известие Библии о Божественном вмешательстве в тварную жизнь.

Если свод книг, известный как Ветхий Завет, отражает непрерывную историю народа, устремленную в *будущее* — к мессианскому Царству, то Новый Завет всецело сосредоточен на строго определенном *моменте* истории — крестном страдании и воскресении Иисуса, — моменте, в котором была явлена вся полнота любви и премудрости Божией и к которому уже нечего прибавить. Апостолы засвидетельствовали это событие, а «апостольское предание» сохраняет его значение и истолковывает его смысл в контексте дальнейшей истории человечества. Ветхий Завет продолжал пополняться новыми текстами до времен

Христа; расширение Нового Завета закончилось со смертью последнего «свидетеля» Воскресения. Ветхий Израиль получал откровение непрестанно; в новом домостроительстве это немислимо, ибо спасение раз и навсегда совершилось во Христе. Церковь может лишь определять *границы* истинного свидетельства, но не может ничего прибавить к нему.

Последнее обстоятельство, — безусловно, ключевой момент в нашем понимании того, что есть «предание». Действительно, если оно — не ряд новых откровений, то каково содержание тех «неявных» или «таинственных» учений, которые, согласно приведенному тексту свт. Василия, передаются в Церкви из поколения в поколение как «самое главное в Евангелии», но при этом не включены в Писание? Святитель Василий сам приводит несколько примеров (крещальные погружения, значение «дня Господня» и т. д.)[\[1368\]](#), и все они относятся к таинствам, богослужению и духовному опыту христианской общины. Главная его мысль заключается в том, что христианская вера — не просто рассудочное усвоение истин, которые могут быть записаны и прочитаны, но непрестанное и живое общение с Богом во Христе через Святого Духа; это опыт «новой жизни» — не индивидуальный и субъективный, а сакраментальный и «общий» для всех крещеных.

Вряд ли мы сможем вполне уяснить, что понимали восточные христиане под «богословием», если не отнесемся с полным доверием к нижеследующим словам Евагрия Понтийского, одного из великих вождей египетского монашества IV в.: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты — богослов»[\[1369\]](#). И хотя сам авва Евагрий — как и другие монашеские писатели — мог ненароком впасть в несколько чрезмерный «харизматический» индивидуализм, не подлежит сомнению, что всё восточнохристианское предание усвоило святым, духовным руководителям, *старцам* (как именуют таких людей и в настоящее время русские и румыны) особый авторитет как хранителям истины и наставникам христианского общества[\[1370\]](#). Между прочим, этот аспект восточнохристианского предания настолько заинтересовал и воодушевил Джона Уэсли, что он подготовил английский перевод сочинений, приписываемых прп. Макарию Египетскому[\[1371\]](#). Однако, прочтение восточного предания в протестантском экклезиологическом контексте, — единственном, какой был усвоен Уэсли в противовес официальной позиции Англиканской церкви — неизбежно увлекло его на путь эмоционального «профетического» субъективизма. Церковный и богословский «реалистический» контекст православного Предания — который, несомненно, был и контекстом греческих отцов, боровшихся против арианства и других ересей — не допускает редукции Истины к субъективному, индивидуальному опыту[\[1372\]](#). В XIV в. разгорелся знаменитый догматический спор, в результате которого учение свт. Григория Паламы получило официальное одобрение Церкви. В основе его богословской позиции лежало утверждение реального, «нетварного» присутствия Божия в опыте святых, который доступен не только отдельным мистикам, но и всем крещеным[\[1373\]](#).

Раньше я уже говорил о *церковном* контексте Предания. В самом деле, Церковь как евхаристическое собрание, собственно, и становилась в поместной общине местом (*locus*) учительства. И она же, будучи евхаристическим собранием, создавала рамки и модели для учительского служения, особенно епископского и пресвитерского. То, что сегодня именуется апостольским преемством, сохранялось, как это ясно показывают писания древних отцов, — в частности, свв. Игнатия Антиохийского и Ириния Лионского — не вне, а *внутри* евхаристической общины каждой поместной церкви. Учительское служение апостолов, избранных Самим Христом, заключалось в свидетельстве о Его Воскресении пред всем миром. То было уникальное странствующее служение, не привязанное ни к одной поместной церкви и не перепоручаемое другим, ибо оно могло совершаться лишь «очевидцами» Господа. Когда ушли из жизни апостолы, апостольское предание сохранялось в рамках поместной, эсхатологически ориентированной и сакраментальной общины евхаристического собрания. Епископ как занимающий в собрании место Самого Господа, имел «известное дарование истины» (*charisma veritatis certuni*)[\[1374\]](#). Отнюдь не претендую на

личную непогрешимость, он был хранителем предания, нерушимо передаваемого и восходящего к самим апостолам — предания, которое надлежало также засвидетельствовать единством веры, хранимым всеми членами каждой поместной церкви и соединявшим эти церкви друг с другом^[1375]. Самым очевидным признаком этой церковной функции епископата было обычное для древней Церкви требование, чтобы новый епископ избирался духовенством и народом поместной церкви и рукополагался соседними епископами, которые представляли весь епископат Церкви вселенской.

Итак, сегодня православный богослов ответствен в своем «богословствовании» и перед Писанием, и перед Преданием, насколько они выражают себя в той реальности «общения», которую я попытался описать выше^[1376]. Однако его ответственность — это ответственность всецело свободной личности, которой вверено от Господа постигать истину и сообщать ее другим. Такая свобода может быть ограничена лишь самой истиной, однако божественная Истина не стесняет человеческую свободу, но «делает нас свободными» (ср.: Ин. 8:32). Древняя Церковь не знала — а Православие и сегодня не знает — автоматических, формальных или авторитарных способов отличить истину от лжи. Снова процитируем св. Иринея Лионского: «Ибо где церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина»^[1377].

Вероучительные определения, развитие богословия и оправданный плюрализм

Один из самых трудных вопросов для православных богословов, участвующих в экуменическом диалоге, — это вопрос о неизменном критерии истины в православном богословии. Замешательство перед ним придает им сходство с субъективистами или либералами. Но с другой стороны, их первоочередная заинтересованность в истине и нежелание уступать что-либо модному доктринальному релятивизму сближает их с крайними консерваторами. Сами они, впрочем, отказываются отождествлять себя с кем бы то ни было.

Но бывают времена, когда православие переходит в наступление и оспаривает традиционную для Запада озабоченность критериями и авторитетом. Это направление мысли необычайно ярко выразил крупнейший русский богослов XIX в. из мирян А. С. Хомяков:

Хомяков подвергает критике западное христианство, где «авторитет сделался внешнею властью, а познание религиозных истин отрешилось от религиозной жизни»^[1379]. В католицизме содержанием церковной жизни стало послушание авторитету, тогда как в протестантизме церковный авторитет был заменен Писанием, понимаемым как свод истин в форме письменных утверждений. «Выводы, правда, не одинаковы, но посылки и определения, подразумеваемо в них заключающиеся, всегда тождественны»^[1380], — заключает русский богослов.

Не вполне объективный сам по себе, подобно всем широким обобщениям, взгляд Хомякова все же глубоко показателен для православного восприятия богословия как *внутреннего* видения, которое требует личного аскетического усилия. И это не одно лишь индивидуальное, но и общее усилие, предпринятое в «общине святых». Знание, которое подает Святой Дух, по своему характеру есть знание личное, но достигаемое в общении любви с апостолами, отцами Церкви и всеми святыми. Сам Бог, Который есть любовь, по природе триедин, и постичь это возможно только через единение в любви^[1381].

Такой «мистический» и опытный подход к богословию не означает, что у Православной Церкви нет догматов, признаваемых как окончательное и потому авторитетное выражение Предания. Церковная история — это история догматических споров, которые обычно завершались вероучительными определениями; последние имеют нормативный характер и направлены на устранение заблуждений, богословы же призваны держаться этих определений как основных ориентиров.

Вероучительные определения, или догматы, всегда проистекают из согласия, достигнутого на соборах. В самом деле, истина может быть выражена отдельным лицом, некой группой, или, наконец, поместной церковью, однако такое индивидуальное ее выражение само по себе еще не есть догмат. Догмат всегда отражает церковное согласие, отвечающее критериям, описанным у св. Ириния Лионского. Во времена христианской Римской империи обычным для императора способом констатировать церковное единомыслие стал созыв «вселенского» собора. Православная Церковь признает семь таких соборов как вполне выражающих Предание Церкви: I Никейский (325), I Константинопольский (381), Эфесский (431), Халкидонский (451), II Константинопольский (553), III Константинопольский (680) и II Никейский (787). Эти соборы вынесли определения по основным тринитарным и христологическим вопросам. Но признание перечисленных семи соборов «вселенскими» не исключает того, что православное единомыслие может быть достигнуто и иными средствами. Поместные соборы (например, 1341, 1351, 1675 и 1872 гг.)^[1382] получили всецерковное признание, а в настоящее время комиссии готовят еще один «великий собор», не будучи уверены, можно ли заранее прилагать к нему определение

«вселенский». Действительно, термин этот столь многозначен (скажем, в прошлом он подразумевал собор, созданный по инициативе императора, а в наши дни ассоциируется с римско-католическим универсализмом или «межхристианской деятельностью»), что впору задаться вопросом, остается ли он вообще применимым в контексте православной экклезиологии?

Так или иначе, но согласие важно для православных как богоданный знак истины и единства. Но при этом познание истины не зависит и от единомыслия, ибо последнее — не внешний авторитет, а лишь дополнительный признак, который может временно отсутствовать, уступая ответственность за истину немногочисленным ее свидетелям. Исторических примеров тому немало: св. апостол Павел в его столкновении с иудео-христианами; свт. Афанасий, одинокий борец за Никейский Символ веры в IV в., когда множество епископов Востока и Запада, казалось, уже капитулировало перед арианством; прп. Максим Исповедник, простой монах (но при том — величайший богослов позднего периода патристики), единственный не пожелавший в VII в. принять «монофелитство», которое, как его уверяли, было к тому времени принято уже повсеместно; свт. Марк Эфесский, столь же одинокий противник унии с Римом, заключенной в 1439 г. во Флоренции.

Эти и другие исторические примеры встают перед богословом, делая его *лично ответственным* за истину и сознающим свою обязанность следовать Писанию и Преданию, как и то, что при крайних обстоятельствах ему самому, быть может, придется в одиночку — хотя и с Богом — занять место по правую сторону барьера между православием и ересью.

Отсутствие в Православной Церкви институционально непогрешимого *магистериума* имело одним из последствий то, что принятые в ней официальные вероопределения отличались краткостью и были редки. Даже древние Вселенские соборы принимали их весьма неохотно. Во время Халкидонского собора на Востоке преобладало мнение, что Никео-Константинопольский крещальный Символ — достаточная гарантия от новых ересей. Поэтому знаменитое Халкидонское определение открывается апологетической преамбулой:

По тексту видно, что догматические определения прежде всего выполняли оградительную функцию, предупреждая распространение заблуждений, и что они, во всяком случае, не ставили цель исчерпать истину до конца, уложить ее в словесные формулы или системы, но были призваны лишь указать «границы» истины (таков буквальный смысл греческого термина *όρος* означавшего, в частности, соборные постановления догматического характера). Не подлежит сомнению, что однажды принятые Церковью, эти вселенские определения обладали высшим авторитетом в вопросах вероучения, однако — в силу своей природы — они должны были рассматриваться не как «новые откровения», но как интерпретации полноты Истины, открытой раз и навсегда во Христе. Их никоим образом не следовало воспринимать как «дополнения» к Священному Писанию. Сама природа этих определений — иная. Халкидонский догмат о двух естествах во Христе может иметь центральное и непреходящее богословское значение для понимания Писания в целом (и в этом смысле он может быть важнее, чем иное из посланий Нового Завета, взятое само по себе). Но все же он выражает глас апостольской Церкви, руководимой Духом, а не свидетельство самих апостолов.

Эти ограничения, присущие православному осмыслению места и значения вероучительных формул, прямо подводят нас к вопросу: что есть «богословствование»?

Среди ответов на него в современном православии встречаются полярно противоположные. Существует «либеральное» направление: определений мало, и они лаконичны, — заявляют некоторые его приверженцы, — поэтому богословам позволительно говорить все, что не противоречит соборным постановлениям. Другие, условно именуемые «консерваторами», предпочитают считать богословие упражнением в повторении того, что уже было сказано отцами, когда они разрабатывали новые

определения или объясняли существующие, ссылаясь на древние соборы. Однако в среде православных богословов нашей эпохи налицо и впечатляющее единомыслие, которое позволяет избежать такой искусственной поляризации. К тому же они не расположены безоговорочно принимать ведущую католическую идею о «догматическом развитии» (как она сформулирована, например, у Джона Ньюмена) — идею, которая, в сущности, подразумевает «продолжающееся откровение» и находит свое выражение в догматах о папе и Деве Марии, определенных Римом уже в XIX–XX вв. Думаю, я останусь верен основной православной интуиции на этот счет, если скажу, что в Православной Церкви официальные вероучительные определения могут относиться лишь к *самому насущному*, без чего не устояло бы целостное новозаветное видение спасения. Это в полной мере относится к догматам семи Вселенских соборов, включая догмат II Никейского собора об иконопочитании, который, по сути дела, был не столько постановлением о религиозном искусстве, сколько утверждением истинности Боговоплощения, а это подразумевало, что Христос — фигура историческая, видимая, описуемая и изображимая. Особые же свидетельства — например, о телесном преселении Девы Марии на небо после земной Ее кончины (ср. католический догмат о вознесении Божией Матери с телом на небо), запечатленные в творениях некоторых отцов и в литургической гимнографии и отражающие, в этом случае, веру в эсхатологическое предвосхищение общего Воскресения, дают повод скорее для благоговейного почитания, но не для официального определения.

И здесь мы касаемся того, что чрезвычайно существенно для «богословствования» в православном контексте, а именно — необходимости различать «Священное Предание» как таковое и человеческие предания. Последние вполне способны продолжать и развивать драгоценные истины, но сами по себе не имеют абсолютного значения, а в дальнейшем могут легко превратиться в духовные помехи подлинному богословию, как те «предания человеческие», что были изблечены Самим Иисусом (см.: Мф. 7:8–13)[1385]. Православным часто недостает умения различать их на практике. Возможно, именно из-за отсутствия у них официального и институционального магистериума, ответственного за всю жизнь Церкви во вселенском масштабе, православные нередко возлагают ответственность за чистоту веры на *самих себя*. Они склонны определять православие как нерушимое целое, где догматические убеждения и верования неотделимы от богослужения, обычаев, языка и культурных установок, часть которых сложилась совсем недавно и совершенно независимо от Священного Предания как такового. Это целостное восприятие веры уходит в глубь времен, в раннее Средневековье, когда народы Восточной Европы принимали христианство от греческих миссионеров, чьи усилия в первую очередь были направлены на перевод Священного Писания и богослужения на местные языки, и таким образом с самого начала происходило вращение новой религии в контекст туземной культуры. То обстоятельство, что православная вера в значительной степени стала «их собственной» верой, объясняет удивительное выживание православных общин на Ближнем Востоке и на Балканах в условиях многовекового господства мусульман, как и Русской Церкви — под напором тоталитарного секуляризма. Однако цена и следствие этого отождествления веры и культуры — часто наблюдаемая неспособность верующих масс к разграничению Предания и преданий, особенно при дефиците богословской информации. Это приводило даже к расколам — таким, как старообрядческий в России XVII в. [1386] и «старокалендарный» в Греции наших дней.

Очевидно, что только живая богословская традиция в состоянии обеспечить Церковь адекватными определениями приоритетов и проблем, требующих разрешения.

В православии — больше, чем во всех иных христианских традициях — *святоотеческая* эпоха воспринимается как некая предпочтительная модель богословского творчества, модель, которая не была исторически вытеснена богословскими системами «высокой» схоластики (что произошло на латинском Западе) или отвергнута как «эллинизация» аутентичного, т. е. библейского христианства (что произошло в либеральном протестантизме XIX в.). Задача, которую ставили и разрешали отцы, заключалась в том, чтобы

сделать Евангелие приемлемым и понятным миру, приученному к категориям греческой философии. Они использовали греческие философские термины, чтобы выразить учение о Троице и богочеловеческом бытии Христа. Тем не менее направления отеческой мысли, поддавшиеся обаянию метафизических категорий платонизма в ущерб библейской идее Бога и творения, были сознательно отсечены Церковью, что видно на примере учения Оригена[1387]. Не смотря на критическое восприятие греко-римской цивилизации, к культуре которой они сами принадлежали и которой возвещали Евангелие, отцы преуспели в своей задаче: христианство было усвоено интеллектуальной элитой того времени, а догматические споры разрешились, помимо осуждений и анафематствований, конструктивным и творческим богословским синтезом, который адекватнее всего запечатлен не в интеллектуальных построениях, а в целостном восприятии Евангелия, в богослужении, гимнографии, таинствах и праздничных циклах.

Первоочередной для богословия того времени стала «апологетическая» задача. Богословское умозрение часто сбивалось с пути, когда использовалось как самоцель, а не как созидательный инструмент, который помогает отвечать на вопросы, предложенные Церкви внешним миром. Сегодня это уже не мир Платона и Аристотеля, но мир постреформационный, постпросвещенческий, постиндустриальный, а иногда и революционно *секуляризованный западный мир*. В историческом плане восточное христианство было избавлено от кризисов, сформировавших современный западный мир. Но сегодня оно сталкивается с этим миром лицом к лицу как бы явившись прямо из византийского средневековья.

Эта встреча запоздала. В XVII в. католики и протестанты смотрели на Восток, рассчитывая найти там поддержку во взаимной борьбе. Они обращались к православным с настойчивыми просьбами прислать принятые у них «исповедания веры». Результаты оказались не очень успешными. Православные, в основном игнорируя подоплеку вопросов, поступавших от западных богословов, высылали им не вполне удовлетворительные «исповедания». Некоторые из них оказались, в сущности, кальвинистскими (например, «Исповедание» Кирилла Лукариса, 1629), другие — в своей основе латинскими и тридентскими по духу (например, «Исповедание» Петра Могилы, 1640). Эти эпизоды говорят лишь о том, что православное предание не может быть адекватно выражено в «конфессиональных» формах постреформационной Европы (как невозможно это и для католицизма).

Россия пережила крайне болезненное столкновение с Западом в XVIII в., во время социальных и школьных реформ, предпринятых Петром I и Екатериной II. Но уже в следующем столетии тот период, который Г. Флоровский характеризовал как «западное пленение», завершился. Встреча с Западом стимулировала появление серьезных и творчески продуктивных богословских школ, достаточно подготовленных, чтобы отвечать запросам дня.

Ранее я уже пытался показать, что православный богослов, по долгу заявляющий себя твердым последователем святоотеческой и соборной традиции древней Церкви и по необходимости лояльный к нынешней позиции своей поместной церкви, насколько та запечатлена в единомыслии ее епископата, вместе с тем исходно свободен в выражении собственной веры. Он, безусловно, связан ответственностью, поскольку свободе сопутствует и риск заблуждения. Очень часто это мирянин (или мирянка). Профессора-миряне составляют большинство на богословских факультетах университетов Греции и явное меньшинство в духовных школах России или Сербии. Этот дефицит профессионального «клерикализма» может указывать в некоторых случаях на недостаточную преданность преподавателей-теоретиков практическим и пастырским задачам Церкви. С другой стороны, люди, подобные цитированному выше А. С. Хомякову, были в истинном смысле богословами-мирянами. Их преданность Церкви спонтанна. Они много потрудились для установления связей между православным богословием и светской интеллигенцией[1388].

Вглядываясь в мир православного богословия XX столетия, можно обнаружить там довольно широкий спектр стилей, подходов и школ. Такие ученые, как профессор И. Кармирис из Афин, представляют традицию догматических систем, демонстрирующих внутреннее единство и согласованность с богословием греческих отцов в противоположность западному конфессиональному подходу. Русскую «софиологическую» школу, родоначальником которой стал В. С. Соловьев с его созерцанием «Премудрости Божией», осмысленной как *Uhrgrund*^[1389] творения, представляют, в частности, великие имена П. В. Флоренского^[1390] и С. Н. Булгакова^[1391]. Их целью, в сущности, был синтез христианства с традицией немецкого философского идеализма, не слишком отличающийся от методологии и «философской теологии» Пауля Тиллиха. Крайне критичные по отношению к софиологии Г. В. Флоровский^[1392], В. Н. Лосский и архим. Иустин (Попович) стали инициаторами возврата к отцам. В их трудах нередко усматривают «неопатристический» синтез. А поистине величайший румынский богослов Думитру Станилоэ, также принадлежащий к «патриотической» школе, сознательно открыт современной экзистенциальной философии. Существует весьма плодотворное и одновременно вызывающее споры течение богословской мысли, в особенности сосредоточенное на экклезиологии и экуменизме, которое называют «евхаристическим». К нему принадлежат такие авторы, как Н. Афанасьев, А. Шмеман и митр. Иоанн (Зизиюлас). В XX в. многие православные богословы из-за политических потрясений на родине оказались в Западной Европе и Америке. Другие сделали активными участниками экуменического движения. В результате православное богословие стало чаще вносить вклад в западные дискуссии, а особое православное направление «богословствования» приобрело большую известность в международных теологических кругах.

Наблюдения, которыми я поделился выше, особенно по поводу православного отношения к источникам богословия, надеюсь, отчетливо показали, что православное богословие невозможно втиснуть в те категории либерализма или консерватизма, какими они стали в западном христианстве. Не внешний авторитет, а прямое богообщение, не «оправдание», а «освящение», не интеллектуальное доказательство, а личный опыт, не пассивное подчинение, а единомыслие — вот некоторые важнейшие православные интуиции о природе христианской веры. Настаивая на этих различиях, я вовсе не хочу сказать, что Православная Церковь не верит в авторитет, отвергает учение св. апостола Павла об оправдании верой, пренебрегает силой человеческого разума, а свои догматы принимает посредством демократических референдумов. Но мне хотелось особо подчеркнуть, что тайна Святого Духа, присутствующего в Церкви, — это основополагающая реальность христианского опыта, что опыт этот — личный и свободный^[1393] и что авторитет, разум и такие формальные критерии, как иерархический и соборный, призваны защищать его, а не подменять собою. Во всяком случае, Дух, который направляет верующих, есть и устроитель церковной иерархии, и податель даров (χαρίσματα) учительства и управления, равно как и вдохновитель пророков. Таким образом, личностный характер веры проистекает не из харизматического субъективизма или индивидуализма, но научает каждого мыслить и действовать как ответственного члена церковного тела, ищущего истину в общении святых.

Заключение: «богословствование» в Америке

В начале XX в. христианский Восток и христианский Запад продолжали существовать в фактической изоляции друг от друга. Однако правда и то, что православные богословы даже тогда (да и в предыдущем столетии) были хорошо осведомлены об основных направлениях западной богословской мысли и широко использовали западную теологическую литературу. Но вот их западные коллеги (за исключением нескольких специалистов) практически не имели возможности ознакомиться с православным богословием и едва ли считали его заслуживающим внимания. Сегодня участие православных в экуменических диалогах воспринимается как должное, а православная богословская литература становится все более доступной. Отсюда исторически беспрецедентная задача для тех православных, которые «богословствуют»: как добиться понимания и при этом сохранить верность аутентичному преданию, выразителями которого они себя считают?

На мой взгляд, наиболее серьезная проблема, стоявшая перед ними, заключалась в сохранении «церковного» характера их богословия.

Тем, кто изучает религиозную жизнь Америки, хорошо знакомы примеры «сектантского» мышления в богословии. Я имею в виду сравнительно небольшие религиозные группы, претендующие на обладание истиной, утверждающие, что спасение возможно только для их членов и радующиеся собственной исключительности и уникальности. Есть и православные, охотно принимающие психологическую установку сектантов. Эта установка придает им определенную (разумеется, ложную) уверенность и оправдывает некоторые экзотические и экстравагантные черты, свойственные историческому облику восточного православия и кажущиеся странными природным американцам. Она освобождает их от обязанности выслушивать других и от всякой попытки взглянуть на себя со стороны. Она делает ненужным проведение границы между Священным Преданием и унаследованными от истории «преданиями человеческими», сводит богословие к простому повторению того, что якобы «говорилось всегда». Фактически такая позиция не только исключает реальное богословие и отвергает истинное предание отцов (чье главное достижение — как раз в том, что они выразили и объяснили истину своим *соседям и современникам*, по необходимости пользуясь их языком), но и психологически уравнивает православных с представителями самых крайних форм протестантского фундаментализма. В обоих случаях налицо отрицание истории — соблазн, который, к сожалению, в значительной мере характерен для американской религиозной психологии.

Но религиозной жизни Америки равно присуще и то, что традиционно определяется как «деноминационализм» — убеждение, что вопросы вероучения не имеют особого отношения к «церкви моего выбора», а то и просто «моего района», и что все (или большинство) христианских «деноминаций» обладают равными правами в «церкви вселенской». Действительно, большинство американских вероисповеданий сформировалось в социальном контексте, неотделимом от истории иммиграции^[1394]. Православные могли успешно вписаться в него, особенно если — как это иногда бывает — они понимают верность своей церкви в чисто этнических терминах: Православная Церковь есть церковь греков или русских, и ее тщательно разработанный обряд не имеет иного смысла, кроме сохранения культурного наследия. В перспективе «деноминационализма» вероучение предстает делом в значительной мере относительным, а богословие легко превращается в «межконфессиональное» размышление на социальные, антропологические или политические темы.

Хотелось бы особо подчеркнуть, что подлинное православное богословие не может быть ни сектантским, ни доминациональным, но только «церковным». Оно предполагает существование «кафолической» Церкви, которая получает полноту Божественного Откровения для спасения всех людей. Эта Церковь существует со дня Пятидесятницы, храня апостольскую весть и изъясняя ее на всех языках

всем человеческим обществам. Вот почему богослов, который принадлежит к ней, должен быть уверен, что его богословие согласуется с богословием апостолов и отцов. Но именно потому, что Церковь эта — «кафолическая», он призван также радоваться всему, что истинно, прекрасно и свято даже вне видимых границ Церкви, ибо все истинное и прекрасное воистину принадлежит единой Церкви Христовой — эсхатологическому предвосхищению Нового Иерусалима. А отвергать следует только ложное и греховное. Поэтому греческие отцы—Каппадокийцы IV в. могли быть почитателями Оригена, прп. Максим Исповедник — вдохновляться в своем учении о духовной жизни писаниями Евагрия Понтийского, прп. Никодим Святгорец — заниматься переработкой «Невидимой брани» [Лоренцо] Скуполи и «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы, свт. Тихон Задонский — испытывать симпатию к немецкому пиетизму^[1395]...

Итак, в настоящее время ясно, что у православного «богословствования» в Америке нет иного пути, кроме «кафолического» — нетерпимого к заблуждению и скептическому релятивизму, но всегда ищущего наилучший путь быть верным — в единомыслии с другими. В числе этих «других» — апостолы и отцы, живые свидетели Предания, а также те, чье послушание и преданность ему можно оспаривать, но с кем необходимо вести постоянный и вдумчивый диалог, если православное свидетельство *сегодня* должно иметь какое-то значение.

Light from the East?

«Doing Theology» in an Eastern Orthodox Perspective

Опубл. в: *Doing Theology in Today's World: Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer*^[1396] / ed. J. D. Woodbridge, T. E. McComiskey. Grand Rapids, Mi: Zondervan Publishing House, 1991. P. 339–358.

На рус. яз. публикуется впервые.

© Пер. с англ. Ю. С. Терентьева.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ

1. Издания источников

ACO — Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwarz, contin. J. Straub. T. 1–4. Vol. 1–17. Strassburg; B.; Leipzig, 1914–1984.

APC — Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana / ed. F. Miklosich, J. Müller. Vol. 1–2: Acta patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV-MCCCII e codicibus manuscriptis Bibliothecae Palatinae Vindobonensis. Vindobonae, 1860–1862; reprint: Aalen, 1968.

CIC — Corpus Iuris Civilis. Bd. 2: Codex / ed. P. Krüger. B., 1929 (1954); Bd. 3: Novellae / ed. R. Schoell, G. Kroll. B., 1928 (1954).

COD — Conciliorum oecumenicorum décréta / ed. J. Alberigo, et. al. Ed. 3. Bologna, 1973.

Denzinger — Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / ed. H. Denzinger; denuo ed. C. Rahner. Ed. 28. Freiburg, 1952.

Dölger F. Regesten — *Dölger F.* Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches: (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, Reihe A, Abt. I). Bd. 1: 565–1025. München; B., 1924.

Liber Pontificalis — Le Liber Pontificalis: Texte, introduction et commentaire / ed. L. Duchesne. Vol. 1–2. P., 1886–1892.

Mansi — Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio / ed. J. D. Mansi. Vol. 1–53, Indici. Florentiae; Venetiae, 1758–1798.

MGH — Monumenta Germaniae Historica / ed. G. H. Pertz, et al. Hannoverae, 1826–.

NPNF — A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second Series / ed. Ph. Schaff, H. Wace. Vol. 8: Basil. Letters and Select Works. NY; Oxford; L., 1895. Vol. 14: The Seven Ecumenical Councils. NY; Oxford; L., 1900.

PG — Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J. — P. Migne. T. 1–161. Parisiis, 1857–1866.

PL — Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J. — P. Migne. T. 1–221. Parisiis, 1844–1866.

RPR — *Jaffé P., Wattenbach G.* Regesta pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII. Editionem secundam, correctam et auctam auspiciis / curaverunt S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald. Vol. 1–2. Lipsiae, 1885–1888.

Le Synodikon de l'Orthodoxie — *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie: Édition et commentaire. R, 1967 (Travaux et Mémoires, 2).

Антология — Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия / сост. Г. И. Беневиц, Л. В. Бурлака. В 2 т. М.; СПб., 2009.

ДВС — Деяния Вселенских соборов: [репринтное издание]. Т. 1–4. СПб., 1996.

Добротолюбие — Добротолюбие в русском переводе [свт. Феофана Затворника], дополненное. Т. 1. М., 1895; Т. 5. М., 1900.

Писания мужей апостольских — Писания мужей апостольских / изд. подг. А. Г. Дунаевым. М., 2003; репринт: М., 2008.

ΠΠЦ — Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. СПб., 1911. Т. 2. СПб., 1912; репринт: Т. 1–2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.

РИБ — Русская историческая библиотека, издаваемая Археογραφической комиссией. Т. 6: Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: (Памятники XI–XV в.). СПб., 1880.

ΓΠΣ — 'Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά συγγράμματα / έκδιδόνται έπιμελεία Παναγιώτου τού Χρήστου. Τ. 1–5. Θεσσαλονίκη, 1962–1992 (Τ. 1 -1962; Τ. 2 — 1966; Τ. 3 — 1970; Τ. 4 — 1988; Τ. 5 — 1992).

ΣΚ — *Ράλλης Γ.Α., Ποτλής Μ.* Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε άγιων και πανευφήμων αποστόλων, και των ιερών οικουμενικών και τοπικών συνόδων, και τών κατά μέρος άγιων πατέρων. 6 τ. Αθήναι, 1852–1859.

2. Серийные, периодические и продолжающиеся издания

- AB** — *Analecta Bollandiana*. Brussels, 1882-.
- ASCL** — *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*. 1931-.
- BF** — *Byzantinische Forschungen*. Amsterdam, 1966-.
- BS** — *Byzantine Studies / Études byzantines*. Shepherdstown; [etc.], 1974-.
- Byzantion** — *Byzantion: Revue internationale des Études byzantines*. Bruxelles; [etc.], 1924-.
- BZ** — *Byzantinische Zeitschrift*. Leipzig; München; Stuttgart, 1892-.
- CA** — *Cahiers archéologiques*. R, 1945-.
- CCSG** — *Corpus Christianorum. Series Graeca*. Turnhout, 1978-.
- CCSL** — *Corpus Christianorum. Series Latina*. Turnhout, 1954-.
- CFHB** — *Corpus Fontium Historiae Byzantinae: [Book Series]*. B.; Washington, DC; [etc.], 1967-.
- DHGE** — *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*. R, 1912-.
- DOP** — *Dumbarton Oaks Papers*. Cambridge, Ma; Washington, DC, 1941-.
- DOS** — *Dumbarton Oaks Studies: [Book Series]*. Cambridge, Ma; Washington, DC, 1950-.
- DOT** — *Dumbarton Oaks Texts: [Book Series]*. Cambridge, Ma; Washington, DC, 1967-.
- DS** — *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: Doctrine et Histoire / fond. M. Viller; contin. A. Rayez, Ch. Baumgartner*. T. 1–16; [17:] Index. P., 1937–1995.
- DTC** — *Dictionnaire de la Théologie Catholique / ed. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amman*. T. 1–15. P., 1903–1950.
- ECQ** — *The Eastern Churches Quarterly*. St Augustine's Abbey, 1936-.
- ECR** — *Eastern Churches Review*. Vol. 1–10. Oxford, 1966–1978.
- EO** — *Échos d'Orient*. Vol. 1–39. R, 1897/1898–1942.
- GCS** — *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Leipzig; B., 1897-.
- GOTR** — *The Greek Orthodox Theological Review*. Brookline, Ma, 1954/1955-.
- Irénikon** — *Irénikon: Bulletin mensuel des moines de l'Union des Églises*. Amay, 1926–1954; *Irénikon: Revue des Bénédictins d'Amay-sur-Meuse*. Amay, 1955–1960; *Irénikon: Revue des moines de Chevetogne*. Chevetogne, 1961-.
- Istina** — *Istina: [Revue trimestrielle publiée par le Centre Istina]*. Boulogne-sur-Seine, 1954-.
- JTS** — *The Journal of Theological Studies: New Series*. Oxford, 1950-.
- MS** — *Mediaeval Studies*. Toronto, 1939-.
- OC** — *Orientalia Christiana*. Roma, 1926–1934.
- OCA** — *Orientalia Christiana Analecta*. Roma, 1935-.
- OCP** — *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1935-.

- REB** — Revue des Études byzantines. P., 1946-.
- RHPR** — Revue d'Histoire et de la Philosophie religieuses. Strassbourg, 1921-1924; Strassbourg; P., 1925-1949; P., 1950-.
- RSPT** — Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Kain; P., 1907-1912; R, 1913-.
- RTL** — Revue théologique de Louvain. Louvain, 1970-.
- SC** — Sources Chrétiennes. R, 1943-.
- SP** — Studia patristica / ed. K. Aland, F. L. Cross, E. A. Livingstone, [et al.]. B.; Leuven, 1957-.
- ST** — Studi e Testi / Biblioteca Apostolica Vaticana. Città del Vaticano. 1900-.
- SVSQ** — Saint Vladimir's Seminary Quarterly: [New Series]. Vol. 1-12. Crestwood, NY, 1957-1968.
- SVTQ** — Saint Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 13-. Crestwood, NY, 1969.
- TM** — Travaux et Mémoires / Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines. T. 1-4. P, 1965-1970; Travaux et Mémoires / Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. T. 5-. R, 1973-.
- TRE** — Theologische Realenzyklopädie / hrsg. G. Krause, G. Müller. Bd. 1-36. B.; NY, 1977-2004.
- TU** — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Vol. 1-138. Leipzig; B., 1882-1989.
- АО** — Альфа и Омега: Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1994-.
- БС** — Богословский сборник [Православного Свято-Тихоновского богословского института]. М., 1997-.
- БТ** — Богословские труды: сборник: [Издание Московской Патриархии]. М., 1960-.
- ВВ** — Византийский временник. Т. 1-25. СПб., 1894-1928; Т. 1(26) — . М., 1947-.
- ВР(С)ХД** — Вестник Русского (Студенческого) Христианского Движения. Париж, 1925-.
- ВЭ** — Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. Париж, 1952-.
- ЖМП** — Журнал Московской Патриархии. М., 1931-1935; 1943-.
- ЗРВИ** — Сборник Радова Византологического Института. Београд, 1952-.
- ПМ** — Православная мысль: Труды Православного Богословского института в Париже. Париж, 1928-.
- СК** — Seminarium Kondakovianum: сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием / институтом имени Н. П. Кондакова. Прага, 1927-.
- ТОДРЛ** — Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинский дом). Л.; СПб., 1934-.
- ХЧ** — Христианское чтение: Журнал, издаваемый при Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1821-1917.

3. Отдельные издания источников

Anna Comnena. Alexias — Anne Comnène. Alexiade: (Règne de l'empereur Alexis I Comnène, 1081–1118) / ed. B. Leib. T. 1. P., 1937; T. 2. P., 1943; T. 3. P., 1945.

Грегоире Паламас. Défense des saints hésychastes — Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / intr., texte crit., tr., notes J. Meyendorff. Louvain, 1959. T. 1–2 (Spicilegium Sacrum Lovaniense: Études et documents, 30-31); Ibid. Ed. 2. Louvain, 1973.

SC 96 — Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses / intr., texte crit., notes B. Krivochéine; tr. J. Paramelle. Pt. 1. P., 1963 (Sources Chrétiennes, 96).

SC 100 — Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV / éd. crit., tr., notes A. Rousseau, L. Doutreleau. P., 1965 (Sources Chrétiennes, 100).

SC 113 — Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses / intr., texte crit., notes B. Krivochéine; tr. J. Paramelle. Pt. 3. R, 1965 (Sources Chrétiennes, 113).

SC 211 — Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III / éd. crit., tr., notes A. Rousseau, L. Doutreleau. R, 1974 (Sources Chrétiennes, 211).

SC 153 — Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V / éd. crit., tr., notes A. Rousseau, L. Doutreleau. R, 1969 (Sources Chrétiennes, 153).

SC 174 — Syméon le Nouveau Théologien Hymnes / intr., texte crit., tr., notes J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. Pt. 2. R, 1971 (Sources Chrétiennes, 174).

Алексиада — Анна Комнина. Алексиада / вступ. ст., пер., ком. Я. Н. Любарского. М., 1965.

Афанасий. Творения — Афанасий Великий, сеп. Творения. Ч. 1–2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902; репринт: То же. Т. 1–2. М., 1994.

Василий. Творения — Василий Великий, сеп. Творения. Ч. 1. М., 1845; Ч. 3. М., 1846; Ч. 5. М., 1847.

Восточные отцы V в. — Восточные отцы и учителя Церкви V века: антология / сост. иером. Иларион (Алфеев). М., 2000.

Григорий Богослов. Творения — Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. В 2 т. СПб., [1912]; репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

Григорий Нисский. Догматические сочинения — Григорий Нисский, сеп. Догматические сочинения. В 2 т. Краснодар, 2006.

Григорий Нисский. Экзегетические сочинения — Григорий Нисский, сеп. Экзегетические сочинения. Краснодар, 2009.

Григорий Палама. Беседы — Беседы (омилии) иже во святых отца нашего Григория архиепископа Фессалоникийского Паламы / пер. архим. Амвросия (Погодина). Ч. 1. Монреаль, 1965; Ч. 2. Монреаль, 1974; Ч. 3. Монреаль, 1984; репринт: Ч. 1–3. М., 1993; Ч. 1–3. М., 1994.

Григорий Палама. Против Акиндина — Григорий Палама, сеп. Антирретики против Акиндина / пер. Р. В. Яшунского под ред. О. А. Родионова. Краснодар, 2010.

Григорий Палама. Сто пятьдесят глав — Григорий Палама, сеп. Сто пятьдесят глав / пер., прим. А. И. Сидорова. Краснодар, 2006.

Григорий Палама. Триады — Григорий Палама, сеп. Триады в защиту священно-безмолвствующих /

пер. В. В. Библихина. СПб., 2004.

Дионисий Ареопагит. Сочинения — *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования* / изд. подг. Г. М. Прохоровым. СПб., 2002.

Евагрий. Творения — *Евагрий Понтийский. Творения: Аскетические и богословские трактаты* / изд. подг. А. И. Сидоровым. М., 1994.

Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение — *Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви* / предисл. прот. И. Мейендорфа; пер. с англ. Д. М. Гззяна. М., 2006.

Иоанн Дамаскин. Источник знания — *Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания* / пер., ком. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002 (Серия «Святоотеческое наследие». Т. 5).

Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова — *Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения* / пер. А. А. Бронзова. СПб., 1893; репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.

Иоанн Златоуст. Творения — Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1896. Т. 7. Кн. 2. СПб., 1901. Т. 8. Кн. 1. СПб., 1902.

Ириней. Сочинения — *Ириней Лионский, св. Сочинения* / пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900; репринт: М., 1996.

Лествица — *Иоанн Синайский, прп. Лествица. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008.*

Макарий. Творения — *Макарий Египетский, прп. Творения* / изд. подг. А. И. Сидоровым. М., 2001.

Максим Исповедник. Амбигвы — *Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)* / пер. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006.

Максим Исповедник. Творения — *Максим Исповедник, прп. Творения* / пер., вступ. ст., ком. А. И. Сидорова. В 2 кн. Кн. 1: Аскетические и богословские трактаты. Кн. 2: Вопросы-ответы к Фалассию. Ч. 1. М., 1993.

Ориген. О началах — *Ориген Александрийский. О началах* / введ., пер., прим. Н. Петрова. Новосибирск, 1993.

Феодор Студит. Творения — *Феодор Студит, прп. Творения. Т. 1. СПб., 1907; Т. 2. СПб., 1908.*

Христос. Церковь. Богородица — Христос. Церковь. Богородица: Богословские труды св. Николая Кавасилы. М., 2007.

4. Авторская литература и исследования

Beck H. — G. Kirche und theologische Literatur — *Beck H. — G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich.* München, 1959.

Konzil von Chalkedon — *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte Gegenwart* / hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Bd. 1. Würzburg, 1951.

Lossky V. The Mystical Theology — *Lossky V. The Mystical Theology of the Eastern Church.* Cambridge; L., 1957; репринты: Cambridge; L., 1968; Crestwood, NY, 1976.

Lossky V. Orthodox Theology — *Lossky V. Orthodox Theology: An Introduction.* Crestwood, NY, 1978.

Pelikan J. The Christian Tradition — *Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine.* Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). Chicago, 1971; Vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700). Chicago, 1974.

Podskalsky G. Théologie und Philosophie in Byzanz — *Podskalsky G. Théologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung.* München, 1977 (Byzantinisches Archiv, 15).

Zizioulas J. Being as Communion — *Zizioulas J. D. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* / intr. J. Meyendorff. Crestwood, NY, 1985; репринт: Crestwood, NY, 1993.

Лосский В. Догматическое богословие — *Лосский В. Н. Догматическое богословие // Его же. Боговидение: [сб. тр.] / пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост., вступ. ст. А. С. Филоненко. М., 2003. С. 453–550.*

Лосский В. Мистическое богословие — *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Его же. Боговидение: [сб. тр.] / пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост., вступ. ст. А. С. Филоненко. М., 2003. С. 109–308.*

Лосский В. Отрицательное богословие и познание Бога — *Лосский Вл. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта // Богословские труды. Вып. 38. 2003. С. 153–236; Вып. 39. 2004.*

С. 79–98; Вып. 40. 2005. С. 31–46; Вып. 41. 2007. С. 85–132; Вып. 43/44. 2012. С. 203–292.

Патристика — *Патристика: Труды отцов Церкви и патрологические исследования: сб. Н. Новгород, 2007.*

Пеликан Я. Христианская традиция — *Пеликан Я. Христианская традиция: История развития вероучения. Т. 1: Возникновение католической традиции (100–600). М., 2007; Т. 2: Дух восточного христианства (600–1700). М., 2009.*

Свидетель Истины — *Свидетель Истины: Памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа / сост. А. В. Левитский. Екатеринбург, 2003.*

Флоровский Г. Византийские отцы V–VIII вв. — *Флоровский Г., свящ. Византийские отцы V–VIII вв.: Из чтений в Православном Богословском институте в Париже. Париж, 1933; репринты: М., 1992; Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.*

Флоровский Г. Догмат и история — *Флоровский Г., прот. Догмат и история: [сб. тр.] / сост. Е. Холмогоров; под общ. ред. Е. Карманова. М., 1998.*

Флоровский Г. Пути русского богословия — *Флоровский Л., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937; репринты: Париж, 1981; 1983.*

5. Труды о. Иоанна Мейендорфа

Byzantine Hesychasm — *Meyendorff J.* Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems: Collected Studies. L.: Variorum Reprints, 1974.

Byzantine Legacy — *Meyendorff J.* The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. Crestwood, NY, 1982.

Byzantine Theology — *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. NY, 1974 (1979; 1983).

Byzantium and the Rise of Russia — *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantine–Russian Relations in the Fourteenth century. Cambridge, 1981.

Catholicity and the Church — *Meyendorff J.* Catholicity and the Church. Crestwood, NY, 1983.

Christ in Eastern Christian Thought — *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Ed. 2. Crestwood, NY, 1975.

Introduction à l'étude — *Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. P., 1959 (Patristica Sorbonensia, 3).

Living Tradition — *Meyendorff J.* Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World: [Collected Studies]. Crestwood, NY, 1978.

Rome, Constantinople, Moscow — *Meyendorff J.* Rome, Constantinople, Moscow: Historical and Theological Studies. Crestwood, NY, 1996.

A Study of Gregory Palamas — *Meyendorff J.* A Study of Gregory Palamas / tr. G. L. Lawrence. L., 1964; reprint: Ibid. Ed. 2. Bedfordshire; Crestwood, NY, 1974.

Византийское богословие — *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы / пер. В. Марутика. Минск, 2001; репринт: То же. Минск, 2007.

Византийское наследие — *Мейендорф И., протопр.* Византийское наследие в Православной Церкви / под ред. Ю. А. Вестеля. Киев, 2007.

Введение в изучение — *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева, В. М. Лурье. СПб., 1997.

Византия и Московская Русь — *Мейендорф И., протопр.* Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке // *Его же.* История Церкви и восточно–христианская мистика / сост. И. В. Мамаладзе, отв. ред. прот. Валентин Асмус. М., 2000. С.337–560.

Григорий Палама и православная мистика — *Мейендорф И., протопр.* Святой Григорий Палама и православная мистика / пер. Л. А. Успенской // *Его же.* История Церкви и восточно–христианская мистика / сост. И. В. Мамаладзе, отв. ред. прот. Валентин Асмус. М., 2000. С. 277–335.

Живое предание. 1997 — *Мейендорф И., протопр.* Живое предание: Свидетельство Православия в современном мире / пер. с англ. Л. А. Успенской под ред. И. М. Прохоровой. СПб., 1997.

Живое предание. 2004 — *Мейендорф И., протопр.* Живое предание: Свидетельство Православия в современном мире. М., 2004.

Иисус Христос — *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии / пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при участии Л. А. Успенской. М., 2000.

Рим, Константинополь, Москва — *Мейендорф И., протопр.* Рим — Константинополь — Москва:

Исторические и богословские исследования / пер. Л. А. Успенской под ред. иерея Константина Польскова. М., 2005.

6. Обозначения рукописей

Athen. Codex Atheniensis, Афинская рукопись (Афинская государственная библиотека)

Athon. Codex Athonensis, Афонская рукопись (общее наименование рукописей, хранящихся в различных монастырях Афона)

Bodl. Laud. gr. Codex Bodleianus Laudianus graecus, Бодлейская греческая рукопись Лауда (Бодлейская библиотека, фонд Лауда, Оксфорд)

Coisl. Codex Parisinus Coislinianus, Парижская рукопись Куалена (Национальная библиотека Франции, фонд Куалена)

Genèv. gr. Le Codex de Genève Grec, Женевская греческая рукопись (Библиотека Женевы)

Ivir. Codex Athonensis Ivronis, Афонская рукопись [монастыря] Ивирон

Marc. gr. Codex Marcianus graecus, Маркова греческая рукопись (Библиотека Святого Марка, Венеция)

Matrit. gr. Codex Matritensis graecus, Мадридская греческая рукопись (Национальная библиотека Испании)

Monac. gr. Codex Monacensis graecus, Мюнхенская греческая рукопись (Баварская государственная библиотека)

Mosq. Syn. gr. Codex Mosquensis Synodalis graecus, Московская греческая Синодальная рукопись (Московская Синодальная библиотека)

Paris, gr. Codex Parisinus graecus, Парижская греческая рукопись (общее наименование греческих рукописей, хранящихся в Национальной библиотеке Франции)

Patm. Codex Patmensis, Патмосская рукопись (Монастырь Святого Иоанна Богослова, о-в Патмос)

Scorial. gr. Codex Scorialensis graecus, Эскориальская греческая рукопись (Библиотека Эскориала, Мадрид)

Vatic, gr. Codex Vaticanus graecus, Ватиканская греческая рукопись (библиотека Ватикана)

7. Учреждения

SVS Saint Vladimir's Seminary

ПСТБИ Православный Свято–Тихоновский богословский институт

ПСТГУ Православный Свято–Тихоновский гуманитарный университет

СТСЛ Свято–Троицкая Сергиева Лавра

8. Нормативные библиографические обозначения

Bd. Band, том

Cod. cit. Codex citatus, указанная (цитированная) рукопись

col. columna, столбец

Ed. cit. Editio citata, указанное (приведенное) издание

etc. et cetera, и так далее, и прочее

et al. et alii, и другие

Fasc. Fasciculus, выпуск

ff folgende, following, следующие

fol. folium, лист

Ibid. Ibidem, там же

Idem Он же

Ln. Linea, строка

Op. cit. Opus citatum, указанное (цитированное) сочинение

pr. praefatio, prologus, prooemium, предисловие

Pt. Partie, Part, часть

sq sequens, следующая (страница)

sqq sequentes, следующие

T. Tomus, том

Vol. Volumen, Volume, том

ИНОЯЗЫЧНЫЕ СЛОВА И ВЫРАЖЕНИЯ, ЧАСТО ВСТРЕЧАЮЩИЕСЯ В ТЕКСТЕ

ad extra — вовне (лат.)

ad hoc — для данного случая (лат.)

communicatio idiomatum — общение свойств (лат.)

consensus patrum — согласие отцов (лат.)

de facto — фактически (лат.)

de jure юридически (лат.)

en passant — мимоходом, попутно (фр.)

ex nihilo — из ничего (лат.)

habitus — состояние, вид, облик (лат.)

ipso facto — тем самым, в силу самого факта (лат.)

magisterium — учительное, наставническое руководство (лат.)

modus vivendi — образ жизни, условия существования (лат.)

par excellence — по преимуществу (фр.)

per se — само по себе (лат.)

post factum — задним числом (лат.)

raison d'être — смысл существования (фр.)

régula fidei — правило веры (лат.)

sola Scriptura — только Писание (лат.)

sui generis — своего рода, своеобразный (лат.)

status quo — существующее положение вещей; букв. положение, в котором (лат.)

ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО–ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Свид–во о Гос. аккр. № 1285 от 23 декабря 2011 г.

ПРОВОДИТ НАБОР СТУДЕНТОВ НА ФАКУЛЬТЕТЫ И ОТДЕЛЕНИЯ:

БОГОСЛОВСКИЙ — направления (бакалавриат): «Философия», «Филология» (зарубежная филология: классические языки и древние и новые языки христианского Востока); направления (бакалавриат) и магистратура: «Теология» и «Религиоведение».

МИССИОНЕРСКИЙ — направления (бакалавриат): «Религиоведение», «Культурология», «Туризм», «Социальная работа» (социальная работа с молодежью, социальная работа в системе некоммерческих организаций и развитие добровольческого движения).

ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ — направление «Педагогическое образование», профили: «Начальное образование» (бакалавриат и магистратура), «Религиозная культура, этика, культурно–просветительская и добровольческая деятельность в школе» (бакалавриат).

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ — направление (бакалавриат): «Филология» (профили): 1) «Отечественная филология» (русский язык и литература); 2) «Отечественная филология» (русский язык и литература со знанием современного славянского языка); 3) «Прикладная филология»; 4) «Преподавание филологических дисциплин, русский язык и литература с углубленным изучением современного европейского языка»; 5) «Зарубежная филология» (романские языки); 6) «Зарубежная филология» (английский язык). Магистратура: 1) «Русская литература»; 2) «Общее языкознание, социолингвистика, психоллингвистика».

ИСТОРИЧЕСКИЙ — направление «История» (бакалавриат и магистратура).

ЦЕРКОВНЫХ ХУДОЖЕСТВ — специальность «Живопись» (реставрация темперной живописи, церковно–историческая живопись — иконопись, церковноисторическая живопись — монументальная живопись); направление (бакалавриат и магистратура): «История искусства»; «Декоративно–прикладное искусство и народные промыслы» (церковное шитье).

ЦЕРКОВНОГО ПЕНИЯ — специалитет: «Художественное руководство оперно–симфоническим оркестром и академическим хором»; направление (бакалавриат): «Дирижирование» (дирижирование академическим хором).

ОТДЕЛЕНИЕ среднего профессионального образования Хоровое училище — специальность «Хоровое дирижирование».

СОЦИАЛЬНЫХ НАУК — направление (бакалавриат и магистратура) «Экономика»; направление (бакалавриат) «Социология».

ИНФОРМАТИКИ И ПРИКЛАДНОЙ МАТЕМАТИКИ — направление (бакалавриат) «Математическое обеспечение и администрирование информационных систем».

ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ — программы профессиональной переподготовки, программы повышения квалификации, краткосрочные дистанционные курсы повышения квалификации по теологии и основам православного богословия и культуры.

ОТДЕЛЕНИЕ ДОВУЗОВСКОЙ ПОДГОТОВКИ — подготовка абитуриентов к поступлению на все направления Университета.

ОЧНАЯ, ОЧНО–ЗАОЧНАЯ (ВЕЧЕРНЯЯ), ЗАОЧНАЯ

Православный Свято–Тихоновский Гуманитарный Университет основан в 1992 году и является высшим учебным заведением Русской Православной Церкви. По окончании обучения выдается диплом государственного образца.

Обучение по очной форме бесплатное. Студентам очной формы предоставляется отсрочка от армии.

Иногородним студентам при наличии свободных мест предоставляется общежитие.

При Университете действует аспирантура и диссертационный совет по защите богословских и церковно–исторических диссертаций на степени кандидата, магистра, доктора богословия, доктора церковной истории.

Адрес: 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 236;

тел. (495) 951–67–84 (приемная комиссия),

(495) 953–92–53 (подготовительное отделение),

(495) 953–22–89 (ректорат)

E–mail: priemkom@pstgu.ru; www.pstgu.ru





КНИГИ * МУЗЫКА * ИКОНЫ * УТВАРЬ * ТКАНИ

Наш адрес: 119017, г. Москва, Пятницкая 51 ст. м. "Новокузнецкая", "Павелецкая", "Третьяковская"
Тел./факс: (495) 951-51-84; 951-34-97; 951-50-44 Время работы: Пн. — Пт.: 9.00–21.00;

Сб.: 10.00–17.00; Вс.: 10.00–14.00

www.pravstvo.ru

Примечания

1

Штеман А., протопр. Дневники: 1973–1983. М., 2005.

2

Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. P., 1959.

3

Ibid. P. 213.

4

Ibid. P. 262.

5

Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. NY, 1983. P. 64. Эта работа представляет собой замечательный синтез постхалкидонского византийского богословия.

6

Introduction... P. 309.

7

L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition Byzantine // CA. T. 10. 1959. P. 259-277; Wisdom-Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme // DOP. № 41.1987. P. 391-401.

8

Meyendorff J. Le Christ dans la théologie byzantine. P., 1969.

9

Idem. Imperial Unity and Christian Divisions: The Church, 450–680 AD. Crestwood, NY, 1989.

10

Idem. Christ's Humanity: The Paschal Mystery// SVTQ. Vol. 31. № 1. 1987. P. 5–40.

11

См.: Introduction... P. 214, где о. Иоанн говорит, что «le fait chrétien [событие христианства]», т. е. Воплощение Христа и поданная им благодать, — это «главная идея, лежащая в основании всего богословия Паламы».

12

Le Christ... P. 117: «une feinte pédagogique».

13

Ibid. P. 103.

14

Idem. Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino–Russian Relations in the Fourteenth Century. Cambridge, 1981.

15

Ibid. P. 97.

16

Idem. Vision of Unity. Crestwood, NY, 1987.

17

Idem. Witness to the World. Crestwood, NY, 1987.

18

Witness... P. 17.

19

Ibid. P. 23.

20

Ibid. P. 57.

21

Ibid. P. 82.

22

Ibid. P. 24.

23

Ibid. P. 109.

24

Ibid. P. 127.

25

Vision of Unity... P. 25.

26

Ibid. P. 85–86.

27

Ibid. P. 52.

28

Idem. Orthodox Unity in America: New Beginnings? // SVTQ. Vol. 35. № 1. 1991. P. 19.

29

Ibid. P. 17; 19.

30

Данные на момент публикации статьи в Британике, т. е. на 1974 г. — *Здесь и далее под знаком * и в квадр. скобках даны сноски и примечания редакторов.*

31

*По современным сведениям, о. Павел Флоренский был расстрелян 8 декабря 1937 г.

32

*Повесть временных лет».

33

*Свято–Сергиевский Православный Богословский институт.

34

Ср. с нашим эссе: *Meyendorff J. Bible and Tradition in the Orthodox Church // The Student world. Geneva, 1958. № 1. P. 39–45.*

35

*Кульман Оскар (1902–1999) — один из крупнейших протестантских ученых, экзегет, создатель т. н. историко–сотериологического метода экзегезы, историк Нового Завета. Большое внимание уделял вопросам христологии. Был активным поборником лютеранско–католического диалога, деятелем экуменического движения, интеллектуально открытым межконфессиональному диалогу. Автор многих работ, наиболее известны: «Христос и время», «Спасение как история». Был приглашен наблюдателем на II Ватиканский собор.

36

*Иеремиас Иоахим (1900–1979) — один из наиболее известных немецких протестантских богословов, библеист–историк. Специалист по новозаветной экзегезе. Авторитетный ученый, знаток арамейского языка, занимавшийся «восстановлением первоначального содержания» проповеди Иисуса. Главные работы: «Притчи Иисуса» и особенно «Богословие Нового Завета».

37

Εν μυστηρίῳ — выражение, которое может означать также «скрыто» или «сакраментально». По–видимому, оно употребляется здесь, чтобы дать понять, что некоторые учения сохранялись в христианской общине как тайные, в отличие от Писаний, которые были известны всем.

38

*Выделено о. И. М.

39

Basilii Caesariensis. De Spiritu Sancto, 27 (66) // PG 32, col. 188a [Василий. Творения. Ч. 3. С. 331–332].

40

*Выделено о. И. М.

41

Из контекста явствует, что речь идет о Никео–Константинопольском Символе веры.

42

43

Irenaeus. Adversus haereses, III, 24, 1 [Ириней. Сочинения. С. 312]; англ, пер.: *The Ante-Nicene Fathers*. Vol. 1. NY, 1925. P. 458.

44

Ср. нашу статью с таким же заглавием: *Meyendorff J. Tradition and Traditions: Towards a Conciliar Agenda* // SVSQ. 1962. Vol. 6. № 3. P. 118–127.

45

См., в части., его послание Петру Антиохийскому: *Michael Cerularius. Epistola 3* // PG 120, col. 781b-796a.

46

Текст см.: PL 143, col. 1001/1004.

47

В своих посланиях этого времени папа говорит о сохранении греческой литургии и практики в Константинополе лишь в качестве временно терпимых; см.: PL 215, col. 964d-965a; PL 216, col. 902ab; ср.: *Rousseau O. La question des rites entre Grecs et Latins des premiers siècles au concile de Florence* // *Irénikon*. T. 22. № 3. 1949. P. 253–254; *Jugie M. Le schisme*. P. 253.

48

Photius. Epistola 2 // PG 102, col. 604d-605d.

49

В своей энциклике 867 г. Фотий прибегает к чисто дисциплинарным и литургическим обвинениям латинян (пост в субботу, безбрачие духовенства, миропомазание только епископами). Однако патриарх имел в виду деятельность латинских миссионеров в Болгарии — местности, которую он считал частью своего патриархата и где латинское духовенство отрицало законность греческой практики. Следовательно, нет существенного противоречия между его позицией в 861 и 867 гг.

50

См.: *Michael Cerularius. Epistola 4*, 20–22 // PG 120, col. 812a-813a.

51

Theophylactus Bulgariae Archiepiscopus. De iis quorum Latini incusantur, 15 // PG 126, col. 245b.

52

См.: *Nicolaus Cabasilas. Explanatio liturgiae divinae*, 30 [Христос. Церковь. Богородица. С. 258–261]; англ, пер.: *Cabasilas Nicholas. A Commentary on the Divine Liturgy* / tr. J. M. Hussey, P. A. McNulty. L. 1960.

53

*Энциклика 1894 г. «*Praeclara gratulationis publicae testimonia...*» («Славные заявления общественного поздравления...»).

54

Καρμίρης 'Ι. Ν. Τά δογματικά και συμβολικά μνημεία τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας. Τ. 2. Ἀθήναι, 1953. Σ. 935.

55

*Божественная литургия свт. Иоанна Златоуста.

56

Ignatius Antiochenus. Ad smyrnaeos, VIII, 2 [ср. : Писания мужей апостольских. С. 367].

57

*Гностики.

58

*Совершать евхаристическое приношение.

59

Irenaeus. Adversus haereses, IV, 18, 5 [*Ириней. Сочинения. С. 365*].

60

Ibid., 1,10, 2 [Указ. изд. С. 50].

61

Ibid., III, 3,1 [Указ. изд. С. 222].

62

63

*Нибур Карл Пауль Райнхольд (1892–1971) — американский богослов, евангелический пастор, публицист и общественный деятель, наиболее известный представитель американского «христианского реализма». Примыкал к движению «неоортодоксии», возникшему после Первой Мировой войны, отвергнувшему протестантскую схоластику и либеральную теологию и искавшему компромисс между христианством, наукой и культурой. Занимался вопросами теологической этики, но преимущественно природой человека, его формированием и его ролью в мире. Активный участник экуменического движения. Важнейшие работы: «Природа и назначение человека», «Нравственный человек и безнравственное общество», «Христианство и война», «Вера и история».

64

*Кюнг Ганс (род. 1928) — швейцарский католический священник и богослов, профессор теологии Тюбингенского университета. Будучи экспертом II Ватиканского собора, инициировал многие нововведения, принятые на нем. Активный сторонник межконфессионального диалога и сотрудничества, призывающий к пересмотру во имя этой цели многих догматических и экклезиологических установлений (например, догмата о непогрешимости папы). Опираясь на историю богословия, утверждал свободу мысли, даже вступая в конфликт с Католической церковью. Автор множества работ, среди которых наиболее известны: «Собор, реформа и воссоединение», «Непогрешимый?», «Начало всех вещей: наука и религия».

65

*Эсхатон — букв. «край», «предел» (греч.); здесь: конец «века сего», наступающий со Вторым пришествием Христовым, и одновременно — начало «века грядущего», когда *будет Бог все во всем* (1 Кор. 15:28).

66

*Мур Томас Вернер (1877–1969) — американский католический священник–картезианец, церковный деятель, ученый–психолог и практикующий психиатр. Докторскую степень получил в Католическом университете Америки в Вашингтоне. Основатель аббатства св. Ансельма. Автор более 20 книг, большинство из которых посвящены проблемам психологии и этики.

67

*Гарнак Адольф фон (1851–1930) — немецкий протестантский богослов и церковный историк. Исследователь Нового Завета и патристики. Особое внимание уделял развитию церковной догматики («Очерк истории догматики» в 7 т.), рассматривая ее как стихийно сложившийся феномен, затемняющий сущность и практический смысл учения Иисуса. Разделял идеи историко–критического метода Тюбингенской школы и т. н. «либеральной теологии». Гарнак исследовал христианство с точки зрения этики и возможности примирения культуры с христианской верой и организации жизни общества. Огромной популярностью пользовалась его книга «Сущность христианства» (1901).

68

Gregorius Nazianzenus. Oratio 28, 3 // PG 36, col. 29a [Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 393].

69

См.: *Origenes. De principiis*, I, 2, 10; II, 9, 6; III, 5, 3 // *Idem. Werke* / ed. P. Koetschau. Bd. 5. B., 1913 (GCS, 22). S. 41–42; 169–170; 272–273 [*Ориген. О началах. С. 63–64; 156; 250*].

70

См.: *Florovsky G. The Concept of Creation in St. Athanasius* // SP. Vol. 6. 1962 (TU, 81). P. 36–57 [*Флоровский Г. Понятие Творения у святителя Афанасия Великого // Его же. Догмат и история. С. 80–107*].

71

См.: *Athanasius Alexandrinus. Contra arianos*, III, 60 // PG 26, col. 448c–449 [*Афанасий. Творения. Ч. 2. С. 443–444*].

72

Idem. Contra gentes, 41 // PG 25, col. 81cd [Указ. изд. Ч. 1. С. 181].

73

Idem. Contra arianos, I, 20 // PG 26, col. 55a [Указ. изд. Ч. 2. С. 202].

74

*Выделено о. И. М.

75

Basilii Caesariensis. Homiliae in Hexameron, V, 10 // PG 29, col. 116cd [*Василий. Творения. Ч. 1. М., 1845. С. 94*].

76

Maximus Confessor. Capita theologiae et oeconomiae, I, 10 // PG 90, col. 1085d.

77

Относительно учения о нетварных энергиях, которое было ясно выражено отцами–Каппадокийцами (в частности, Василием Великим и Григорием Нисским), см. труды свт. Григория Паламы; см. также мою работу: *Meyendorff J. A Study of Gregory Palamas*. 1974 [Введение в изучение].

78

*Бёме Якоб (1575–1624) — немецкий мистик, теософ и богослов. Руководствуясь личными «озарениями», создал особое учение о Боге и Вселенной: Божество порождается силой стремления «ничто» — первоосновы, вечного покоя, вечного единства — превратиться в «нечто»; божество становится источником вечной природы и волей Бога создается духовный мир, затем — и земной. Во всем присутствуют доброе и злое начала, на противостоянии добра и зла Бёме строит концепцию мироздания, особую иерархию качеств, определяющих возможность восхождения человека от низшего, чувственного мира к высшим духовным началам, венцом которого является подражание жертве и торжеству Христа. Эта концепция, изложенная в его работах («Путь ко Христу: об истинном покаянии», «О трех принципах божества», «О сверхчувственной жизни», «О божественной молитве» и др.), оказала огромное влияние на европейскую культуру.

79

См.: *Zoubov P.P. Soloviev on Godmanhood*. Poughkeepsie, NY, 1944; ср. обзоры идей Соловьева в: *Lossky N. O. History of Russian Philosophy*. NY, 1951 [*Лосский Н. О. История русской философии*. М., 1991]; *Zenkovsky V. V. A History of Russian Philosophy*. Vol. 2. NY, 1953 [*Зеньковский В. В. История русской философии*. Л., 1991. Т. 2].

80

*По современным сведениям, о. Павел Флоренский был расстрелян 8 декабря 1937 г.

81

*Ср.: *Флоренский П. Столп и утверждение истины*. М., 1914. Ч. 1. С. 325-326; репринт: М., 1990.

82

Главная богословская диссертация Флоренского «Столп и утверждение истины» была опубликована в Москве в 1914 г. [*Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах*. М., 1914; репринт в: *Он же. Сочинения*. В 2 т. М., 1990. Т. 1]. Мы цитируем эту работу по недавно вышедшему фр. переводу: *Florensky P. La colonne et le fondement de la vérité / trad. C. Andronikof*. Lausanne, 1975 P. 227 [Указ. изд. С. 349].

83

**Bulgakov S. The Wisdom of God // A Bulgakov Antology / ed. J. Pain, N. Zernov*. Philadelphia, Pa, 1976. P. 152. Булгаков является автором более чем 25 книг и бесчисленного количества статей [курсив в цитате — о. И. М.].

84

Ibid. P. 155.

85

Berdyayev N. A. The Destiny of Man / tr, N. Duddington. L.; NY, 1937. P. 25 [Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1998. С. 39].

86

Ibid. P. 29 [Указ. изд. С. 42].

87

*Первопричина (нем.).

88

Эти труды включают, в части.: *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931; *Он же.* Византийские отцы V–VIII вв.; *Он же.* Тварь и тварность // ПМ. Вып. 1. 1928. С. 176–212; *Он же.* О смерти крестной // ПМ. Вып. 2. 1930. С. 148–187. Две последние работы выходили в сокращенном варианте в: *Florovsky G. Creation and Redemption // Idem. The Collected Works. Vol. 3. Belmont, Ma, 1976.* Флоровский задался также целью показать, что ни библейская идея Премудрости, ни использование образа Софии в святоотеческих и литургических источниках не имеют ничего общего с «софиологическими» теориями (см.: *Он же.* О почитании Софии // Труды первого съезда русских академических организаций за границей. Вып. 2. София, 1938. С. 488 и сл.). Его идеи были подтверждены современными исследованиями; см., напр.: *Meyendorff J. L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition Byzantine // CA. T. 10. 1959. P. 259–277;* репринт в: *Idem. Byzantine Hesychasm. Item XVI.*

89

*Думитру Станилоэ (1903–1993) — румынский православный священник, богослов, ученый–патролог, издатель. Профессор догматического богословия. Вел активную преподавательскую деятельность — как в Румынии, так и в Западной Европе. Около полувека работал над подготовкой и изданием 12–томного румынского «Добротолюбия». Автор внушительного числа догматических и научно–богословских работ. Главный богословский труд — «Православное догматическое богословие». Среди других работ известны: «Иисус Христос: восстановление общения», «Православная духовность», «Бессмертный облик Бога».

90

См.: *Staniloae D. Dieu est amour. Genève, 1980. P. 80 ff; Idem. Theology and the Church. Crestwood, NY, 1982. P. 112 ff.*

91

*Яннарас Христос (род. 1935) — греческий философ, православный богослов, писатель. Профессор философии (Институт политических наук и международных исследований, Афины). Докторскую степень получил в Сорбонне, защитив диссертацию на тему «Метафизика тела у святого Иоанна Лествичника».

Видный представитель современной православной религиозно-философской мысли. Основные труды: «Истина и единство Церкви», «Введение в философию», «Вера Церкви», «Предпосылки критической онтологии», «Постмодерная метафизика».

92

См., напр.: *Yannaras Ch.* De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu: d'après et écrits aréopagiques et Martin Heidegger. P., 1971. P. 103–113.

93

См.: *Irenaeus.* Adversus haereses, V, 6,1 // SC 153. P. 75–77 [*Ириней.* Сочинения. С. 454]. О святоотеческом понятии «теоцентрической» антропологии более подробно см. *Meyendorff J.* Byzantine Theology. 1979. P. 138–143 [Византийское богословие. С. 199–205].

94

Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna, 5 / ed. J. H. Strawley. Cambridge, 1903. P. 22–23 [*Григорий Нисский.* Догматические сочинения. Т. 1. С. 15]. Идея о том, что свобода есть основное выражение образа Божия в человеке, развита также прп. Максимом Исповедником (см., напр.: *Maximus Confessor.* Disputatio cum Pyrrho // PG 91, col. 304c).

95

Образ Божий (лат.).

96

См., в части.: *Флоренский П., свящ.* Дедукция семи таинств // БТ. Вып. 17. М., 1977. С. 143–146; *Он же.* Освящение реальности // Там же. С. 147–156.

97

См.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 497.

98

См., напр.: *Slesinsky R.* Fr. Paul Florensky: A Profile // SVTQ. 1982. Vol. 26. № 1. P. 3–27; № 2. P. 67–88. Необычайное разнообразие работ Флоренского на ниве религиозной мысли и чистой науки сегодня становится известно гораздо лучше благодаря обнародованию точных биографических данных о нем, а также полной библиографии его трудов; см.: *Андроник (Трубацев), игумен.* Указатель печатных трудов священника Павла Флоренского // БТ. Вып. 23. 1982. С. 280–309.

99

Как пример четкой классификации в соответствии с таким критерием см.: *Prenter R.* Connaître Christ.

Neuchâtel, 1966. P. 12 ff. Автор, датский богослов–лютеранин, считает эту книгу на французском языке чем–то вроде «сокращенного варианта» своих прежних христологических воззрений, выраженных в его хорошо известной «Догматике» (см.: *Prenter R. Schöpfung und Erlösung: Dogmatik. 2 Bde. Gottingen, 1958–1960*).

100

См. об этом: *Florovsky G. The Concept of Creation in St. Athanasius // SP. Vol. 6. 1962 (TU, 81). P. 36–57* [*Флоровский Г., прот. Понятие Творения у святителя Афанасия Великого // Его же. Догмат и история. С. 80–107*]; также см.: *Idem. Aspects of Church History // Idem. The Collected Works. Vol. 4. Belmont, Ma, 1975. P. 36–62*.

101

См., напр.: *Leontius Byzantinus. Contra nestorianos et eutychianos, I, 14 // PG 86, col. 1457b-1460a*; о Леонтии см. статью, публикуемую следом [речь идет о статье, помещенной в этом же номере журнала: *Wesche K. P. The Christology of Leontius of Jerusalem: Monophysite or Chalcedonian? // SVTQ. Vol. 31. № 1. 1987. P. 65–95*].

102

*Необходимо обратиться именно к греческому тексту указанных мест.

103

В современном богословии эта точка зрения особенно ярко представлена у [немецкого протестантского теолога, одного из ведущих представителей «теологии надежды»] Вольфгарта Панненберга; см., напр.: *Pannenberg W. Jesus: God and Man. Philadelphia, Pa, 1968. P. 19; 104*; кроме того, он вполне логично настаивает на абсолютной историчности Воскресения Христа.

104

Gregorius Nazianzenus. Oratio 31, 9 // PG 36, col. 144a [*Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 448*].

105

Ср.: *Idem. Poemata Dogmatica, III: De Spiritu Sancto // PG 37, col. 414a; Oratio 31, 14 // PG 36, col. 149a*. Важность этих тринитарных утверждений, предложенных отцами–Каппадокийцами, была справедливо подчеркнута исследователями; см., напр.: *Régnon Th. de. Études de théologie positive sur la Sainte Trinité. Troisième série. P. 2: Théories grecques des processions divines. P., 1893*; см. также: *Prestige G. L. God in Patristic Thought. L., 1952*; *Meyendorff J. Byzantine Theology. P. 181–189* [Византийское богословие. С. 256–269]; *Staniloae D. The Holy Trinity: Structure of Supreme Love // Idem. Theology and the Church. Crestwood, NY, 1980. P. 73–108*.

106

По этому вопросу см.: *Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought*. P. 25–28; 29–46; etc. [Иисус Христос. С. 27–31; 32–52].

107

См.: *Ignatius Antiochenus. Ad Romanos*, VI, 3 [Писания мужей апостольских. С. 355].

108

Gregorius Nazianzenus. Oratio 45, 28 // PG 36, col. 661c [Указ. изд. Т. I. С. 680].

109

Я имею в виду таких авторов, как [Готфрид] Томазиус и [Вольфганг Фридрих] Гесс среди лютеран и Чарльз Гор среди англикан.

110

Тареев [Михаил Михайлович] был долгое время профессором этики в Московской Духовной академии. Его мировоззрение и оказанное им влияние удивили бы многих, кто придерживается упрощенных взглядов на русское православие конца XIX в. Острую критику Тареева можно найти у о. Г. Флоровского (см.: *Флоровский Г. Пути русского богословия* С. 439–444; о Тарееве см. также блестящую диссертацию: *Vallière P. R. M. M. Tareev: A Study in Russian Ethics and Mysticism*: PhD. NY: Columbia University, 1974). Софиологическая система о. С. Булгакова на Западе известна лучше (хотя все еще недостаточно). Его «кенотические» взгляды представлены в: *Boulgakov S. La sagesse divine et la Théanthropie*. Vol. 1: *Du Verbe Incarné, l'Agneau de Dieu*/ tr. C. Andronikof. Lausanne, P., 1982. P. 146–156 [Булгаков С., *прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. М., 2000. С. 248–258].

111

*Κένωσις — здесь: добровольное самоумаление (ср. церк. — слав. «вольное истощание») Бога–Слова через приобщение тварному бытию вплоть до страдания и смерти.

112

*Мольтман Юрген (род. 1926) — крупнейший немецкий протестантский богослов, чья работа «Теология надежды» (1964) дала название всему направлению. Надежда трактуется Мольтманом как онтологическая характеристика бытия. Бог, творя «все новое», верен Своим обетованиям; эсхатология — надежда на воскресшего Христа, христианская жизнь и спасение — перспектива, в которой должно осмыслить себя ощущающее индивидуальную и социальную незавершенность человечество. Ключевым положением его теории стала идея Царства Божия, явленного как грядущее Царство в воскресении Христа. Церковь — народ надежды, имеющий опыт надежды в Боге, присутствующем в своих обетованиях. Известны работы Мольмана «Распятый Бог», «Церковь в силе Духа», «Триединство и Царство Божие». Активно участвовал в экуменическом движении.

113

См., в части.: *Moltmann J. The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* / tr. R. A. Wilson, J. Bowden. NY, 1974; также см.: *Idem. The Trinity and the Kingdom*. NY, 1981.

114

Idem. The Crucified God. P. 227.

115

*Выделено о. И. М.

116

Gregorius Nazianzenus. Oratio 45, 28 // PG 36, col. 661c [Указ. изд. Т. 1. С. 680].

117

COD. P. 61.

118

См.: *Anathema 10* // *Ibid.* P. 118.

119

Здесь лежит основная проблема, связанная с *Filioque*. Западная вставка в Символ веры оказывается допустимой, если источником Святого Духа считать единую и «простую» сущность Божества, общую Отцу и Сыну. Православные постоянно возражали против *Filioque* тем, что Источник Божества является личностным, или «ипостасным»: Отец как причина (αρχή) всего бытия Божия. Следовательно, Божество Духа утверждается тем, что Он *от Отца исходит* (Ин. 15:26). Существуют многочисленные работы, посвященные проблеме *Filioque*. Обобщенные сведения по этому вопросу см. в: *Meyendorff J. Byzantine Theology*. P. 91–94 [Указ. изд. С. 132–136].

120

Конечно, невозможно в данной работе войти во все детали этой дискуссии. В последнее десятилетие она проходила в основном в связи с критикой некоторыми французскими католическими теологами идей православного богослова Владимира Лосского (которого поддерживает большинство православных сторонников святоотеческой мысли). Споры касаются различных интерпретаций тринитарных взглядов у отцов-Каппадокийцев (см., напр.: *Houdret J. — Ph. Palamas et les Cappadociens* // *Istina*. Vol. 19. № 3. 1974. P. 260–271), а также христологии прп. Максима Исповедника (см., в части.: *Piret P. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*. R, 1982), который усилил акцент на вопросе о единстве сущности — позиция,

просматривающаяся уже в двух ранее изданных монографиях о Максиме (см.: *Garrigues J. — M. Maxime le Confesseur: La charité, avenir divin de l'homme*. R, 1976; *Riou A. Le monde et l'Église selon saint Maxime le Confesseur* / préf. M. J. Le Guillou. R, 1973).

121

*ДВС. Т. 3. С. 48.

122

**Athanasius. De incarnatione Verbi*, 54 // PG 25, col. 192b; ср.: *Афанасий*. Творения. Ч. 1. С. 260.

123

*Тиллих Пауль Йоханнес (1886–1965) — один из крупнейших протестантских теологов и мыслителей современности. В 1933 г. эмигрировал из Германии в США. Преподавал теологию в ведущих американских университетах — Колумбийском, Гарвардском, Чикагском и др. Разделяя положения «диалектической теологии» К. Барта, стремился тем не менее к созданию универсальной «теологии культуры», в значительной мере испытавшей влияние экзистенциализма. Автор внушительного количества трудов, написанных на немецком и английском языках, главный их которых — трехтомная «Систематическая теология».

124

В частн., у свт. Григория Паламы; ср.: *Meyendorff J. A Study of Gregory Palamas* [Введение в изучение].

125

[*Pseudo-Basilus Caesariensis. Adversus Eunomium*, V // PG 29, col. 756a [*Василий*. Творения. Ч. 3. С. 215]. Пятая книга сочинения «Против Евномия» обычно приписывается Дидиму Слепцу. О значении этого «кругового движения» см.: *Staniloae D. The Holy Trinity: Structure of Supreme Love* // *Idem. Theology and the Church*. Crestwood, NY, 1980. P. 73–92; *Zizioulas J. Being as Communion*. Crestwood, NY, 1985. P. 40–49 [*Иоанн (Зизиулас)*. Бытие как общение. С. 35–45].

126

Выделено о. И. М.

127

«...πάσης φύσεως ορος ο τής ουσιώδους αὐτῆς ἐνεργείας καθέστηκε λόγος...» — *Maximus Confessor. Ambiguum liber* // PG 91, col. 1057b [ср.: *Максим Исповедник*. Амбигвы. С. 35].

128

*Бальтазар Ганс Урс фон (1905–1988) — швейцарский католический теолог, писатель, издатель и

церковный деятель, член ордена иезуитов. «Духовные упражнения» св. Игнатия Лойолы стали отправной точкой для его богословской мысли. Знакомство с Жаном Даниелу и Анри де Любаком привело к изучению святоотеческого наследия и богословия истории. Стержнем всей церковно-богословской деятельности фон Бальтазара стал вопрос об отношениях между Церковью и миром. Своими трудами о роли Церкви в мире предвосхитил и подготовил многие решения II Ватиканского собора.

129

Balthasar H. U. von. Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur / tr. L. Lhaumet, H. — A. Prentout. P., 1947. P. 98.

130

Идея о «двойном движении» в Иисусе — тварно естественном «движении» человеческого восхождения и спасительном «перехождении» от тления к нетлению — ведет к мысли о сосуществовании *двух времен*: с одной стороны, времени, подразумевающего благодать творения, которая, по словам свт. Григория Нисского, сохранится навсегда как «напряжение» (ἐπέκτασις) любви и восхождение «от славы в славу», а с другой стороны, «падшего времени», которое представляет собой область бесцельных мечтаний, незнания и тления. Эта вторая форма — падшее время (или χρόνος) — должно прекратиться с *парусией* (χρόνος οὐκ ἔσται ἐτι. — Откр. 10:6).

131

Важно, конечно же, помнить, что не все нехалкидониты придерживались точки зрения Евтихия. «Двойное единосущие» — с Отцом и с нами — признавалось Севиром Антиохийским и обычно принимается как должное нехалкидонскими («Восточными православными») церквями в наши дни, даже если они используют исключительно выражение свт. Кирилла Александрийского «единая воплощенная природа».

132

Joannes Damascenus. De fide orthodoxa, III, 21 // PG 94, col. 1085a [Иоанн Дамаскин. Источник знания. С. 277–278].

133

См., напр.: *Nicephorus Constantinopolitanus. Antirrheticus I, 50 // PG 100, col. 328bd.*

134

Барт Карл (1886–1968) — крупнейший богослов XX в., идеолог и создатель движения, известного как «диалектическая теология», «неоортодоксия» или «теология кризиса», начало которому положила первая значительная его работа — «Послание к Римлянам». Центральный труд Барта — 13-томная «Церковная догматика». Барт отверг многие устоявшиеся положения протестантского богословия (например, учение о предопределении), противопоставив им свою систему взглядов, сложившуюся и под влиянием философских и теологических споров начала XX в., и под впечатлением великих исторических событий,

пережитых им. Взгляды Барта разделялись далеко не всеми его современниками, но огромная эрудиция и понимание духовных корней веры неопровержимо выдвинули его в число вреднейших теологов XX в.

135

Barth K. Church Dogmatics / tr., ed. G. W. Bromiley, T. F. Torrance. Vol. 4. Pt. 2. Edinburgh, 1958. P. 98.

136

См.: *Lossky V. Orthodox Theology. P. 102 [Лосский В. Догматическое богословие. С. 532]*. Этот отрывок, однако, противоречит тому, о чем Лосский говорит несколькими абзацами выше: «...Он соединяет со всесовершенной полнотой Своей Божественной природы столь же всестороннюю *“неполноту”* падшей (курсив мой. — И. М.) природы человеческой». — *Op. cit. P. 100 [Указ. изд. С. 530]*.

137

Маскол Эрик Лайонел (1905–1993) — один из ведущих теологов англо-католической традиции, священник. Преподавал теологию и философию религии в Оксфорде, Кембридже и Королевском колледже Лондона. В богословских спекуляциях опирался на томизм, в частности, соединил его с философской доктриной «метафизического реализма», восходящей к Фоме Аквинскому. Развивая идеи Фомы, не исключавшего множественности миров, Маскол утверждал, что земное воплощение Христа не предполагает искупления и спасения всех разумных существ во вселенной: Сын Божий воплотился на земле исключительно ради человечества. Основные труды Маскола: «Христос, христианство и Церковь», «Христианская вселенная», «Богословие и будущее», «Триединый Бог: экуменический этюд».

138

Mascall E. L. Christ, the Christian and the Church: A Study of the Incarnation and Its Consequences. L., 1946. P. 37.

139

Здесь нет возможности обсуждать в деталях проблему *передачи* греховности. Доктрина «первородного греха» блж. Августина, говорящая о переходе *вины* через естественное рождение, была чужда греческой патристике (так же как и Новому Завету). Падшее человечество скорее понимается здесь как попавшее в рабство «тирании» узурпировавшего власть Сатаны и через это ставшее жертвой тления и смерти. Последняя, с другой стороны, делает неизбежной борьбу за выживание. Ср. мои замечания по этому вопросу, особенно в отношении богословия свт. Кирилла Александрийского: *Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. P. 116–117 [Указ. изд. С. 127–129]; Idem. Byzantine Theology. P. 143–146 [Указ. изд. С. 206–211]*.

140

Athanasius. De Incarnatione Verbi, 8 // PG 25, col. 109c [Афанасий. Творения. Ч. 1. С. 201].

141

Минея. Декабрь, 24–е. Повечерие, 5–я и 6–я песни канона.

142

Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «...в Господе то, что было природно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не усматривается ничего вынужденного, но все — добровольное. Ибо, Он волею алкал, волею жаждал, волею боялся, волею умер». — *De fide orthodoxa*, III, 20 // PG 94, col. 1084a [Указ. изд. С. 277].

143

Тот же Дамаскин дает точное определение *афтартодокетизма*: «эти учат, что тело Христа с самого своего образования было нетленным. И что Господь претерпел страдания, они исповедуют, я имею в виду голод, и жажду, и утомление; но утверждают, что Он претерпел их не таким же образом, как мы. Ибо мы переносим страдания по естественной необходимости, Христос же, по их словам, переносил их добровольно и не был рабом законов естества». — *De haeresibus*, 84 // PG 94, col. 156a [Там же. С. 148].

144

См.: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Louvain, 1924; ср.: *Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought*. P. 87–89; 165–166 [Указ. изд. С. 97–100; 185–186]; *Idem. Byzantine Theology*. P. 157–159 [Указ. изд. С. 225–228].

145

Слово «страсть», конечно же, двусмысленно. Христос не был «страстным» в греховном смысле этого слова, но был Субъектом «неукоризненных страстей». Различие это отчетливо прослеживается у святых отцов (см., напр.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistola* 45 // ACO, 1,1, 6. P. 155; *Joannes Chrysostomus. Sermones. Caput IX* // PG 64, col. 33), а также в поздней Византийской церкви (в части, на соборе 1170 г. против Константина Керкирского и Иоанна Иреника).

146

Выражение, часто используемое в византийских литургических текстах.

147

Это место из Божественной литургии свт. Иоанна Златоуста отражает богословие первосвященства Христа, укорененное в Послании к Евреям и в IX анафематизме свт. Кирилла Александрийского против Нестория.

148

149

См. об этом: *Meyendorff J. Christ as Savior in the East* // *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* / ed. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq. NY, 1985. P. 241–242 [см. наст, изд., с. 170–193].

150

О споре по поводу «самосознания» Христа в этом контексте см.: *Bouyer L Le Fils éternel: Théologie de la parole de Dieu et christologie*. P., 1974. P. 510–511.

151

Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica, [VI] // PG 91, col. 68d; ср. фр. пер. всего *Opusculum VI*, в котором прп. Максим осмысляет Гефсиманское бореие: *Léthel F. — M. Théologie de l'agonie du Christ: La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par S. Maxime le Confesseur*. P., 1979. P. 87–90.

152

См. исчерпывающее исследование о Воскресении: *Kesich V. The Resurrection and the Christian Faith: The First Day of the New Creation*. Crestwood, NY, 1982.

153

«Каяждо бо от Тебе бывших тварей, благодарение Тебе приносит: ангели — пение, небеса — звезду, волсви — дары, пастырие — чудо, земля — вертеп, пустыня — ясли; мы же — Матерь Деву». — Минея. Декабрь, 25–е. Вечерня. Стихира 4–я на *Господи воззвах*.

154

Это ярко выражено в византийской литургической гимнографии: «Иже рукама пречистыма от персти богодетельне исперва создав мя, руце распростерл еси на Кресте, от земли взывая тленное мое тело, еже от Девы приял еси». — Октоих. Глас 1–й. Канон утрени в неделю. Песнь 1–я.

155

Двусмысленные рассуждения о Христе как возможном андрогине были ограничены гностическими кругами и никогда широко не принимались. Что Он был мужчиной, всегда подчеркивалось святыми отцами, особенно когда они цитировали знаменитый мессианский текст пророка Исаии (см.: Ис. 8:3), всегда толкуемый в христологическом смысле; см., напр.: *Theodorus Studita. Antirrheticus adversus iconomachos* III, 1, 45 // PG 99, col. 409cd [*Феодор Студит. Творения*. Т. 1. С. 172].

156

См.: *Joannes Damascenus. De duabus voluntatibus*, 37 // PG 95, col. 176cd [*Иоанн Дамаскин, прп.* Творения. М., 1997. С. 112].

157

Я разъяснил это богословие брака в: *Meyendorff J. Marriage: An Orthodox Perspective*. Ed. 2. Crestwood, NY, 1975 [Брак в Православии. Клин, 2000].

158

Сирийские христианские авторы III–IV вв. (Афраат, прп. Ефрем) придерживались идеи, что человеческая женственность некоторым образом укоренена в Личности Святого Духа, обозначаемого на семитских языках словом женского рода *ruah*. Эта идея была воспринята некоторыми современными авторами (например, С. Булгаковым). Однако ясно, что христианское богословие не может признать в Самом Боге ни «женского начала», ни «мужского». Этот вопрос может рассматриваться только в терминах некоего отражения божества в человеке, а не проекции человечества на реальность бытия Божия.

159

См. кондак Благовещения (25 марта), составленный, скорее всего, прп. Романом Сладкопевцем (VI в.) и получивший исключительную популярность в православном мире.

160

Популярное изложение этого «открытия» было сделано в известных лекциях Е. Н. Трубецкого «Умозрение в красках», изданных в 1916 г. [см.: *Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках: Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи*. М., 1916; переизд. в: *Его же. Смысл жизни*. М.; Харьков, 2000. С. 338–370].

161

См.: *Флоренский П. А. Обратная перспектива* // Труды по знаковым системам. Сб. 3. Тарту, 1967. С. 381–416 [см. полный вариант: *Флоренский Я., свящ.* Собрание сочинений. Т. 1 : Статьи по искусству. Париж, 1985. С. 117–192; переизд. в: *Он же. Избранные труды по искусству*. М., 1996. С. 9–72]; также ср.: *Жегин Л. Ф.* Язык живописного произведения: (Условность древнего искусства) / изд., введ., ком. Б. А. Успенского. М., 1970.

162

См. об этом мою книгу «Иисус Христос в восточном православном богословии» [М., 2000].

163

О «таинстве соборания» хорошо пишет Н. Афанасьев; см. : *Афанасьев Н., прот.* Трапеза Господня. Париж, 1952 [репринт: М., 1992].

164

Pseudo–Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia, III, 3, 3 // PG 3, col. 429a [Восточные отцы V в. С. 366; ср.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 615/617].

165

«По историческим исследованиям ясно и несомненно, что Святая Церковь относительно обрядов богослужения действовала с разумной свободой: принимала новые порядки служения по их благотворному действию на людей и потом заменяла их другими, когда видела, что прежние порядки не совсем полезны и нужны другие... Теория церковного богослужения, не опирающаяся на исторические данные, — ложная теория сама по себе и вредная по последствиям». — *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой Церкви. Чернигов, 1864. С. V [репринт: СТСЛ, 1995].

166

*Триодь Цветная. Тропарь пасхальных часов. Входит в чин Литургии. Читается диаконом после Проскомидии.

167

История обряда выноса плащаницы освещается в старых русских исследованиях А. В. Петровского и Н. Н. Пальмова; также см. недавнюю католическую работу: *Janeras S. Le Vendredi–Saint dans la tradition liturgique byzantine: Structure et histoire de ses offices. Rome, 1988 (Studia anselmiana, 99 = Analecta liturgica, 12).*

168

*Триодь Постная. Вечерня Великой пятницы. Тропарь Великой субботы.

169

*Триодь Постная. Утреня Великой субботы. Похвалы.

170

Cyrillus Alexandrinus. Quod unus sit Christus // Cyrille d'Alexandrie. Le Christ est un: Deux dialogues christologiques / ed. G. M. de Durand. R, 1964 (SC, 97). P. 472. См. замечание А. Грильмайера: «Несторий отдает себя во власть абстрактных понятий и идет по пути витиеватого и многословного анализа. Кирилл же опирается на интуицию, порожденную Ин. 1:14 и Никейским Символом веры». — Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451) / tr. J. S. Bowden. NY, 1965. R 365.

171

172

О христологических спорах см., в части.: *Grillmeier A.* Op. cit.; *Pelikan J.* The Christian Tradition. Vol. 1 [Пеликан Я. Христианская традиция. Т. 1]; *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought [Иисус Христос].

173

О Юлиане см., в части.: *Draguet R.* Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924; также см.: *Meyendorff J.* Op. cit. P. 87–89 [Указ. изд. С. 97–100]. То, что в учении Юлиана всплыли некоторые элементы древнего «докетизма» (ереси, согласно которой смерть Христа была лишь «видимостью», или демонстрацией, — от греч. δοκέω, «казаться»), объясняет, почему его доктрина именуется *афтартодокетизмом*.

174

Это направление сохранилось и у современных западных богословов. Даже если они не особенно сочувствуют взглядам Ансельма, антиохийская христология кажется им более достойной уважения, нежели учение свт. Кирилла, поскольку позволяет обосновать «автономию светского»; об этом см.: *Bethune–Baker J. F.* Nestorius and his teaching: a fresh examination of the evidence. Cambridge, 1908; *Moehler Ch.* Le Chalcédonisme et le Néo–Chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle // Konzil von Chalkedon. Bd. 1. S. 637–720. Однако другие занимают более благожелательную позицию в отношении александрийской христологии и свт. Кирилла; см., в части.: *Bouyer L.* A History of Christian Spirituality. Vol. 1: The Spirituality of the New Testament and the Fathers. N. Y., 1982; *Pelikan J.* Op. cit.; а также работы Томаса Торранса.

175

*ДВС. Т. 3. С. 48.

176

Относительно дискуссии по этой важной проблеме см.: *Meyendorff J.* Op. cit. P. 86–89 [Указ. изд. С. 96–100].

177

См.: *Joannes Chrysostomus.* In Matthaeum. Homilia 44, 1 // PG 57, col. 464–465 [Иоанн Златоуст. Творения. Т. 7. Кн. 2. С. 462]; *Idem.* In Joannem. Homilia 21, 2 // PG 59, col. 130–131 [Указ. изд. Т. 8. Кн. 1. С. 138–139].

178

В одном византийском богослужебном песнопении, посвященном Рождеству Христову (текст которого, возможно, восходит к VIII в.), Дева Мария воспевается как «наше приношение» Христу, сопоставляясь с дарами волхвов и пастухов. С другой стороны, стоит отметить, что евхаристический канон,

надписанный именем свт. Иоанна Златоуста, который является вседневным в византийской традиции, упоминает Деву Марию первой в числе тех, за кого приносятся евхаристические молитвы.

179

Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG 91, col. 1088c [пер. прот. Валентина Асмуса; ср.: *Максим Исповедник. Амбигвы. С. 73*].

180

Ibid., col. 1348d [пер. прот. Валентина Асмуса; ср.: Указ. изд. С. 316].

181

Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae // PG 90, col. 876b. Об этом аспекте системы прп. Максима см., в частности: *Riou A. Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur. P., 1973 (Théologie historique, 22); Heinzer R. L'explication trinitaire de l'économie chez Maxime le Confesseur // Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 1982. P. 159–172.* О богословии обожения у прп. Максима см. лучшую работу общего плана: *Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund; Copenhagen, 1965 (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 25).*

182

Крайне важная, но сложная проблема соотношения воли «естественной» и воли «гномической» во Христе здесь не обсуждается; см.: *Meyendorff J. Op. cit. P. 147–151 [Указ. изд. С. 165–170]*.

183

Gregorius Nazianzenus. Epistola 101: Ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium // PG 37, col. 181c/184a [ср.: *Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 10*].

184

Joannes Damascenus. De sacris imaginibus, I, 16 // PG 94, col. 1245a [*Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова. С. 11–12; цитата уточнена*]; англ. пер.: *John of Damascus. On the Holy Images / tr. D. Anderson. Crestwood, NY, 1980. P. 23.* О полемике вокруг иконопочитания, а также о ее христологических основаниях см.: *Meyendorff J. Op. cit. P. 173–192 [Указ. изд. С. 193–214]*.

185

См. комментарии прп. Феодора Студита о значении надписи: *Theodorus Studita. Epistolae, II, 67: Naucratis filio* // PG 99, col. 1296ab [*Феодор Студит. Творения. Т. 2. С. 426–427*]; *Idem. Antirrheticus adversus iconomachos III, 3,1* // PG 99, col. 420d [Указ. изд. Т. 1. С. 179].

186

Joannes Damascenus. Homilia in transfigurationem Domini, 2 // PG 96, col. 548d-549a [пер. прот. Валентина Асмуса; ср.: *Иоанн Дамаскин*, прп. Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа // Патристика. С. 108].

187

Joannes Damascenus. De sacris imaginibus, III, 26 // PG 94, col. 1348ab [Три защитительных слова. С. 108]; англ, пер.: Ibid. P. 81.

188

Theodorus Studita. Antirrheticus adversus iconomachos II, 47 // PG 99, col. 385bc [ср.: *Феодор Студит*. Творения. Т. 1. С. 155].

189

О богословии иконостаса см.: *Ouspensky L*. The problem of the iconostasis // SVSQ. Vol. 8. № 4. 1964. P. 186–218 [*Успенский Л*. Вопрос иконостаса // ВЭ. 1963. № 44. С. 223–255].

190

Nicephorus Constantinopolitanus. Contra Eusebium / ed. J. B. Pitra. P., 1852 (Spicilegium Solesmense, 1); repr.: Graz, 1962. P. 440; 447.

191

*Божественная литургия свт. Иоанна Златоуста.

192

Nicolaus Methonensis. Tractatus adversus Soterichum // *Demetrakopoulos A. K. Bibliotheca Ecclesiastica*. Vol. 1. Leipzig, 1866; repr.: Hildesheim, 1965. P. 337–338.

193

Текст Синодика печатается в [греческой] богослужебной книге Триодъ Постная. Процитированное место (5–й анафематизм против Сотириха) приведено по критическому изданию Синодика с фр. переводом: *Le Synodikon de l'Orthodoxie*. P. 74.

194

Ср.: *Meyendorff J*. Op. cit. P. 199 [Указ. изд. С. 221–222].

195

О важности этого течения см. статью в этом же сборнике: *Gribomont J. Monasticism and Asceticism I: Eastern Christianity* [т. е. в: *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*. NY, 1985. P. 89–112].

196

Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses / intr., texte critique et notes B. Krivochéine; tr. J. Paramelle. T. 3. R, 1965 (SC, 113). R 176–178 [Симеон Новый Богослов, прп. Творения. Т. 1. СТСЛ, 1993. С. 427–428]. Очень популярные на протяжении всего византийского Средневековья, творения прп. Симеона лишь недавно стали вполне доступными в критическом издании и в переводе на французский в серии «Sources Chrésiennes». Мало–помалу выходят и английские переводы; см., в части.: *Symeon the New Theologian. Hymnes of Divine Love / tr. G. Maloney. Denville, NJ, 1975; Idem. The Discourses / tr. C. J. de Cantazaro. NY, 1980.*

197

Пер. со старославянского Н. Эппле.

198

Лекционарий начинался с Евангелия от Иоанна, поскольку пролог к нему — это чтение, определенное для ночной Пасхальной литургии, с которой начинается годовой круг богослужений [издание Прогласа, подготовленное Романом Якобсоном, см.: Проглас към евангелието на св. Константин // *Якобсон Р. Езикът на поезията*. София, 2000. С. 103–122].

199

Ignatius of Lattakieh, metr. Behold, I Make All Things New // SVSQ. Vol. 12. № 3/4.1968. P.113.

200

Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG 91, col. 1080ab [пер. свящ. Олега Давыденкова; см.: Иисус Христос. С. 151; ср.: *Максим Исповедник. Амбигвы*. С. 66].

201

Ibid., col. 1057b [Амбигвы. С. 35].

202

Ibid., col. 1353c [пер. свящ. Олега Давыденкова; см.: Иисус Христос. С. 154–155; ср.: Амбигвы. С. 321].

203

Cox H. The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective. NY, 1965. P. 263.

204

**Lewis C. S. The Weight of Glory. Grand Rapids, Mi, 1949. P. 14–15 (Льюис К. С. Бремя славы // Его же. Собрание сочинений. Т. 2. М., 1998. С. 276).*

205

Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 515.

206

Там же. С. 514.

207

Изданное митрополитом Петром Могилой и позже подтвержденное (с некоторыми изменениями) восточными патриархами, это «Исповедание», в оригинале написанное по-латыни, было переведено на греческий и славянский языки (ср. англ. пер. в: *Popivchak R. P. Peter Mohila, Metropolitan of Kiev (1633–47): Translation and evaluation of his «Orthodox confession of faith» (1640). Washington, DC, 1975).* Смыслом его была реакция на кальвинистское «Исповедание» константинопольского патриарха Кирилла Лукариса (1629), но как по сути, так и по форме это — документ латинской Контрреформации («план, содержание... и сами выражения “Православного исповедания” пришли с Запада». — *Malvy A., Viller M. La Confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolitte de Kiev (1633–1646). Rome, 1927. P. XCIV).*

208

Начиная с труда митрополита Макария (см.: *Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. В 2 т. Изд. 4. СПб., 1883 [То же. М., 1999]; анонимный фр. пер.: Macaire, évêque de Charkoff. Théologie dogmatique Orthodoxe. 2 vols. P., 1859–1860), и заканчивая греческими учебниками (см.: *Ἀνδροῦτσος Χ. Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1907; Τρεμπέλας Π.Ν. Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1958; фр. пер.: Trembelas P. N. Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique / tr. P. Doumont. 3 vols. Chévetogne, 1966–1968).**

209

Существует несколько пространных, многотомных, комментированных и аннотированных современных изданий «Добротолюбия» — румынское: *Filocalia sfintelor nevointe ale desăvârșirii / tr., introduce și note de D. Stăniloae. 12 vols. Sibiu; București, 1946–1991; французское: Philocalie des Pères neptiques / ed. p. Boris Bobrinskoy. Abbaye de Bellefontaine, 1979–1991; английское: The Philokalia: The Complete Text compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth / tr., ed. G. E.H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware. Vol. 1–3. L., 1979–1986 [а также: Vol. 4. L., 1999].*

210

Об этих двух авторах см. недавнее исследование с полной библиографией: *Christoff P. K.*

An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism: A Study in Ideas. Vol. 1: A. S. Khomjakov. The Hague, 1961; Vol. 2:1. V. Kireevskij. The Hague, 1972.

211

Собрание его сочинений впервые было издано в Казани: *Антоний (Храповицкий), еп.* Полное собрание сочинений. В 3 т. Казань, 1900; репринт: Jordanville, NY, 1956–1969. Особенно спорен его «Догмат искупления»; см.: *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Догмат искупления // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. № 8–9. С. 155–167; № 10–12. С. 285–315 [*Он же.* Избранные труды, письма, материалы. М., 2007. С. 40–74]. Позже митрополит Киевский Антоний († 1936) стал главой «Русского заграничного Синода» в Югославии.

212

См.: *Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении. Сергиев Посад, 1895 [переизд.: То же. Казань, 1898; репринт: М., 1991]. Митрополит Сергий стоял во главе Русской церкви в трагические годы большевистских гонений и был избран патриархом в 1943 г.

213

О Тарееве существует недавняя, еще не опубликованная диссертация Поля Вальера из Колумбийского университета (см.: *Vallière P. R. M. M. Tareev: A Study in Russian Ethics and Mysticism: PhD.* NY: Columbia University, 1974); также см.: *Vallière P.* The Liberal Tradition in Russian Orthodox Tradition // The Legacy of St. Vladimir: Byzantium, Russia, America / ed. J. Breck, J. Meyendorff, E. Silk. Crestwood, NY, 1990. P. 93–106.

214

Отрекшийся семинарист, марксистский профессор экономики, затем вернувшийся к вере, священник и ректор семинарии С. Н. Булгаков является автором целого ряда монументальных трактатов, недавно переведенных на французский язык; см., напр.: *Boulgakov S.* La sagesse divine et la Théanthropie. Vol. 1: Du Verbe incarné, l'Agneau de Dieu. Lausanne, 1982 [Агнец Божий: О Богочеловечестве. Ч. 1. М., 2000]; *Idem.* Philosophie de l'économie. P., 1987 [*Он же.* Философия хозяйства. М., 2009]; на англ. яз. см.: *A Bulgakov Anthology* / ed. J. Pain, N. Zernov. Philadelphia, Pa, 1976.

215

Автор богословского синтеза (см.: *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914 [репринт в: *Он же.* Сочинения. В 2 т. М., 1990. Т. 1]; фр. пер.: *Florensky P.* La colonne et le fondement de la vérité. P., 1987), а также многих сочинений, постепенно публикуемых в наше время, о. Павел Флоренский, иногда именуемый «русским Тейяром», умер как исповедник веры в концлагере. Он оказывает большое посмертное влияние на интеллектуалов, возвращающихся в наше время к вере.

216

См.: *Florovsky G.* The Collected Works. 14 vols. Belmont, Mass; Vaduz, 1972–1989.

217

Ст.: *Јустин (Поповић), архим.* Догматика Православие Цркве. Књ. 1–3. Београд, 1932 [*Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. Т. 2–4. М., 2006–2007].

218

Автор обобщающего труда по догматике, о. Думитру Станилоэ сумел поистине оригинально связать святоотеческое богословие с современной философской мыслью. Представительное собрание его статей вышло по-английски: *Staniloae D. Theology and the Church* / tr. R. Barringer. Crestwood, NY, 1980.

219

Работы В. Н. Лосского, за исключением его монументальной диссертации об Экхарте (*Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Р., 1960), переведены на английский язык и опубликованы издательством «SVS Press»: *Lossky V. The Mystical Theology*; *Idem. Orthodox Theology*; *Idem. In the Image and Likeness of God*. Crestwood, NY, 1974 [*Лосский В.* Отрицательное богословие и познание Бога; *Он же.* Мистическое богословие; *Он же.* Догматическое богословие; *Он же.* По образу и подобию. М., 1995].

220

Напр.: *Yannaras C. The Freedom of Morality*. Crestwood, NY, 1984.

221

Nellas P. Deification in Christ: The Nature of the Human Person. Crestwood, NY, 1987.

222

Наследие о. Николая Афанасьева суммировано в книге: *Afanasieff N. L'Église du Saint Esprit*. Р, 1975 [*Афанасьев Н., прот.* Церковь Духа Святого. Париж, 1971; репринт: Рига, 1994].

223

См. легко доступный сборник его статей: *Zizioulas J. Being as Communion* [*Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение].

224

См., в частности: *Schmemmann A. For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood, NY, 1973 [*Шмеман А., прот.* За жизнь мира. Электросталь, 2001; *Он же.* Таинства и православие. Нью-Йорк, 1965]; *Idem. The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. Crestwood, NY, 1987 [*Он же.* Евхаристия: Таинство Царства. М., 2006].

225

O'Collins G. What are They Saying about Jesus? NY, 1977. P. 2.

226

Кенотическая схема используется также в софиологии о. С. Булгакова, который считает теорию истощания «наиболее важным течением в христологической мысли со времен Вселенских Соборов». Булгаков пишет: «предвечный Бог делается становящимся Богом в Богочеловеке, обнажается вечного Своего божества, чтобы низойти до человеческой жизни, в ней и чрез нее соделать человека богоприемлющим...». — *Boulgakov S.* La sagesse divine et la Théanthropie. Vol. 1: Du Verbe incarné... Lausanne, 1982. P. 146–147 [Агнец Божий: О Богочеловечестве. Ч. 1. М., 2000. С. 248].

227

Knox J. The Humanity and Divinity of Christ: A Study of Pattern in Christology. Cambridge, 1967. P. 104. Приходится недоумевать, кто может определить, какие Божии свойства — «более важные».

228

К примеру: «Сводить человечество Христа к простой безыпостасной природе противоречит намерению Халкидонского собора, который никогда не пытался “спасти” божество Христово, умаляя Его человечество до “чистой природы”». — *Beeck F. J. van.* Christ Proclaimed: Christology as Rhetoric. NY, 1979. P. 51; а также: «Как может человеческая природа Иисуса быть полностью единосущной нашей, если у нее отнять человеческую ипостась?». — *Moeller Ch.* Le Chalcédonisme et le Néo-Chalcédonisme en orient de 451 à la fin du VI^e siècle // Konzil von Chalkedon. Bd. 1. S. 697; см.: новейший критический обзор: *Havrilak G.* Chalcedon and Orthodox Christology Today // SVTQ. Vol. 33. № 2. 1989. P. 127–145.

229

Эти вопросы поднимаются в: *Breck J.* Reflections on the «Problem» of Chalcedonian Christology // SVTQ. Vol. 33. № 2. 1989. P. 147–157; также они развиты в моей книге: Christ in Eastern Christian Thought [Иисус Христос].

230

См.: *Gregorius Nyssenus.* De hominis opificio, 16 // PG 44, col. 177d-185.

231

*Жан Даниелу (1905–1974) — кардинал, член Французской Академии, один из крупнейших деятелей Католической церкви; патролог, историк церкви, пастырь и теолог. Принял участие во II Ватиканском соборе в качестве эксперта. Один из основателей и публикаторов знаменитой книжной серии «Sources chrétiennes», а также журнала «Живой Бог». Идеолог богословского возрождения в католическом мире (т. н. «нового богословия»), оказавшего огромное влияние и на развитие самого богословия, и на новое

прочтение святоотеческой литературы. Активно участвовал в межконфессиональном диалоге второй половины XX в. и в общественной деятельности. Особое внимание уделял дискуссиям и проповеди в университетской и интеллектуальной среде. Автор внушительного числа исследований, среди которых: «Ориген», «Филон Александрийский», «Богословие иудеохристианства», «Евангельская весть и эллинистическая культура», «Происхождение латинского христианства» и др.

232

Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. P., 1944. P. 54.

233

*Бургхардт Уолтер (1914–2008) — американский католический теолог, писатель и мыслитель, член ордена иезуитов. Авторитетный исследователь церковной истории и патристики. Убежденный миссионер, проповедовавший во многих странах мира, блестящий оратор и публицист, активный сторонник идеи христианского единства. Автор 25 книг, 15 из которых — это собрание его проповедей и речей.

234

См.: *Burghardt W. J.* *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria.* Woodstock, Md; Washington, DC, 1957 (Studies in Christian Antiquity, 14). P. 38.

235

См., напр.: *Nellas P.* *Op. cit.* P. 21–42; также см.: *Meyendorff J.* *The Theology of the Holy Spirit // Idem.* *Catholicity and the Church.* P. 21–26 [см. наст. изд., с. 280–293].

236

Ранер Карл (1904–1984) — один из самых глубоких и влиятельных немецких католических теологов XX в. Член ордена иезуитов. Стоял у истоков II Ватиканского собора и был одним из наиболее значимых и авторитетных его идеологов. Теология Ранера, укорененная в предшествующей католической традиции с ее опорой на томизм, открыта и новой интерпретации томизма, и классической немецкой философии, и наиболее значительным философским течениям и духовным запросам современности. Поэтому теологию Ранера часто называют «переводом мистического опыта на современный язык». Помимо собственной научной деятельности, Ранер был редактором серии книг по актуальным вопросам теологии «*Quaestiones disputatae*», второго издания «Словаря теологии и Церкви», а также энциклопедии «Таинство мира». Важнейшие труды: «Дух в мире», «О богословии смерти», «Основание веры: Введение в христианское богословие».

237

Athanasius Alexandrinus. *De incarnatione Verbi*, 54 // PG 25, col. 192b [ср.: *Афанасий.* Творения. Ч. 1. С. 260].

238

Idem. Contra gentes, 41 // PG 25, col. 81cd [Указ. изд. Ч. 1. С. 181].

239

Idem. Contra arianos, I, 20 // PG 26, col. 55a [Указ. изд. Ч. 2. С. 202].

240

Об этом см.: *Florovsky G.* The Concept of Creation in St. Athanasius // SP. Vol. 6.1962 (TU, 81). P. 36–57 [*Флоровский Г.* Понятие Творения у святителя Афанасия Великого // *Его же.* Догмат и история. С. 80–107]; также см.: *Meyendorff J.* Creation in the History of Orthodox Theology // SVTQ. Vol. 27. № 1. 1983. P. 27–37 [см. наст. изд., с. 101–113].

241

«Кто не исповедует Бога—Слова пострадавшим плотью, распятым плотью, принявшим смерть плотью <...>, анафема». — *Cyrillus Alexandrinus.* Epistola 17: Ad Nestorium tertia // COD. P. 61 [Восточные отцы V в. С. 48].

242

См.: *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. P. 13–28, 68–89 [Указ. изд. С. 13–31, 77–100].

243

По крайней мере, «раннего» Барта — периода «Послания к Римлянам» и первых частей «Церковной догматики».

244

*Выделено о. И. М.

245

Bulgakov S. The Wisdom of God // A Bulgakov Anthology / ed. J. Pain, N. Zernov. Philadelphia, Pa, 1976. P. 152. Для Булгакова и других учеников Владимира Соловьева, таких как П. Флоренский, «изначальное Богочеловечество» — это, конечно, *София*, Премудрость Божия в своем нетварном и тварном аспектах.

246

Basilii Caesariensis. Quod Deus non est auctor malorum, 6 // PG 31, col. 344b.

247

См. об этом: *Gaïth J.* La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse. P., 1953. P. 40–66.

248

Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Genesin, I, 4 // PG 69, col. 24c [Кирилл Александрийский, *свт.* Творения. Кн. 2. М., 2001. С. 13].

249

Эта проблематика блестяще развита румынским богословом Думитру Станилоэ; см.: *Staniloae D.* Trinitarian Relations and the Life of the Church // *Idem.* Theology and the Church. Crestwood, NY, 1980. P. 11–44.

250

Тунберг Ларе (1928–2007) — шведский ученый, доктор теологии, профессор в университетах Уппсалы и Лунда. Фундаментально изучил богословие прп. Максима Исповедника, в том числе его учение о человеке. Результаты этой работы отражены в обстоятельных трудах: «Микрокосм и посредник: Богословская антропология Максима Исповедника», «Человек и космос: Взгляд св. Максима Исповедника», «Символ и таинство в богословии св. Максима Исповедника».

251

Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund; Copenhagen, 1965. P. 119.

252

Масса осужденных (лат.).

253

Theodoretus. Interpretatio in psalmos, 50 // PG 80, col. 1245a [Псалтирь с объяснением значения каждого стиха блаженного Феодорита епископа Киррского. М., 1997. С. 238–239].

254

Theodorus Mopsuestenus. In Epistolam ad Romanos, VI, 6 // PG 66, col. 801b.

255

Латинский перевод фразы «ἐφ' ᾧ πάντες ἡμάρτον» (Рим. 5:12): «in quo omnes peccaverunt». Мужской род *quo* должен относиться к «одному человеку», упомянутому выше. Получается: «все согрешили в Адаме». Греческий вариант не допускает такого смысла и содержит две грамматические возможности: а)

если ἐφ' ᾧ включает местоимение среднего рода и означает «из-за», то фраза определяет смерть как кару за индивидуальные грехи любого человека (а не за «первородный» грех); б) если здесь мужской род, то имеется в виду смерть (θάνατος), т. е. космическая, персонализированная реальность, которая становится причиной отдельных человеческих грехов. Именно в таком смысле этот текст был прочтен Феодоритом и Феодором, как и многими другими греческими авторами, включая свт. Иоанна Златоуста, свт. Кирилла Александрийского, прп. Максима Исповедника и более поздних византийских богословов. По этому вопросу см.: *Meyendorff J. Byzantine Theology*. P. 143–146 [Византийское богословие. С. 206–211]. Отчетливое различие между греческой и августиновской традициями «первородного греха» широко признано историками; напр., см.: *Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines*. L.; NY, 1958. P. 348–352.

256

См.: *Флоровский Г. Византийские отцы V–VIII вв.* С. 7.

257

См. краткое определение афтартодокетизма у прп. Иоанна Дамаскина: «<...> эти учат, что тело Христа с самого своего образования было нетленным. И что Господь претерпел страдания, они исповедуют, я имею в виду голод, и жажду, и утомление; но утверждают, что Он претерпел их не таким же образом, как мы. Ибо мы переносим страдания по естественной необходимости, Христос же, по их словам, переносил их добровольно (ἐκούσίως) и не был рабом законов естества». — *Ioannes Damascenus. De haeresibus*, 84 // PG 94, col. 156a [Иоанн Дамаскин. Источник знания. С. 148]. Об афтартодокетизме см.: *Dragnet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Louvain, 1924; также см.: *Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought*. P. 87–88, 165–166 [Указ. изд. С. 96–99, 185–187]. Конечно, нельзя отрицать божественную свободу, если верить в божество Христа, но в православной традиции (в отличие от афтартодокетизма) божественная свобода осуществляется в Воплощении как целое: смертность и тленность были восприняты Сыном Божиим с самого начала Его человеческой жизни.

258

Mascall E. L. Christ, the Christian and the Church: A Study of the Incarnation and its Consequences. L., 1946. P. 37.

259

См.: *Meyendorff J. Christ's Humanity: The Paschal Mystery* // SVTQ. Vol. 31. № 1. 1987. P. 5–40 [см. наст. изд., с. 115–149].

260

Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG 91, col. 1348d [ср.: *Максим Исповедник. Амбигвы*. С. 316]. О прп. Максиме существует обширная исследовательская литература; по этому особому пункту его христологии см.: *Heinzer F. L'explication trinitaire de l'économie chez Maxime le Confesseur* // *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*. Fribourg, 2–5 septembre 1980 / ed. F. Heinzer, Ch. Schönborn. Fribourg; Suisse, 1982. P. 159–172.

261

Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica, [VI] // PG 91, col. 68d; комментарий см. в: *Léthel F. — M. Théologie de l'agonie du Christ: La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par S. Maxime le Confesseur. P., 1979. P. 87–90* (с фр. пер. *Opusculum VI* — принципиально важного творения прп. Максима).

262

Idem. Epistola 12 // PG 91, col. 489c, etc.; ср.: *Johannes Damascenus. De natura composita contra acephalos* // PG 95, col. 113d.

263

Ересь «мессалианства» была постоянным искушением для восточного христианского монашества, начиная с IV в. и вплоть до позднего Средневековья. Одна из его наиболее отличительных черт — представление обожения как чисто субъективного результата молитвы, независимого от крещения. В наше время этот критерий способствовал развитию тенденции реабилитировать автора, известного как Псевдо—Макарий, от обвинения его в «мессалианстве»; см.: *Dôrries H. Die Théologie des Makarios/Symeon. Gottingen, 1978* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen: Philologisch—Historische Klasse. Dritte Folge, 103). Эта реабилитация важна ввиду большой (и вполне оправданной) популярности сочинений прп. Макария в православной духовной традиции.

264

В христологии, выработанной прп. Максимом Исповедником и позже свт. Григорием Паламой, ипостасное соединение двух природ во Христе предполагает *communicatio idiomatum* (общение свойств): божественные «энергии» пронизывают воскресшее человечество Христово и «обоживают» его (без смешения «сущностей» или «природ»), так же как человечество тех, кто «во Христе»; см.: *Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. P. 170–171, 188–189* [Указ. изд. С. 190–192, 210–212]; *Idem. Study of Gregory Palamas. P. 157–184* [см.: Введение в изучение. С. 219–252].

265

См.: *Meyendorff J. The Theology of the Holy Spirit* // *Idem. Catholicity and the Church. P. 15–29* [см. наст. изд., с. 280–293].

266

См.: *Gregorius Nazianzenus. Poemata dogmatica, VIII: De anima* // PG 37, col. 452a.

267

Мы имели возможность изложить суть данного сообщения в сборнике исследований о библейских комментариях святых отцов, составителями которого стали А. — И. Марру и дом О. Руссо. Автор весьма

признателен за этот совместный труд.

268

Исследователи, занимающиеся учением восточных отцов о первородном грехе, как правило, указывают на отсутствие четкого представления о «передаче» греха Адама на остальное человечество; см., напр.: *Gaudel A. — J. Péché originel // DTC. T. 12, 1. 1933. Col. 275–606*; из современных работ см. *Lyonnet S. Le sens de ἐφ' φ en Rom. 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs // Biblica. Vol. 36. Roma, 1955. P. 436–456*; *Idem. Le péché originel et l'exégèse de Rom. 5, 12–14 // Recherches de Science Religieuse. T. 44. P., 1956. P. 63–84*. Кроме того, множество ссылок на греческих святых отцов можно встретить в диссертации: *Ρωμανίδης Ί. Το προπατορικόν ἀμάρτημα. Ἀθήναι, 1957*.

269

Cyrillus Alexandrinus. Explanatio in Epistulam ad Romanos, V, 18 // PG 74, col. 784bc.

270

Выделено о. И. М.

271

Cyrillus Alexandrinus. Op. cit. // PG 74, col. 788c-789b.

272

У нас нет возможности привести здесь все тексты свт. Кирилла об Адаме. Для того чтобы составить полное представление о его мысли, следует прочесть его толкование на 5-ю главу Послания к Римлянам, в особенности фрагмент PG 74, col. 781c-789b.

273

Theodoretus. Interpretatio Epistulae ad Romanos // PG 82, col. 100ab [Феодорит Кирский. Творения. М., 2003. С. 129].

274

Феодорит многократно возвращается к идее наследуемой смертности; см., гл. обр.: *Idem. Quaestiones in Genesin, 37 // PG 80, col. 137ab; Eranistes (Dialogus) III // PG 83, col. 248.*

275

Theodoretus. Interpretatio in psalmos, 50 // PG 80, col. 1245a [Псалтирь с объяснением значения каждого стиха блаженного Феодорита епископа Киррского. М., 1997. С. 238–239].

276

Theodoretus. *Haereticarum fabularum compendium*, 5,18 // PG 83, col. 512b [*Феодорит Кирский*. Творения. М., 2003. С. 55–56]. Очень похожие высказывания встречаются у свт. Иоанна Златоуста (*Commentarius in Epistolam ad Romanos*. Homilia 10,1 // PG 60, col. 474–475), у Дидима (*Contra Manichaeos*, VIII // PG 39, 1096bd), у Феофилакта Болгарского (*Commentarius in Epistolam ad Romanos*, V // PG 124, col. 404c), а также у большинства византийских богословов.

277

См.: *Prestige G. L. God in Patristic Thought*. L., 1952. P. 278–279.

278

Maximus Confessor. *Opuscula theologica et polemica* // PG 91, col. 276b.

279

Idem. *Ambiguorum liber* // PG 91, col. 1052b [ср.: *Максим Исповедник*. Амбигвы. С. 30].

280

Idem. *Opuscula theologica et polemica* // PG 91, col. 77d/80a.

281

Idem. *Expositio orationis dominicae* // PG 90, col. 877d.

282

Idem. *Opuscula theologica et polemica* // PG 91, col. 53c.

283

См.: *Ibid.*, col. 192c; ср.: *Ibid.*, col. 40–45; 152c; 268b; *Idem*. *Disputatio cum Pyrrho* // PG 91, col. 313b; 329d.

284

Idem. *Epistola 2: Ad Joannem Cubicularium, de charitate* // PG 91, col. 396cd [ср.: *Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. С. 147].

285

«...τά μέν, διά την ούσίαν τά δε, διά την κίνησιν, ήτοι γνώμην καί διάθεσιν». — *Epistola 6* // PG 91, col.

428d; ср.: *Sherwood P. Introduction // Maximus the Confessor. The Ascetic Life: The Four Centuries on Charity. Westminster, Md; L., 1955 (Ancient Christian Writers, 21). P. 58–60. О хронологии трудов прп. Максима см.: Idem. An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor. Rome, 1952 (Studia Anselmiana, 30).*

286

Возможности грешить (лат.).

287

См.: *Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915. С. 55–57 [То же. М., 1996. С. 72–74].*

288

Ambiguorum liber // PG 91, col. 1116b [ср.: Указ. изд. С. 97].

289

Ibid., col. 1073c [ср.: Указ. изд. С. 62].

290

«Φύσει αγαθός μόνος ὁ Θεός καί γνώμη αγαθός μόνος ὁ θεομίμητος». — *Capita de charitate*, IV, 90 // PG 90, col. 1069c [*Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. С. 144*].

291

Quaestiones ad Thalassium, 6 // PG 90, col. 280d [Творения. Кн. 2. С. 37].

292

Expositio orationis dominicae // PG 90, col. 893b.

293

«γνωμικώς, ἀλλ' οὐ φυσικώς» — *Expositio orationis dominicae* // PG 90, col. 905a.

294

Disputatio cum Pyrrho // PG 91, col. 308c.

295

См.: *Opuscula theologica et polemica* // PG 91, col. 192a.

296

«Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρωπίνου τοῦ Κυρίου, οὐ ψιλῶς καθ' ἡμᾶς ὑποστάντος, ἀλλὰ θεϊκῶς <...>, γνώμη λέγεσθαι οὐ δύναται». — Disputatio cum Pyrrho // PG 91, col. 308d-309a.

297

Cm.: Capita de charitate, III, 80 // PG 90, col. 1041b.

298

Cm.: Expositio orationis dominicae // PG 90, col. 901c; 905a.

299

Cm.: Liber asceticus, 43 // PG 90, col. 953b.

300

Флоровский Г. Византийские отцы V–VIII вв. С. 227.

301

Athanasius Alexandrinus. De incarnatione Verbi, 54 // PG 25, col. 192b [ср.: *Афанасий*. Творения. Ч. 1. С. 260].

302

Kamppuri H. T. Metheksis: Partsipaation teema John Meyendorfin neopalamississa. Helsinki, 1988.

303

Irenaeus. Adversus haereses, V, pr. [*Ириней*. Сочинения. С. 446].

304

Ibid., V, 9,1 [Указ. изд. С. 455].

305

Ibid., V, 6, 1 [Указ. изд. С. 306].

306

Ibid., III, 22, 4 [Указ. изд. С. 306].

307

Ibid., V, 20, 2 [Указ. изд. С. 489].

308

См.: *Meyendorff J.* Creation in the History of Orthodox Theology // SVTQ. Vol. 27. № 1. 1983. P. 27–37 [см. наст, изд., с. 101–113].

309

Выделено о. И. М.

310

Bulgakov S. The Wisdom of God // A Bulgakov Anthology / ed. J. Pain, N. Zernov. Philadelphia, Pa, 1976. P. 152.

311

См.: *Meyendorff J.* Christ's Humanity: The Paschal Mystery// SVTQ. Vol. 31. № 1. 1987. P. 5–40 [см. наст, изд., с. 115–149].

312

Theodoretus. Interpretatio in psalmos, 50 // PG 80, col. 1245a [Псалтирь с объяснением значения каждого стиха блаженного Феодорита епископа Киррского. М., 1997. С. 238–239].

313

В Синодальном переводе словосочетание ἐφ' ᾧ передано: *потому что в нем*.

314

Cyrillus Alexandrinus. Explanatio in Epistulam ad Romanos, V, 18 // PG 74, col. 788d-789a.

315

Ibid., col. 789ab.

316

Theodoretus. Interpretatio Epistulae ad Romanos // PG 82, col. 100ab [*Феодорит Кирский*. Творения. М., 2003. С. 129].

317

Ibid.

318

*В оригинале статьи — the psalmist (псалмопевец).

319

Theodoretus. Interpretatio in psalmos, 50 // PG 80, col. 1245a [Псалтирь с объяснением значения каждого стиха блаженного Феодорита епископа Киррского. М., 1997. С. 238–239].

320

Grabar A. L'iconoclasme Byzantin: Dossier archéologique. R, 1957. R 5.

321

Porphyrius. Contra Christianos. Fr. 77 / ed. A. von Harnack. В., 1916. S. 93 [Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства; Античные критики христианства. М., 1990. С. 389].

322

Alexander P. J. The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, 1958. P. 33.

323

Germanus Constantinopolitanus. De haeresibus et synodis, 41 // PG 98, col. 80a. В одной из первых своих статей, посвященных иконоборчеству, Г. Острогорский привлек внимание к ключевой роли христологического аргумента (*Острогорский Г.* Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // СК. Сб. 1.1927. Р. 35–48).

324

*ДВС. Т. 3. С. 48.

325

См.: Mansi 13, col. 252ab; 256ab; современный анализ доводов, выдвигавшихся в ходе иконоборческого собора 754 г., см. в: *Anastos M. V.* The Argument for Iconoclasm as presented by the Iconoclastic Council of 754 // Late Classical and Medieval Studies: In Honor of Albert Mathias Friend, Jr. / ed. K. Weitzmann. Princeton, NJ, 1955. P. 177–188.

326

Mansi 7, col. 116bc [ср.: ДВС. Т. 3. С. 48].

327

«Χριστός οὐ Χριστός εἰ μὴ ἐγγράφοιτο». — Ср.: *Theodorus Studita. Antirrheticus adversus iconomachos* III, 1,1–18 // PG 99, col. 389–397.

328

Два автора вкратце касались самобытности учения прп. Феодора Студита в этом вопросе: *Гроссу Н.* Преподобный Феодор Студит: Его время, жизнь и творения. Киев, 1907. С. 204; *Grumel V.* L'iconologie de saint Théodore Studite // EO. Vol. 20. 1921. P. 258.

329

Theodorus Studita. Antirrheticus III, 1, 34 // PG 99, col. 405a [ср.: *Феодор Студит.* Творения. Т. 1. С. 168].

330

Antirrheticus I, 4 // PG 99, col. 332d–333a [Указ. изд. С. 121–122].

331

**Antirrheticus* III, 1,15 // PG 99, col. 396d [Указ. изд. С. 162].

332

Antirrheticus III, 1, 18 // PG 99, col. 397d [ср.: Указ. изд. С. 163].

333

Antirrheticus III, 1, 45 // PG 99, col. 409cd [Указ. изд. С. 172].

334

О таком понимании ипостаси см., в части.: *Lossky V.* Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. R, 1944. P. 52–53 [*Лосский В.* Мистическое богословие. С. 148–151].

335

«...ἡ διαφορότης οὐκ ἐπὶ τῆς ὑποστάσεως, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς οὐσίᾱς λόγον [...ибо образ и первообраз — два предмета, и различие между ними не по лицу, а по сущности]». — *Theodoms Studita. Epistolae*, II, 212: *Joanni Grammatico* // PG 99, col. 1640d [*Феодор Студит.* Творения. Т. 2. С. 619]; также см.: *Antirrheticus* III, 1,

34 // PG 99, col. 405 [Указ. изд. Т. 1. С. 168–169].

336

См.: Antirrheticus III, 1, 21 // PG 99, col. 400b [Указ. изд. Т. 1. С. 164].

337

См.: Epistolae, II, 67: Naucratis filio // PG 99, col. 1296ab [Указ. изд. Т. 2. С. 426–427]; также см.: Antirrheticus III, 3, 1 // PG 99, col. 420d [Указ. изд. Т. I. С. 179].

338

*Сборник посвящен Андре (Андрею Николаевичу) Грабарю (1896-1990), выдающемуся медиевисту, крупнейшему специалисту в области византийского и западноевропейского средневекового искусства, профессору Свято-Сергиевского Богословского института в Париже.

339

См.: *Irenaeus. Adversus haereses*, V, pr. [Ириней. Сочинения. С. 446].

340

Триодъ Цветная. Неделя Пятидесятницы. Великая вечерня. Стихира 3-я на *Господи воззвах*.

341

Irenaeus. Ibid., III, 24,1 [Указ. изд. С. 312].

342

См.: *Irenaeus. Adversus haereses*, V, pr. [Ириней. Сочинения. С. 446].

343

Theodoretus. Interpretatif in psalmum 50 // PG 80, col. 1245a [Псалтирь с объяснением значения каждого стиха блаженного Феодорита епископа Киррского. М., 1997. С. 238–239].

344

Триодъ Цветная. Неделя Пятидесятницы. Великая вечерня. Стихира 3-я на *Господи воззвах*.

345

Irenaeus. Ibid., III, 24,1 [Указ. изд. С. 312].

346

Дух Святой был всегда, и есть, и будет
не начавшись, не будет иметь и конца,
но всегда поставляем вместе со Отцом и Сыном и причисляем к Ним:
Жизнь и Животворящий, Свет и Податель света,
Сам благой и Источник благодати.
Через Него Отец познается и Сын прославляется <...>
Одна сила, одно сочетание, одно поклонение Святой Троице.
<...> Бог и боготворящий; Огонь от Огня исходящий;
говорящий, действующий, распределяющий дарования.
Через Него увенчались все пророки и Божии апостолы с мучениками.
Это — нечто, необычайное для слуха, необычайное для созерцания:
Огонь, разделяющийся для сообщения дарований!

— Триодь Цветная. Неделя Пятидесятницы. Утреня. Стихиры 2-я и 3-я на *Хвалитех*. Пер. иеромонаха Амвросия (Тимрота).

347

Престидж Джордж Леонард (1889–1955) — ученый-патролог, издатель, священник, в последние годы жизни — секретарь Совета по международным связям Англиканской церкви. Работал в Оксфорде, изучал, в частности, связь святоотеческого учения с античной философией. Основные труды: «Бог в святоотеческой мысли», «Отцы и еретики», «Св. Василий Великий и Аполлинарий Лаодикийский». Принимал участие в экуменическом диалоге.

348

Prestige G. L. God in Patristic Thought. L., 1952. P. 242–243.

349

Photius. De Spiritus Sancti mystagogia, 9; 32 // PG 102, col. 289b; 313ab.

350

См.: Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy / ed. L. Vischer. L.; Geneva, 1981 (World Council of Churches Faith and Order Paper, 103).

351

Gregorius Nyssenus. Quod non sint très dii: Ad Ablabium / ed. F. Mueller // Idem. Opera / ed. W. Jaeger. Vol. 3, 1. Leiden, 1958. P. 38.

352

Gregorius Nazianzenus. Oratio 31,11 // PG 36, col. 145a.

353

Augustinus. De trinitate, IV, 30 // PL 42, col. 910.

354

См.: Ibid., VIII, 14 // PL 42, col. 960.

355

Gregorius Palamas. Capita CL physica, theologica, moralia et practica, 36 // PG 150, col. 1144d-1145a [ср.: Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. С. 67–69].

356

*То есть нет обособленных даров Духа как Ипостаси (здесь имеется в виду полемика против В. Лосского с его двумя икономиями).

357

Этот вопрос прекрасно разобран в: *Staniloae D. Theology and the Church. Crestwood, NY, 1980. P. 96–97* (см., в части., главу «The Holy Trinity: Structure of Supreme Love»).

358

Irenaeus. Adversus haereses, V, pr. // SC 153. P. 14 [Иринея. Сочинения. С. 446].

359

Athanasius Alexandrinus. De incarnatione Verbi, 54 // PG 25, col. 192b [Афанасий. Творения. Ч. 1. С. 260].

360

Irenaeus. Op. cit., V, 20, 2 // SC 153. P. 260 [Указ. изд. С. 489].

361

Ibid., III, 22, 1 // SC 211. P. 432 [Указ. изд. С. 304].

362

См.: Ibid., V, 9, 2 // SC 153. P. 110 [Указ. изд. С. 462–463].

363

При творении.

364

См.: *Gregorius Nazianzenus*. Poemata dogmatica, VIH: De anima // PG 37, col. 452a.

365

См.: *Gregorius Nyssenus*. Oratio catechetica magna, 5 / ed. J. H. Strawley. Cambridge, 1903. P. 23 [*Григорий Нисский*. Догматические сочинения. Т. I. С. 15].

366

Macarius Aegyptius. Homilia 5,11 [*Макарий Египетский*, прп. Духовные слова и послания: Собрание типа I (Vatic. Graec. 694) / изд. подг. А. Г. Дунаевым. М., 2002. С. 738; ср.: *Макарий*. Творения. С. 292].

367

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, 1,1,9 // *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes. P. 27 [*Григорий Палама*. Триады. С. 17].

368

См.: *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. P. 147–151 [Иисус Христос. С. 165–170].

369

Symeon Novus Theologus. Catecheses, 2 // SC 96. Ln. 421–426; см. англ, пер.: *Symeon the New Theologian*. The Discourses / tr. C. J. de Catanzaro. NY, 1980. P. 58.

370

См.: *Evdokimov P.* L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe. P., 1969 (Bibliothèque œcuménique, 10). P. 87–88.

371

Aphraates. Demonstrationes, 18,11.

372

Anastasius Sinaita. Sermo in hominem in imaginem dei factum // PG 89, col. 1145b.

373

Lossky V. The Mystical Theology. P. 124 [Лосский В. Мистическое богословие. С. 206].

374

Irenaeus. Op. cit., V, 1, 3 // SC 153. P. 26 [Указ. изд. С. 448] ; англ. пер. см. в: Early Christian Fathers / ed. C.C. Richardson. NY, 1970. P. 387.

375

Иоанн (Зизиулас) (род. 1931) — епископ Константинопольской Православной Церкви (с 1986 г. — митрополит Пергамский), греческий богослов, ученый-патролог, историк, церковный деятель. Закончил Афинский университет и параллельно Экуменический Институт ВСЦ. Стипендиат Гарварда и Дамбартон Оукс. Глубокий исследователь-эрудит, активный сторонник церковного единства. В течение нескольких лет работал в Комиссии «Вера и церковное устройство» при ВСЦ в Женеве. Представитель Вселенского патриархата в Международной комиссии по диалогу с Католической Церковью. В настоящее время — профессор богословия в университетах Глазго и Фессалоник. Важнейшие труды: «Христология Максима Исповедника», «Единство Церкви в Божественной Евхаристии и в Епископе», «Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви».

376

Zizioulas J. Apostolic Continuity and Orthodox Theology: Towards a Synthesis of Two Perspectives // SVTQ. Vol. 19. № 2. 1975. P. 83.

377

Об этом см.: *Meyendorff J. Sacraments and Hierarchy // Idem. Orthodoxy and Catholicity. NY, 1966. P. 1–16.*

378

Irenaeus. Op. cit., IV, 26, 2 // SC 100. P. 718 [Указ. изд. С. 387].

379

Ibid., III, 24, 1 // SC 211. P. 472 [Указ. изд. С. 312].

380

Prestige G. L. God in Patristic Thought. L., 1952. P. 242–243.

381

*Триодъ Цветная. Неделя Пятидесятницы. Великая вечерня. Стихира 3—я на *Господи воззвах*.

382

*Там же. Стихира 4—я на *Господи воззвах* (поется также после причащения мирян в чинопоследовании Божественной литургии свт. Иоанна Златоуста).

383

**Irenaeus. Adversus haereses*, III, 22,1 [*Ириней*. Сочинения. С. 304].

384

**Ibid.*, V, 6,1 [ср.: Указ. изд. С. 456].

385

*«Райская лествица», «Лествица, возводящая на небо».

386

*Прп. Макарий Египетский.

387

*Уэсли Джон (1703–1791) — английский пастырь и проповедник, один из основателей методизма — течения в Англиканской церкви, получившего официальный статус после его смерти. Вдохновленный идеями Фомы Кемпийского, Уэсли в 1729 г. вместе с братом и университетскими друзьями основал в Оксфорде «Общество для чтения Библии, молитвы и добрых дел» — ядро будущих методистов. Большое влияние на мировоззрение Уэсли оказала встреча с Моравскими братьями — протестантской общиной, хранящей суровые традиции религиозной революции Яна Гуса, — как в повседневной жизни (суровая аскеза), так и в миссионерстве. Активная проповедническая деятельность Уэсли в Англии и Америке привела к созданию самостоятельных религиозных обществ по образцу монашеских братств. Уэсли считается центральной фигурой евангельского пробуждения XVIII в., вдохновителем ривайвелизма — движения, ориентированного на «оживление» церкви, ее морального и духовного усовершенствования. В своей богословской доктрине, изложенной в проповедях и трактатах, Уэсли придерживался идеи, что воля Бога направлена на то, чтобы действием Святого Духа изменить греховную человеческую природу. Изменение — это процесс, включающий действие оправдывающей (предварительной) и освящающей (последующей) благодати, которая отождествляется им с работой Святого Духа. Главную роль в его теологии играет сам длительный процесс движения к совершенству, почерпнутый им у Макария Египетского и Ефрема Сирина.

388

См.: *Wesley J. A Christian Library: Consisting of Extracts from and Abridgments of the Choicest Pieces of Practical Divinity in the English Tongue. Vol. 1. Bristol, 1749; repr.: L., 1819; о почитании Джоном Уэсли прп.*

Макария см.: John Wesley: [A representative collection of his writings] / ed. A. Outler. NY, 1964. P. 9, n. 26; 274–275.

389

Macarius Aegyptius. Epistula Magna, II, 3 // Jaeger W. Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954. P. 236 [*Макарий Египетский, прп. Духовные слова и послания: Собрание типа I (Vatic. Graec. 694)* / изд. подг. А. Г. Дунаевым. М., 2002. С. 377; ср.: *Макарий. Творения*. С. 99].

390

**Idem. Nomilia 5, 11* [Духовные слова и послания... С. 738; ср.: *Его же. Творения*. С. 292].

391

**Idem. Nomilia 15, 20* [Духовные слова и послания... С. 657; ср.: *Его же. Творения*. С. 334].

392

Отождествление «Духа Божия» со «Святым Духом» широко распространено в святоотеческой экзегезе.

393

См. текст эпиклезы Литургии свт. Иоанна Златоуста.

394

Об этом, в частности, учил знаменитый святой Серафим Саровский (1759–1833).

395

Не подтверждается ли это тем фактом, что в древнееврейском языке слово «дух» (*ruah*) — женского рода?

396

Последний, мемориальный номер экуменического журнала «Третий час», одним из основателей которого была Елена Александровна Извольская (1896–1975) — писатель, журналист, переводчик русской религиозно-философской и художественной литературы, дочь последнего посла Российской империи в Париже. Жила во Франции, с 1941 г. — в США.

397

См. мою статью: *Meyendorff J. La procession du Saint Esprit chez les Pères orientaux* // *Russie et*

Chrétienté. № 3–4. Lille, 1950. P. 164–165.

398

См.: *Camelot P.* — *Th.* La tradition latine sur la procession du St. — Esprit «a Filio» ou «ab utroque» // *Ibid.* P. 179–192.

399

О месте этих произведений в творениях блж. Августина см.: *Chevalier I.* Saint Augustin et la pensée grecque: Les relations trinitaires. Fribourg en Suisse, 1940. P. 27–36.

400

См. об этом: *Chevalier I.* *Op. cit.*; а также отчеты о православнокатолических съездах, посвященных вопросу о *Filioque*, опубли. в: *ECQ. Vol. 7: Supplement Issue.* 1948; *Russie et Chrétienté.* № 3–4. Lille, 1950.

401

Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica. Epistola ad Marinum // PG 91, col. 136ab.

402

См.: *Annales Eginhardi, anno 757* // PL 104, col. 377bc; *Annales Laurissenses, anno 757* // *Ibid.*, col. 378bc; хроника указывает, что в это время иконоборческий император Константин Копроним послал королю Пипину орган, который впоследствии стал употребляться в западной литургической музыке.

403

См.: RPR, №№ 2355, 2356, 2364.

404

«Orta quaestione de Sancta Trinitate et de sanctorum imaginibus inter orientalem et occidentalem ecclesiam, id est Romanos et Graecos, rex Pippinus, conventu in Gentiliaco villa congregato, synodum de ipsa quaestione habuit [Когда между западной и восточной церквями — т. е. между римлянами и греками — начались изыскания о Святой Троице и изображениях святых, король Пипин устроил по этому поводу собор, сошедшийся в имении Гентилиаке]». — *Annales Eginhardi, anno 767* // PL 104, col. 385a. — «Tunc habuit dominus Pippinus rex in supradicta villa [Gentiliaca] synodum magnum inter Romanos et Graecos de Sancta Trinitate vel de sanctorum imaginibus [Тогда господин король Пипин устроил в вышеназванном имении [Гентилиаке] большой собор [для обсуждения несогласий] между римлянами и греками относительно как Святой Троицы, так и изображений святых]...». — *Annales Laurissenses, anno 767* // PL 104, col. 386a.

405

См., напр.: *Ketterer J. A.* Karl der Grosse und die Kirche. München, 1898; *Arquillière H.* — X. L'augustinisme

politique: Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge. P., 1934; *Dvornik F.* The making of Central and Eastern Europe. L., 1949 (библиография).

406

[«В бурных течениях века сего нам <...> *вверена для управления*»]. — Libri Carolini, Praefatio // PL 98, col. 1002a. [Курсив в цит. — И. М.]

407

[«Наше дело <...> святую церковь Христову, где бы ни находилась она, от нападения язычников и вторжения неверных защищать оружием, ограждать *извне и изнутри* признанием католической веры. Ваше дело <...> воздевая вкупе с Моисеем руки к Богу, пособлять воинству нашему»]. — MGH: Epistolae, IV. P. 137. [Курсив в цит. — И. М.]

408

См. знаменитый памятник византийской государственности, составленный, вероятно, Фотием, известный под названием «Эпанагоги» (см.: *Epanagoge Basilii Leonis et Alexandri* // *Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum* / ed. C. E. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae, 1852). Здесь царь и патриарх называются «величайшими и нужнейшими частями государства» (III, 8). Патриарх является «живым образом Христа, изображающим Истину» (III, 1), и ему надлежит защищать православных, приводить к Церкви еретиков и схизматиков (III, 2).

409

Лев писал папе Григорию II: «Я — царь и священник» (Mansi 12, col. 975d, 979e). В «Эклоге» тот же император прямо приписывает себе епископскую власть, перефразируя слова 1 Пет. 5:2: Христос «приказал нам пасти вернейшее стадо» (*Ecloga Leonis et Constantini*, Praefatio // *Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum* / ed. C. E. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae, 1852. P. 10). Эти представления нашли на Западе готовую почву, поскольку латинская церковь имела тенденцию присваивать франкским королям, обращающимся в христианство, священнические титулы, подобно языческим царям. Так, Орлеанский собор 511 г. величал Хлодвига священником (см.: MGH: Concilia, I. P. 2, 196), Венанций Фортунат обращался к Хильдеберту I как к «нашему Мелхиседеку, царю и священнику» (см.: *Venantius Fortunatus. Opera poetica* // MGH: Scriptores: Auctores antiquissimi, IV, 1. P. 40). Подобные же взгляды высказывал Григорий Турский (см.: *Gregorius Turonensis. Historia Francorum*, IX, 21 // MGH: Scriptores rerum Merovingiarum, I. P. 379).

410

См.: *Dolger F.* Regesten. Bd. 1. S. 345.

411

Анастасий Библиотекарь в предисловии к новому переводу, сделанному им при папе Иоанне VIII (872–882), обвиняет переводчика в незнании обоих языков; см.: *Anastasius Bibliothecarius. Interpretatio Synodi VII generalis*, Praefatio // PL 129, col. 195c; то же см. в: Mansi 12, 981cd.

412

«Carolus rex Francorum misit sinodalem librum ad Britanniam sibi a Constantinopoli directum, in quo libro, heu pro dolor, multa inconvenientia et verae fidei contraria reperientes. Contra quod scribit Albinus epistolam ex auctoritate divinarum scripturarum: mirabiliter principum nostrum regi Francorum attulit [Направленный ему из Константинополя соборный томос король франков Карл отослал в Британию. В томосе этом содержалось, увы, много несообразного и противного истинной вере. Альбин написал против него послание, основанное на авторитете Священного Писания, и чудесным образом сообщил наши основы [веры] королю франков]». — *Annales Nordhumbrani*, anno 792 // *MGH: Scriptores*, XIII. P. 155. Вряд ли кто-либо другой в окружении Карла обладал необходимой начитанностью, чтобы составить капитулярий; см.: *Атапп Э. L' Époque Carolingienne*. P., 1947 (= *Histoire de l' Église* / ed. A. Fliche, V. Martin. Vol. 6). P. 125. Мы не касаемся здесь вопроса о том, были ли посланы в Рим «*Libri Carolini*» в их теперешнем виде или в более сокращенном. Лучший исследователь этой проблемы Х. Бастген склоняется к первому мнению (см.: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskundes*. T. 37. Hannover; Leipzig, 1912. S. 475 f.), К. Гефеле стоит за второе (см.: *Hefele C.J. Histoire des Conciles d'après les documents originaux* /tr., ed. H. Leclercq. T. 3, 2. P., 1910. P. 1086–1088).

413

См.: *Mansi* 12, col. 1122d.

414

Libri Carolini, III, 3 // *PL* 98, col. 1117cd.

415

Таково, напр., исповедание Феодора Иерусалимского; см.: *Mansi* 12, col. 1135cd.

416

Libri Carolini, III, 3 // *PL* 98, col. 1118a.

417

«Per Filium enim super apostolos in igné apparuit, per Filium hominibus datus est, quoniam ab omnibus Spiritus Sanctus accipi non nisi per Filium poterat [Чрез Сына явился [Дух] в огне на апостолах, чрез Сына дарован был человекам, ибо не мог быть Дух Святой всеми воспринят иначе, как чрез Сына]». — *Ibid.*, col. 1119cd.

418

«...quaerendum est utrum necesse sit eum per Filium a Pâtre et non potius ex Pâtre et Filio procedere profiteri, cum huiusmodi professio neque in Nicaeno, neque in Chalcedonensi symbolo a sanctis partribus facta inveniatur. <...> Per Filium vero eum a Pâtre procedere profiteri, synodicae confessioni inusitatum est [подлежит

выяснению, должно ли утверждать, что Он [Святой Дух] исходит скорее чрез Сына от Отца, нежели от Отца и Сына, поскольку не обнаруживается, чтобы утверждение такого рода допущено было отцами в Никейском или Халкидонском Символах. <...> И в самом деле, утверждение, будто Он исходит от Отца чрез Сына, в соборных определениях неупотребительно]...». — Ibid.

419

«...his verbis hisque sententiis fidelium confessio roboretur quae sanctae et universales synodi in symbolo taxaverunt [сими словами и суждениями утверждается исповедание, которое определили в Символе святые и вселенские соборы]». — Ibid., col. 1121b.

420

Ibid., III, 4//PL98, col. 1122a.

421

См.: *Augustinus*. De Trinitate, V, 14–15 // PL 42, col. 920–921.

422

[«Догмат этот Тарасий не сам от себя изъяснил, но исповедал его, основываясь на учении святых отцов»]. — MGH: Epistolae aevi Carolini, III. P. 7.

423

Таковы тексты свт. Афанасия Великого (*Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione et contra arianos, 9; 12 // PG 26, col. 997b; 1003c; *Idem*. De virginitate, 1 // PG 28, col. 251a/252a), свт. Григория Нисского (*Gregorius Nyssenus*. De vita Gregorii Thaumaturgi // PG 46, col. 911/912), свт. Илария Пиктавийского (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate, VIII, 26–28 // PL 10, col. 255–256), блж. Августина (*Augustinus*. Sermo 265: De Ascensione Domini, V, 9 // PL 38, col. 1223), свт. Кирилла Александрийского (*Cyrillus Alexandrinus*. De recta fide ad Theodosium, 37 // PG 76, col. 1187/1188), свт. Льва Великого (*Leo Magnus*. Sermo 76: De Pentecoste II, 3 // PL 54, col. 406bc; *Idem*. Epistola 28, 5 // Ibid., col. 775b).

424

Тексты свт. Григория Богослова (*Gregorius Nazianzenus*. Oratio 39, 12 // PG 36, col. 348ab), свт. Григория Великого (*Gregorius Magnus*. Moraliū libri, 27: In Job, 17, 34 // PL 76, col. 418d-419a).

425

Тексты блж. Августина (*Augustinus*. De Trinitate, IV, 29; XV, 45–46 // PL 42, col. 908–909; 1092–1093), свт. Григория Великого (*Gregorius Magnus*. XL homiliarum in Evangelia, II. Homilia 26,2 // PL 76, col. 1198c), свт. Кирилла Александрийского (*Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione in spiritu et veritate // PG 68, col. 147/148).

426

Именно в этом смысле сам Адриан перефразирует литургические произведения папы Григория Великого: «*Sancta catholica et apostolica ecclesia ab ipso sancto Grigorio papa ordo missarum, solemnitatum, orationum suscipiens, pluris nobis edidit orationes, ubi Spiritum Sanctum per Dominum nostrum Jesum Christum infundi atque illustrari et confirmari nos suppliciter docuit* [Святая католическая и апостольская Церковь, приемля от самого святого папы Григория чинопоследование литургий, празднеств и молитв, сообщила нам множество молитвословий, в коих смиренно научает нас, что Святой Дух изливается чрез Господа нашего Иисуса Христа и нас просвещает и утверждает]». — MGH: *Epistolae aevi Carolini*, III. P. 11.

427

«*Propter eos videlicet haereticos qui susurrant Sanctum Spiritum solius esse Patris et a solo procedere Patre additum est “qui ex Patre Filioque procedit”* [Ясно, что прибавление “от Отца и Сына исходящего” сделано было из-за еретиков, которые нашептывают, будто Святой Дух есть [Дух] лишь Отца и от Отца лишь исходит]». — MGH: *Concilia aevi Carolini*. P. 182.

428

Он цитирует тексты: Ин. 15:26; 16:14.

429

В части., Ин. 14:9–10; 14:26; 16:7; 20:22.

430

MGH: *Concilia aevi Carolini*. P. 186.

431

«*Quicquid vobis placuerit vel displicuerit, aut si omnino nil dignum duxeritis, sacris nobis vestris jubete syllabis significantius propalare* [Повелите нам Вашей священной резолюцией раскрыть с большей ясностью все, что Вам по душе или нет, равно как и в случае, если ничто не сочтете [замечания] достойным]». — MGH: *Epistolae*, IV. P. 519.

432

О путешествиях монахов см. : *Annales Eginhardi*, anno 807 // PL 104, col. 468.

433

Письмо елеонских монахов см. : *Epistola peregrinorum monachorum* // MGH: *Epistolae aevi Carolini*, V. P. 64–66; то же в: PL 129, col. 1257–1259. Из него мы имеем подробности об иерусалимском инциденте. Письмо патриарха Фомы не сохранилось: мы о нем знаем только из письма Льва III Карлу.

434

Leo III Papa. Epistola 15: Seu symbolum orthodoxae fidei Leonis papae // PL 102, col. 1030c (письмо в целом см.: Ibid., col. 1030–1032). Мы не имеем ни греческого перевода, ни малейшего свидетельства о реакции Востока на это исповедание. Ввиду того, что в нем прямо утверждается исхождение Святого Духа от Сына, чего никогда не было в папских письмах на Восток, всегда придерживавшихся древней восточной терминологии, невольно напрашивается предположение, что исповедание не было послано именно в этом виде, хотя и вполне вероятно, что папа придерживался тех мнений, которые выражены в известном нам тексте.

435

См.: MGH: Epistolae aevi Carolini, V. P. 68–67; то же см.: PL 129, col. 1259–1260.

436

См.: *Theodulfus*. De Spiritu Sancto // PL 105, col. 239–276.

437

Многие цитаты взяты из неподлинных книг «О Святой Троице» и из символа Псевдо-Афанасия.

438

Текст из Прокла попал в эту серию явно благодаря неправильности перевода. Приводим эту неправильность, которая далеко не единственная в цитируемых Теодульфом переводах. В подлиннике Прокла стоит: «Φύγωμεν <...> τὴν Μακεδονίου λύσσαν, χωρίζουσαν τῆς Θεότητος τὸ ἀχωρίστως ἐκπορευόμενον πνεῦμα». — *Proclus Constantinopolitanus*. Epistola 2, 13 // PG 65, col. 869b. В цитируемом переводе мы имеем: «Fugiamus <...> Macedonii rabiem, qui séquestrât ab essentia Deitatis Spiritum Sanctum inseparabiliter procedentem [Да изгоним <...> безумие Македония, который отделяет от сущности Божества Дух Святой, нераздельно исходящий]». — *Theodulfus*. Op. cit. // PL 105, col. 273d. Слов «ab essentia» нет в подлиннике. Они-то и толкуют текст в том смысле, что Дух исходит от «эссенции Божества», тем более что Теодульф понимал «ab essentia Deitatis» как дополнение к «procedentem», а не к «séquestrât», как это явствует из подлинника.

439

Оно напечатано среди творений и под именем Алкуина; см. : *Alcuinus*. Libellus de processione Spiritus Sancti // PL 101, col. 63–82.

440

См.: Ibid., col. 64cd.

441

Это место содержится в заключении 1-й главы: «Idem vero Spiritus Sanctus, qui unius ejusdemque est cum Pâtre et Filio substantiae, licet, ut secundum divinae Scripturae auctoritatem <...> monstravimus, propter unitatem ipsius cum Patre et Filio substantiae, et propter inseparabilem sanctae Trinitatis naturam, voluntatem, virtutem, operationem in alio atque alio loco Spiritus Dei Patris et Christi Spiritus appellatur, et ab utrisque procedere dicitur et missus [Воистину один и тот же Дух Святой, Который одной субстанции с Отцом и Сыном. И на основании свидетельств Писания <...> мы показали, что Дух Святой, ввиду Его единства с субстанцией Сына и Отца и вследствие нераздельной природы, воли, силы и действия Святой Троицы, в одних случаях именуется Духом Бога Отца, в других — Духом Христовым. И равным образом говорится о Нем, что Он от Обоих исходит и посылается]». — Ibid., col. 77b.

442

См.: *Carolus Magnus*. Epistola ad Leonem III Papam // MGH: Concilia aevi Carolini. P. 236–239; то же см. в: PL 98, col. 923–928.

443

Все святоотеческие цитаты взяты из Теодульфа, кроме одной неизвестной цитаты из блж. Иеронима (см.: MGH: Concilia aevi Carolini. P. 238, η. 5).

444

Вот эта заметка: «...mense novembrio concilium habuit de processione Spitus Sancti, quam quaestionem. Joannes quidam monachus Hierosolymis primo commovit; cujus definiende causa, Bernharius episcopus Wormacensis et Adalhardus abbas monasterii Corbeiae Romam ad Leonem papam missi sunt [в месяце ноябре созвал собор по вопросу об исхождении Духа Святого. Исследование по этому предмету первым начал некий Иоанн, монах из Иерусалима. Для решения его дела к папе Льву в Рим посланы были епископ Вормсский Беренгарий и настоятель Корвейского монастыря Адальгард]». — Annales Eginhardi, anno 809 // PL 104, col. 472b.

445

См.: *Peltier H. Smaragde* // DTC. Т. 14, 2. 1941. Col. 2249. См. издание этого протокола: Acta collationis Romanae Descripta a Smaragdo abbate sancti Michaelis // PL 102, col. 971–976; то же в: Mansi 14, col. 23–28c; а также в: MGH: Concilia aevi Carolini. P. 239–244.

446

Вероятно, читалось просто письмо Карла, составленное Смарагдом.

447

Liber Pontificalis. Vol. 2. P. 26; ср.: Ibid. P. 46, n. 110.

448

Photius. Mystagogia, 88 // PG 102, col. 380a.

449

См. : *Bréhier L Les colonies d'orientaux en Occident au commencement du moyen-âge, Ve–VIIIe siècle // BZ. Bd. 12. 1903. P. 1–39; и особенно см.: Dvornik F. Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933. P. 284 sqq.*

450

См.: *Liber Pontificalis. Vol. 2. P. 54,113.*

451

См.: *Mansi 13, col. 380c; также см.: Liber Pontificalis. Vol. 1. P. 292.*

452

Известно, правда, письмо папы Гормизда (514–523) к императору Юстину I, где имеется выражение : «... *proprium Spiritus Sancti ut de Pâtre et Filio procederet sub una substantia Deitatis* [Духу Святому свойственно то, что Он от Отца и Сына исходит, при одной [с Ними] субстанции Божества]». — PL 63, col. 514b. Но как отмечает и сам издатель текста [прим, d], рукопись в этом месте исправлена. В первоначальной редакции стояло: «*notum etiam quod sit proprium Spiritus Sancti, proprium autem Filii Dei* [известно также, что есть свойственное Духу Святому и, с другой стороны, свойственное Сыну Божию]...».

453

Photius. Epistola 13: Encyclica epistola ad archiéiscopales thronos per Orientem obtinentes, 2 // PG 102, col. 721d.

454

См.: *Annales Fuldenses, anno 852 // MGH: Scriptores, I. P. 367.*

455

См.: *Annales Bertiniani, anno 853 // MGH: Scriptores, I. P. 448.*

456

Карломан Баварский (830–880) — старший сын Людовика Немецкого (Германского).

457

О посольстве Ростислава в Константинополь см.: *Dvornik F. Les Légendes de Constantin et de Méthode*. P. 226–228; о переговорах Бориса с Людовиком см.: *Idem. Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*. P., 1926. P. 186–187, а также: *Runciman S. A History of the First Bulgarian Empire*. L., 1930. P. 102–103. — Борис даже должен был лично повидаться с Людовиком: «Hludovicus, rex Germaniae, hostiliter obviam Bulgarorum Sagano, qui christianus se fieri velle promiserat, pergīt [Король Людовик Германский, находясь в гостях, устремился навстречу болгарскому кагану, который посулил, что примет решение сделаться христианином]». — *Annales Bertiniani*, anno 864 // MGH: *Scriptores*, I. P. 465. — Наречие *hostiliter* здесь выражает именно «пребывание в гостях»; см.: *Голубинский Е. Е. Краткий очерк истории Православных Церквей Болгарской, Сербской и Румынской или Молдо-Валахской*. М., 1871. С. 245, прим. 38; *Златарский В. Н. История на Българската държава през средните векове*. Т. 1: История на първото българско царство. Ч. 2: От славянизацията на държавата до падането на първото българско царство. София, 1927. С. 16.

458

См.: MGH: *Epistolae aevi Carolini*, IV. P. 293.

459

См. *Anastasius Bibliothecarius. Interpretatio Synodi VIII generalis*, pr. // PL 129, col. 18d.

460

Таково мнение Е. Е. Голубинского; см.: Указ. соч. С. 239, прим. 31.

461

См. ссылки на источники и комментарии в: *Dvornik F. Les Slaves...* P. 186 sq.

462

В. Н. Златарский полагает, что бунт бояр, произошедший в Болгарии вскоре после принятия Борисом крещения и имевший целью, согласно источникам, восстановить язычество, был поддержан агентами Людовика (см.: Указ. соч. Т. 1. Ч. 2. С. 54–55).

463

*Речь идет о Карле II Лысом, правителе Западно-Франкского королевства (840–877).

464

О двойном посольстве болгар см.: *Annales Bertiniani*, anno 866 // MGH: *Scriptores*, I. P. 474; о посольстве к Людовику см.: *Annales Fuldenses*, anno 866 // *Ibid.* P. 379.

465

См.: Annales Bertiniani, anno 866: «ab eo [Hludovico] missos, rex [Vulgarorum] cum débita veneratione suscepit [от него [Людовика] посланных король [болгар] принял с должным почтением]».

466

См.: Annales Fuldenses, anno 867 // Ibid. P. 380.

467

См.: Annales Bertiniani, anno 866.

468

См.: *Jugie M.* Origine de la controverse sur l'addition du «Filioque» au Symbole // RSPT. Vol. 28. 1939. P. 369–385; см. также: *Idem.* Le schisme byzantin: Apescu historique et doctrinal. P., 1941. P. 126.

469

С чисто формальной точки зрения мнение о. Жюжи опровергнуто В. Грюмелем; см.: *Grumel V.* Photius et l'addition du Filioque au symbole de Nicée–Constantinople // REB. T. 5. 1947. P. 218–234.

470

См.: *Photius.* Mystagogia, 87 // PG 102, col. 377a; существует мнение, что Фотий имеет здесь в виду папу Формоза, но это мнение критики не выдерживает; см.: *Grwnel V.* Formose ou Nicolas 1^{er} dans la Mystagogie de Photius, § 84? // EO. Vol. 33. 1934. P. 194 sqq.

471

См. об этом позднейшие византийские «истории разделения церквей», одну из которых издал Иосиф Гергенрётер в: *Monumenta Graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia* / ed. J. Hergenröther. Regensburg, 1869. P. 160–170.

472

«Этих богоборцев мы осудили соборным и божественным решением». — *Photius.* Epistola 13, 27 // PG 102, col. 732d.

473

Ibid., 24, col. 732bc.

474

Ibid., 37, col. 737bd.

475

По свидетельству Митрофана, на соборе 867 г. Людовик был провозглашен «самодержцем»; см.: Mansi 16, col. 417e.

476

См.: *Dvornik F.* The Photian Schism: History and Legend. Cambridge, 1948; фр. изд.: *Idem.* Le schisme de Photius: Histoire et Légende. P., 1950.

477

Mansi 17, col. 520e-521a.

478

Photius. Mystagogia, 89 // PG 102, col. 380a-381a.

479

Изд. в: *Pastrnek F.* Dějiny slovanských apostoľů Cyrilla a Methoda s otiskem a rozbořem hlavních pramenu. Prague, 1902. P. 217, 234; фр. пер. в: *Dvornik F.* Les Légendes... § I, XII.

480

См.: MGH: Epistolae, VII. P. 222 sqq; ср.: *Dvornik F.* Les Légendes... P. 310–311.

481

См.: MGH: Epistolae, VII. P. 353; Vita Methodii / ed. F. Pastrnek. P. 259.

482

Anastasius Bibliothecarius. Collectanea: Ad Joannem diaconum // PL 129, col. 560d-561a.

483

См.: *Photius.* Mystagogia, 87 // PG 102, col. 377a.

484

Bemo, abbas Augiensis. De officio missae, II // PL 142, col. 1061a.

485

См.: *Dvornik F. The Photian Schism...* P. 309–330.

486

Ср.: *The Fourth World Conference on Faith and Order: The Report from Montreal 1963 / ed. P. C. Rodger, L. Vischer. L., 1964 (Faith and Order Paper, 42).*

487

Zizioulas J. Being as Communion. P. 116–117 [ср. : Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение. С. 115].

488

Ignatius Antiochenus. Ad Smyrnaeos, VIII, 2 [Писания мужей апостольских. С. 367].

489

Об этом см.: *Meyendorff J. Church and Ministry // Idem. Catholicity and the Church. P. 53–55.*

490

Irenaeus. Adversus haereses, IV, 26, 2 [Иринея. Сочинения. С. 387].

491

Zizioulas J. Op. cit. P. 116 [ср.: Указ. изд. С. 115].

492

Irenaeus. Op. cit., IV, 18, 5 [Указ. изд. С. 365].

493

Ibid., I, 10, 2 [Указ. изд. С. 50].

494

Ibid., III, 3,1 [Указ. изд. С. 222].

495

Kelly J. N. D. Early Christian Creeds. Ed. 3, rev. NY, 1981. P. 31.

496

См.: Ibid. P. 52–61.

497

Такие историки, как Ф. Каттенбуш, А. Гарнак, Г. Лицманн и др., провели огромную работу по изучению и классификации символов веры Востока и Запада. Если большая часть латинских символов веры, судя по всему, имеет отношение к оригинальному римскому тексту, — что исторически оправданно уже потому, что Римская церковь являлась единственной «апостольской» церковью на Западе, — то восточные вариации не имеют такого рода «исходной» модели. Тем не менее, все они выстраивались вокруг одной и той же тринитарной структуры, определявшейся использованием символа при крещении.

498

*Тёрнер Катберт Гамильтон (1860–1930) — английский церковный историк и библеист. Оксфордский профессор экзегезы Священного Писания. Исследователь истории ранней Церкви. Издатель и комментатор обширного корпуса источников по каноническому праву «*Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*», более известного под аббревиатурой EOMIA. Авторитетный специалист по рукописной традиции Вульгаты.

499

Turner C. H. The history and use of Creeds and Anathemas in the early centuries of the church. L., 1910. P. 24.

500

Gregorius Nyssenus. De deitate Filii et Spiritus Sancti // PG 46, col. 557b [Григорий Нисский. Догматические сочинения. Т. 1. С. 152].

501

Об этом существует обширная историческая литература. Ясное резюме см.: *Kelly J. N. D. Op. cit. P. 254–262.*

502

См.: *Ioannes Bidarensis. Chronicon // PL 72, col. 863b.*

503

См. рассказ аббата Смарагда о принятии папой послов Карла Великого ок. 810 г.: *MGH: Concilia aevi Carolini. P. 240; то же в: PL 102, col. 971.*

504

Athanasius Alexandrinus. Epistola ad Afros Episcopos, 1 // PG 26, col. 1029b.

505

В части., см.: *Basilius Caesariensis*. Epistola 204: Ad Neocaesarienses, 6 // PG 32, col. 753b.

506

См. об этом поистине блестящую главу «Истина и общение» в книге митр. Иоанна (Зизиуласа): Op. cit. P. 67–122 [Указ. изд. С. 62–121].

507

Ср. : *Meyendorff J.* What Is an Ecumenical Council? // *Idem*. Living Tradition. P. 45–62.

508

Lebon J. Le monophysitisme sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite. Louvain, 1909. P. XXI.

509

Ср.: *Lebon J.* Op. cit. P. 354, 376–388.

510

См.: *Richard M.* L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation // *Mélanges de science religieuse*. T. 2. 1945. Lille, P. 5–32; 243–270.

511

Ср.: *Galtier P.* L'unio secundum hypostasim chez saint Cyrille // *Gregorianum*. Vol. 33. Roma, 1952. P. 351–398.

512

Ср.: *Prestige G.* *God in Patristic Thought*. L., 1952. P. 242.

513

Gregorius Nazianzenus. Poemata dogmatica, III: De Spiritu Sancto, 74 // PG 37, col. 414a, In. 3; Oratio 39,11 // PG 36, col. 345d, In. 2–3.

514

О христологии Леонтия см.: Θεοδόρου Α. Χριστολογική ορολογία καί διδασκαλία Λεοντίου του Βυζαντίου // Θεολογία. Τ. 26.1955. Σ. 212–222, 421–435, 584–592; Τ. 27. 1956. Σ. 32–44; Verkhovskoy S. Some Theological Reflections on Chalcedon // SVTQ. 1958. Vol. 2. № 1. P. 2–12.

515

См.: *Leontius Byzantinus. Adversus argumenta Severi* // PG 86, col. 1932c.

516

См.: *Idem. Contra nestorianos et eutychianos* // PG 86, col. 1332c.

517

См.: *Idem. Adversus argumenta Severi* // PG 86, col. 1945cd.

518

Idem. Contra nestorianos et eutychianos // PG 86, col. 1337a.

519

Современные западные богословы нередко считают «недопустимым» употребление «теопасхистских» формул (см., напр.: *Moeller Ch. Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du Vie siècle* // *Konzil von Chalkedon. Bd. 1. S. 637–720*). Православные богословы считают их само собой разумеющимися (см., напр.: *ОксиюкМ. Теопасхистские споры* // ТҚДА. 1913. Т. 1. Кн. 4. С. 529–559 [переизд.: БС. 1999. Вып. 2. С. 18–40]; *Флоровский Г. Византийские отцы V–VIII вв. С. 129*). Однако более свежее и многообещающее понимание этого спорного вопроса обнаруживается в ряде работ Г. Дипена, посвященных Кирилловой христологии.

520

*«Страдание Бога». — *Ignatius Antiochenus. Ad Romanos, VI, 3*; ср.: Писания мужей апостольских. С. 355.

521

Drei Dogmatischen Schriften Justinians / hrsg. E. Schwartz. München, 1939 (*Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philologisch–Historische Abteilung. Neue Folge, 18*). S. 72–111; о позиции Севира см.: *Lebon J. Op. cit. P. 345–368*.

522

Drei Dogmatischen Schriften Justinians... S. 78. Ln. 5–10.

523

*ДВС. Т. 3. С. 471.

524

*Там же. С. 474.

525

*Там же. С. 470–471.

526

*Там же. С. 472.

527

*Там же. С. 473.

528

*Там же. С. 472.

529

Dvornik F. Emperors, Popes, and General Councils // DOP. № 6. 1951. P. 1–23.

530

Codex Justinianus, 1,1,1 // CIC. Bd. 2. S. 2.

531

Novella VI // CIC. Bd. 3. S. 35–36 [Максимович К А. Церковные новеллы св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском переводе: Из опыта работы над проектом // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 17. С. 30–31]. Ср. великолепный анализ данного и параллельных текстов Юстиниана: *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background. Washington, DC, 1966. Vol. 2 (DOS, 9, 2). P. 815–819.

532

Неплохой обзор позиции Юстиниана относительно данного вопроса см. в: *Schmemmann A.* The Historical Road of Eastern Orthodoxy. NY, 1963. P. 144–153 [Шмеман А., *прот.* Исторический путь Православия. М.,

1993. С. 185–197].

533

Novella CXXXI // Ed. cit. S. 655.

534

Justinianus. Ad Menam adversus Origenem // PG 86, col. 945d; 981a.

535

Parker T. M. Christianity and the State in the Light of History. L., 1955. P. 78; ср. также: *Bréhier L.* Le Monde Byzantin. Vol. 2: Les Institutions de l'Empire Byzantin. P., 1949 (Collection l'Évolution de l'Humanité, 32 bis). P. 195–200; *Dvornik F.* The Circus Parties in Byzantium: Their Evolution and Suppression // Byzantina–Metabyzantina. Vol. 1. 1946. P. 119–133.

536

*Эрастианство — теория, происхождение которой связано с именем немецкого богослова Томаса Эрастуса (1524–1583), считавшего, что Бог вверил управление людьми гражданской власти, а потому церковь не имеет права на репрессивные функции по отношению к ним. Сегодня эрастианство понимается как теория, согласно которой государству принадлежит решающее слово в церковных спорах.

537

Parker T. M. Op. cit. P. 74; ср. : *Bréhier L* Op. cit. P. 441.

538

В известном смысле, эта пропасть совпадает с древнеримским различием между *potestas* — действующей силой, и *auctoritas* — нравственным авторитетом, как явствует из послания папы Геласия к императору Анастасию I. Ср.: *Caspar E.* Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Bd. 2: Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft. Tübingen, 1933. S. 65 ff; *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Vol. 2. P. 804–809.

539

Jones A. H. M. Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise? // JTS, ns. Vol. 10. 1959. P. 297–298.

540

Ср. : *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. 1 : From the Apostolic Age to Chalcedon (451) / tr. J. S. Bowden. NY, 1965. P. 409–412.

541

Moeller Ch. Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle // *Konzil von Chalkedon*. Bd. 1. S. 637–720.

542

АСО I, 1. S. 92 [ДВС. Т. 1. С. 199; ср.: Восточные отцы V в. С. 88].

543

Опровержение Феодоритом анафематизмов Кирилла см.: PG 76, col. 401cd, 409bc, etc. [Восточные отцы V в. С. 61, 64 и т. д.] ; *Theodoretus*. *Haereticarum fabularum compendium*, V, 15 // PG 83, col. 504b-505a [Восточные отцы V в. С. 201–202].

544

Послание Феодорита к Иоанну Эгейскому [сирийский фрагмент и пер.] в: *Nau F.* Documents pour servir à l'histoire de l'église Nestorienne // *Patrologia orientalis*. Vol. 13, 2.1919. P. 190–191; ср.: *Richard M.* La lettre de Théodoret à Jean d'Égées // *RSPT*. Vol. 30. 1941/1942. P. 415–423.

545

Lebon J. Le monophysitisme sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite. Louvain, 1909.

546

Ср.: *Guillaumont A.* Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens. P., 1962 (*Patristica Sorbonensia*, 5).

547

Эту связь рассматривает Д. Эванс: *Evans D.* *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Washington, DC, 1970 (DOS, 13).

548

*В рус. пер.: Окружное или соборное послание святейшего Льва, архиепископа города Рима, писанное к Флавиану, архиепископу Константинопольскому (против ереси Евтихия) // ДВС. Т. 2. С. 231–238; То же // Антология. Т. 1. С. 617–622.

549

АСОII, 1, 2. S. 82–83 [ДВС. Т. 3. С. 6–7].

550

«Filius Dei crucifixus dicitur et sepultus [о Сыне Божиим говорится, что Он распят и погребен]». — АСО II, 1,1. S. 28 [ДВС. Т. 2. С. 235].

551

Я уделяю много внимания рассмотрению решений 553 г. и всей христологической проблеме эпохи Юстиниана в своей книге «Christ in Eastern Christian Thought» [Иисус Христос. С. 32–100].

552

Obolensky D. The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453. L., 1971 [*Оболенский Д.* Византийское содружество наций; Шесть византийских портретов. М., 1998].

553

См.: *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. P. 69–89 [Иисус Христос. С. 77–100]; похожие оценки византийского богословия см.: *Idem.* Byzantine Theology. [Византийское богословие]; а также в статье: *Idem.* Byzanz // TRE. Bd. 7. Lfg. 4/5. 1981. S. 500–531. Замечательную общую историю идей и направлений мысли см.: *Pelikan J.* The Christian Tradition. Vol. 2 [*Пеликан Я.* Христианская традиция. Т. 2]. Ссылки и библиографию см.: *Beck H.* — G. Kirche und theologische Literatur; а по поздневизантийскому периоду см.: *Podskalsky G.* Théologie und Philosophie in Byzanz.

554

Codex Theodosianus, XIV, 9, 3; VI, 21, 1; *Fuchs F.* Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. Leipzig; B., 1926 (BA, 8); *Bréhier L.* Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople // Byzantion. T. 3. № 1. 1926. P. 72–94; T. 4. № 1. 1927/28. P. 13–28; *Idem.* L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance // RHPR. Vol. 21. 1941. P. 34–69; *Dvornik F.* Photius et la réorganisation de l'Académie patriarcale // AB. Vol. 68. 1950 (Mélanges Paul Peeters, 2). P. 108–125.

555

Mango C. Discontinuity with the Classical Past in Byzantium // Byzantium and the Classical Tradition / ed. M. Mullett, R. Scott. Birmingham, 1981. P. 49–50.

556

Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie. P. 305–324; *Niarchos C.* The Philosophical Background of the Eleven Century Revival of Learning in Byzantium // Byzantium and the Classical Tradition... P. 127–135.

557

Meyendorff J. Byzantine Theology. P. 64 [Византийское богословие. С. 92].

558

Browning R. The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century // *Byzantion*. Т. 32.1962. Р. 167–202; Т. 33. Р. 11–40.

559

Mango C. Op. cit. Р. 50.

560

Lossky V. The Mystical Theology. Р. 8 [*Лосский В.* Мистическое богословие. С. 112].

561

Evagrius Ponticus. De oratione, 60 // PG 79, col. 1180b [*Евагрий.* Слово о молитве, 61 // *Его же.* Творения. С. 83]; англ. пер.: *Idem.* The Praktikos and Chapters on Prayer / tr. J. E. Bamberger. Spencer, Ma, 1970 (Cistercian Studies Series, 4). Р. 65.

562

По мессалианству существует обширная литература, однако многие вопросы, связанные с этим движением, по-прежнему вызывают споры среди исследователей, в том числе трактовка сочинений, приписываемых прп. Макарию Великому, которые ряд современных ученых называют «мессалианскими». Из последних публикаций об этом см.: *Dorries H.* Die Théologie des Makarios/Symeon. Gottingen, 1978 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen: Philologisch–Historische Klasse. Dritte Folge, 103). Мой взгляд на проблему отражен в: *Meyendorff J.* Messalianism or Anti–Messalianism? A Fresh Look at the «Macarian problem» // *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten* / hrsg. P. Granfield, J. A. Jungmann. Münster, 1970. Bd. 2. Р. 585–590.

563

Об учении свт. Григория Паламы по данному вопросу см.: *Meyendorff J.* Study of Gregory Palamas. 1974. Р. 161–162 [Введение в изучение. С. 223–224].

564

Gregorius Nyssenus. Expositio in Ecclesiasten Salomonis. Homilia 7 // PG 44, col. 732c; также в: *Idem.* Opera / ed. W. Jaeger. Vol. 5. Leiden, 1962 [*Григорий Нисский.* Экзегетические сочинения. С. 233].

565

Выделено о. И. М.

566

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, И, 3, 26; II, 3, 31 // Défense des saints hésychastes. Т. 2. Р. 439; 449 [Григорий Палама. Триады. С. 238; 243].

567

Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie. Р. 57.

568

Johannes Damascenus. De fide orthodoxa, IV, 17 // PG 94, col. 1180bc; также в: Die Schriften des Johannes von Damascos / ed. B. Kotter. Bd. 2: Expositio fidei. В.; NY, 1973. S. 211 [Иоанн Дамаскин. Источник знания. С. 315].

569

См., напр., преамбулу к Халкидонскому определению (451): COD. Р. 84 [ДВС. Т. 3. С. 47–48].

570

Учение о «нетварных энергиях», сформулированное в 1351 г., считалось «развитием» (ἀνάπτυξις) постановления о двух энергиях и двух волях во Христе, вынесенного VI Вселенским собором (680); см. Томос собора 1351 г.: PG 151, col. 722b.

571

См., напр., ссылки на богослужение в сочинениях Григория Паламы против Варлаама: *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes. Ed. 2. Т. 2. Р. 746.

572

Acta Maximi Confessions: Relatio motionis, 7 // PG 90, col. 121c [Житие преподобного Максима Исповедника / публ. А. И. Сидорова // Ретроспективная и сравнительная политология: Публикации и исследования. Вып. 1. М., 1991. С. 141].

573

Залог веры (лат.).

574

Quinisextum Consilium. Canon 19 // ΣΚ. Т. 2. 1852. Σ. 346 [ППЦ. Т. 1. С. 490].

575

Tomus Hagioreticus // ГПС. Т. 2. Σ. 567; также см.: Ibid. // PG 150, col. 1225 [Святогорский томос / пер. Т. А. Миллер // АО. 1995. №3 (6). С. 69; То же // Патристика. С. 159].

576

См., например, крайне интересную и важную книгу, вышедшую недавно: *Murray R. Symbols of Church and Kingdom: A Study of the Early Syriac Tradition*. Cambridge, 1975.

577

Knowles D. The Evolution of Medieval Thought. NY, 1962. P. 32.

578

*Имеется в виду трактат «Περὶ ἀρχῶν» («О началах»).

579

Knowles D. Op. cit. P. 36. Этьен Жильсон также характеризует мысль Августина как «усилие христианской веры, которая пытается как можно глубже понять свое собственное содержание с помощью философской техники, заимствованной у неоплатонизма, в частности у Плотина». — *Gilson È.* La philosophie au Moyen-âge: Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle. Ed. 2, rev. P., 1952. P. 128 [ср.: *Жильсон Э.* Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004. С. 97].

580

Augustinus. Soliloquia, I, 4, 9 // PL 32, col. 874.

581

Idem. De trinitate, V, 2, 3 // CCSL. Vol. 50. P. 160 [*Аврелий Августин.* О Троице. Краснодар, 2004. С. 134].

582

Origenes. De principiis, IV, 36 [ср.: *Ориген.* О началах. С. 326].

583

См., в части.: *Origenes.* Contra Celsum, VIII, 12; также см.: *Prestige G. L.* God in Patristic Thought. L., 1952. P. 179.

584

См.: *Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione dialogus* // PG 46, col. 11–160 [*Григорий Нисский. Догматические сочинения. Т. 1. С. 97-150*].

585

Irenaeus. Adversus haereses, II, 34, 4 [*Ириней. Сочинения. С. 215*].

586

Pelikan J. The Christian Tradition. Vol. 1. P. 51 [*Пеликан Я. Христианская традиция. Т. 1. С. 49*].

587

*Здесь — аллюзия на известное выражение Паскаля: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не Бог философов и ученых».

588

*Μέγας Ιερός Συνέκδημος τοῦ ὀρθοδόξου χριστιανοῦ. Ἀθῆναι, ἀ. ε. Σ. 58–59.

589

*Ср.: «Радуйся, любомудрая немудрая являющая; радуйся, хитрословесная безсловесная обличающая. Радуйся, яко обуяша лютии взыскателе; радуйся, яко увядоша баснотворцы. Радуйся, афинейская плетения растерзающая; радуйся, рыбарския мрежи исполняющая». — Из 9-го икоса Акафиста Пресвятой Богородице.

590

Τριώδιον Κατανυκτικόν. Ἀθήναι, 1958. Σ. 147–148; также см. критическое издание: *Le Synodikon de l'Orthodoxie*. P. 57–59.

591

Вера, взыскующая разума (*лат.*).

592

Demetrius Cydones. Apologia I // *Mercati G. Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Melitiniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Città del Vaticano, 1931 (ST, 56). P. 366.*

593

Gennadios Scholarios. Oeuvres complètes/ ed. L. Petit, M. Jugie. P., 1928-1936. Vol. 6. P. 1.

594

Florovsky G. Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View // Idem. The Collected Works. Vol. 1. Belmont, Ma, 1972. P. 107.

595

*Преподобный.

596

*Т. е. скрытом мессалианстве.

597

См., в части.: *Loofs F. Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe: Eine patristische Studie. Halle, 1898; Amand de Mendieta D. L'Ascèse monastique de Saint Basile: Essai historique. Maredsous, 1948. P. 52–61; и несколько исследований Ж. Грибомона: Gribomont J. Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme // SP. Vol. 2. 1957 (TU, 64). P. 400–415; Idem. Eustathe de Sébaste // DS. T. 4, 2. 1961. Col. 1708–1712; Idem. St. Basile et le monachisme enthousiaste // Irénikon. T. 53. 1980. P. 123–144.*

598

Epiphanius. Panarion, 75 / ed. K. Holl. Bd. 3. Leipzig, 1933 (GCS, 37). P. 333–340.

599

*Речь идет о сочинениях свт. Василия, которые в русском переводе, буквально передающем заголовки PG, озаглавлены как «Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах» (*Василий. Творения. Ч. 5. С. 87–208*) и «Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах» (Там же. С. 211–375).

600

Basilius Caesariensis. Regulae fusius tractatae, 12 // PG 31, col. 948c-949a [Указ. изд. Ч. 5. С. 108]; англ, пер.: The Ascetics Works of Saint Basil / tr. W. K.L. Clarke. L., 1925. P. 173.

601

Ibid., 11, col. 948ac [Указ. изд. С. 107–108]; англ, пер.: Ibid. P. 172-173.

602

Ibid., 8, col. 936c [Указ. изд. С. 103]; англ, пер.: Ibid. P. 167. Эти и другие параллели между осужденными на Гангрском соборе мнениями и учением Василия Великого рассмотрены в: Gribomont J. Le monachisme... P. 405–406.

603

Fedwick P. J. The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea. Toronto, 1979; см. особенно: P. 12 f., 156–160.

604

Исполненной благочестия (*фр.*).

605

См.: *Fedwick P. Op.cit. P. 165, п. 28.*

606

Basilus. Regulae morales, 70, 36 // PG 31, col. 844d-845a [Указ. изд. Ч. 3. С. 476].

607

Эта мысль подробно развита в трактате свт. Василия «О Святом Духе» [Указ. изд. Ч. 3. С. 231–358], особенно в параграфе 61 [в рус. пер. это место — 1-й абзац гл. 26].

608

Basilus. Regulae brevius tractatae, 265 // PG 31, col. 1261d/1264a [Там же. Ч. 5. С. 289]. Я не разделяю мнение Ж. Грибомона (*Gribomont J. Le monachisme... P. 406–407*), который расценивает упомянутый нами текст о священстве как свидетельство, что Василий одобрял евстафианскую практику, осужденную в Гангре.

609

Среди многих исследований об этом движении наиболее исчерпывающим остается: *Obolensky D. The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manicheism. Cambridge, 1948.*

610

Одна из новейших монографий на эту тему принадлежит Герману Дёррису: *Dörries H. Die Théologie des Makarios/Symeon. Gottingen, 1978 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen: Philologisch–Historische Klasse. Dritte Folge, 103).*

611

*Осэр Ириней (1891–1978) — сотрудник Папского Восточного института, ученый, пастырь, исследователь исихастской традиции на христианском Востоке, автор большого количества научных работ, основанных на изучении корпуса источников IV–XIV вв. Осэр, в частности, доказал западному кругу теологов, что исихазм с его психосоматическим методом молитвы — не маргинальное или

раскольническое течение, а развитие древней монашеской традиции подвижничества. Опубликовал критическое издание приписываемого прп. Симеону Новому Богослову сочинения «Метод священной молитвы и внимания». Обращался к католическому монашеству с призывом воспользоваться молитвенным опытом восточных отцов. Как проповедник Осэр провел огромную работу по ознакомлению Запада с православием.

612

Hausherr I. L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme // OCR Vol. 1.1935. P. 328.

613

Ср. более детальное обоснование этой связи в: *Gribomont J. Le monachisme... P. 414–415.*

614

Публикация текста: *Liber Graduum / ed. M. Kmosko. P., 1926 (PS, 3).* Редактор предпослал ему введение, которое содержит и другие материалы по мессалианству — в частности, более поздние свидетельства пресвитера Тимофея и прп. Иоанна Дамаскина.

615

**Timotheus. De receptione haereticorum // PG 86, col. 49ab.* Цифры, приведенные в скобках, подразумевают здесь и далее нумерацию мессалианских тезисов в изложении пресвитера Тимофея и прп. Иоанна Дамаскина по тексту PG.

616

Более развернутую аргументацию по этому вопросу я привожу в: *Meyendorff J. Messalianism or Anti-Messalianism? A Fresh Look at the «Macarian problem» // Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten / hrsg. P. Granfield, J. A. Jungmann. Münster, 1970. Bd. 2. P. 585–590.*

617

*«О христианском устройении». Имеется в виду сочинение «О цели жизни по Боге и об истинном подвижничестве» [Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма / изд. подг. Т. А. Александровой под общ. науч. ред. А. Г. Дунаева. М., 2007. С. 173–202]. Приведенное о. Иоанном Мейендорфом название соответствует латинской версии.

618

Эти параллели раскрыты Вернером Йегером в: *Jaeger W. Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954.* Ученые спорят, было ли «Великое послание» вдохновлено свт. Григорием (Йегер) или же брат свт. Василия сам воспользовался им как источником своего трактата (Грибомон).

619

Lossky V. The Mystical Theology. P. 8–9 [Мистическое богословие. С. 112].

620

**Johannes Damascenus. De haeresibus, 80 // PG 94, col. 729ab, 731b; Timotheus. Op. cit. // PG 86, col. 48bc, 49cd.*

621

Macarius Aegyptius. Epistula Magna, [II, 4] //Jaeger W. Op. cit. S. 236 [Макарий. Творения. С. 99].

622

Idem. Homilia 1 // Neue Homilien des Makarius / Symeon. 1: Aus Typus III / hrsg. E. Klostermann, H. Berthold. B., 1961 (TU, 72). S. 3 [Макарий Египетский, прп. Новые духовные беседы. М., 1990. С. 19].

623

**Из совершаемого служения (лат.).*

624

Acta Maximi Confessors: Relatio motionis, 7 // PG 90, col. 121c [Житие преподобного Максима Исповедника / публ. А. И. Сидорова // Ретроспективная и сравнительная политология: Публикации и исследования. Вып. 1. М., 1991. С. 141].

625

Анна Comnena. Alexias, X, 1, 6 — Т. 2. P. 189 [Алексиада. С. 265]; англ, пер.: The Alexiad of Anna Comnena / tr. E. R.A. Sewter. Baltimore, Md, 1969. P. 295.

626

Ср. ссылку в: Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques. Pt. 1. P., 1966 (SC, 22). P. 31–35. См. в той же связи содержательную статью: Van Rossum J. Priesthood and Confession in St Symeon the New Theologian // SVTQ. Vol. 20. № 4. 1976. P. 220–228.

627

**Ср.: 1 Фес. 5:19.*

628

Symeon Novus Theologus. Catecheses, 2 // SC 96. Ln. 421–424.

629

**Григорий Палама, сет. Святогорский томос / пер. Т. А. Миллер // АО. 1995. № 3 (6). С. 70; То же // Патристика. С. 160.*

630

Tomus Hagioreticus // PG 150, col. 1225–1236; критическое издание П. Христу: ГПΣ. Т. 2. Σ. 567–578.

631

Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie. P. 69. Текст Синодика можно найти и в любом издании греческой Триоди (из славянской Постной Триоди он с XVIII в. исключается).

632

Ibid. P. 89.

633

**Неделя Пятидесятницы. Великая вечерня. Фрагмент 3–й стихиры на Господи воззвах.*

634

Epistula ad Diognetum, 11 [ср.: Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. М., 2000. С. 128].

635

В оригинале статьи — учитель (the teacher).

636

Iustinus. Apologia I, 67 [Иустин Философ и Мученик, св. Сочинения / пер. прот. П. Преображенского. М., 1892. С. 98–99].

637

Выделено о. И. М.

638

Irenaeus. Adversus haereses, IV, 26, 2 [Иринея. Сочинения. С. 387].

639

Ibid., IV, 33, 8 [Указ. изд. С. 409].

640

Ibid.

641

Eusebius. Historia ecclesiastica, VI, 18, 2 [Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993. С. 214].

642

Irenaeus. Op. cit., IV, 18, 5 [Указ. изд. С. 365].

643

Athanasius Alexandrimis. De incarnatione Verbi, 54 // PG 25, col. 192b [ср.: Афанасий. Творения. Ч. 1. С. 260].

644

Ср. слова Тертуллиана: «...христианами становятся, а не рождаются». — *Apologeticus*, XVIII, 4 (Тертуллиан. Апологетик; К Скапуле / пер. А. И. Братухина. СПб., 2005. С. 142).

645

Из чина Святого Крещения и из Последования Великого Водоосвящения.

646

*Философия — служанка богословия (лат.).

647

Ср. по этому вопросу: *Karpozilos A. The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epirus (1217–1233)*. Thessaloniki, 1973; и мое сообщение об этих событиях на [XV Международном] Конгрессе византинистов в Афинах в 1976 г. «Идеологические кризисы (1071–1261)»; переизд. в: *Meyendorff J. Byzantine Legacy*. P. 67–85 [Византийское наследие. С. 91–116].

648

Gilson È. La philosophie au Moyen-âge: Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle. Ed. 2, rev. P., 1952. P. 395 [Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2010. С. 299].

649

Процитировано Э. Жильсоном в: Ibid.

650

Ср. тексты, цитированные Э. Жильсоном в: Ibid. P. 396 [Указ. изд. С. 299–300].

651

Ср. : *Browning R.* The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century // *Byzantion*. Т. 32.1962. P. 167–202; Т. 33. 1963. P. 11–40.

652

Лучший новейший обзор этих дебатов, итоги которых запечатлены в Синодике Православия, см. в: *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie. P. 1–316.

653

Demetrius Cydones. Apologia I // *Mercati G.* Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Melitiniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Città del Vaticano, 1931 (ST, 56). P. 366; также см.: *Kianka F.* The Apology of Demetrius Cydones: A Fourteenth Century Autobiographical Source // *BS*. Vol. 7. № 1. 1980. P. 57–71.

654

Ср.: *Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina nunc primum édita: Praecedit dissertatio de vita et scriptis Nicephori Blemmydae* / ed. A. Heisenberg. Leipzig, 1896. P. 2–18; нов. изд.: *Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula universalior* / ed. J. A. Munitiz. Turnhout; Leuven, 1984 (CCSG, 13). P. 4–15; англ. пер. с полным комментарием: *Nicephoros Blemmydes. A partial account* / intr., tr., not. J. A. Munitiz. Leuven, 1988 (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 48). P. 43–57. О светских трудах в Никейской империи см. в особенности: *Андреева М. А.* Очерки по культуре византийского двора в XIII веке. Прага, 1927 (Travaux de la société royale des sciences de Bohême. Classe des lettres. Nouvelle série, VIII, 3). P. 128–160; также см.: *Angold M.* A Byzantine Government in Exile: Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204–1261). Oxford, 1975. P. 174–181.

655

Изд. с фр. пер. : *Lameere W.* La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre, patriarche de Constantinople (1283–1289). Bruxelles; Roma, 1937 (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire ancienne, 2). P. 176–191; рус. пер.: *Троицкий И. Е.* Автобиография Григория Кипрского, еп. К-польского // *ХЧ*. 1870. Ч. 2. № 7. С. 164–177.

656

Существует мнение, что Августиновы «психологические образы» Троицы, известные благодаря переводу Плануда, вдохновили один из пассажей в «Физических главах» свт. Григория Паламы. Но на деле параллелизм этот совершенно внешний (ср.: *Hussey Edmund M. The Palamite Trinitarian Models // SVTQ. Vol. 16. № 2. 1972. P. 83–89*).

657

Об этом периоде см.: *Setton K. M. The Papacy and the Levant (1204-1571). Vol. 1: The Thirteenth and Fourteenth Centuries. Philadelphia, Pa, 1976*.

658

См., напр., диспутации Николая Месарита в Константинополе в 1206 г.: (*Heisenberg A. Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. Bd. 2: Die Unionsverhandlungen vom 30. August 1206. München, 1923 (Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch–philologische und historische Klasse, Jahrgang 1922, 5); repr.: L.: Variorum Reprints, 1973*); и интересное письмо греческого константинопольского духовенства к Иннокентию III, с согласием поминать папу в богослужении как светского правителя, но не как главу Церкви (PG 140, col. 297c; ср.: *L’Huillier P. La nature des relations ecclésiastiques gréco–latines après la prise de Constantinople par les croisés // Akten des XL International Byzantinisten–Kongresses 1958. München, 1960. P. 317–318*).

659

См. мою давнюю статью: *St. Peter in Byzantine Theology // Meyendorff J., Afanassieff N., Schmemann A., Koulomzine N., Kesich V. The Primacy of Peter in the Orthodox Church. L., 1963. P. 7–29*.

660

Более полные данные см. : *Барвинок В. И. Никифор Влеммид и его сочинения. Киев, 1911 (очень обстоятельный труд, заслуживающий переиздания); Троицкий И. Е. К истории споров по вопросу об исхождении Святого Духа // ХЧ. 1889. Ч. 1. № 3–4. С. 338–377; № 5–6. С. 581–605; Ч. 2. № 9–10. С. 280–352; № 11–12. С. 520–570; Geanakoplos D. J. Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258–1282: A Study in Byzantine-Latin Relations. Cambridge, Ma, 1959; Gill J. Byzantium and the Papacy, 1198–1400. New Brunswick, NJ, 1979; Papadakis A. Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289). NY, 1983; статьи Д. М. Найкола, воспроизведенные в: Nicol DM. Byzantium: Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World. L.: Variorum Reprints, 1972; также см.: Hussey J. M. The Orthodox Church and the Byzantine Empire. NY; Oxford, 1986. P. 211–219.*

661

Доклад монахов папе был издан в: *Golubovich G. Disputatio Latinorum et Graecorum seu relatio apocrisariorum Gregorii IX de gestis Nicaeae in Bithynia et Nymphaeae in Lydia // Archivum Franciscanum Historicum. Vol. 12. [Florence], 1919. P. 428–465; ср. более старое издание: Mansi 23, col. 279–320b.*

662

«Латинская философия рассматривает природу в самой себе и затем переходит к действующему субъекту; греческая же философия рассматривает сначала действующий субъект и через него переходит к обнаружению природы. Латиняне считают личность модусом природы; греки видят в природе содержание личности». — *Régnon Th. de. Études de théologie positive sur la Sainte Trinité: Troisième série. Pt. 2: Théories grecques des processions divines.* P., 1892. P. 433; также ср.: *Meyendorff J. Byzantine Theology.* P. 180–189 [Византийское богословие. С. 256–269].

663

Nicephorus Blemmida. De processione Spiritus Sancti. Oratio I: Ad Iacobum Bulgariae archiepiscopum // PG 142, col. 553–565; Ibid. Oratio II: Ad Theodorum Ducam Lascarium // PG 142, col. 565–584. Трактаты эти были личными докладами, не предназначавшимися для широкого распространения. Согласно Никифору Григору, он написал их «тайно» (λάθρα — *Historia Byzantina*, V, 6 // PG 148, col. 269a). И события жизни, и образ мыслей Влеммида оспаривались и в его время, и в последующих поколениях (Георгий Пахимер, Никифор Григора), и более поздними историками. Лев Аллаций считал его крипто-латинянином (ср. : *Léo Allatius.* De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpétua consensione libri très. Cologne, 1648. P. 712 f.). Евгений Вулгарис (Ἀνάκρισις περὶ Νικηφόρου τοῦ Βλεμμίδου // Ἰωσήφ Βρυεννίου τὰ Παραλειπόμενα. Т. 3. Lipsiae, 1784. P. 307–400) и Андроник Димитракопулос (*Bibliotheca Ecclesiastica.* Vol. 1. Lipsiae, 1866. P. 25–34) видят в нем твердого православного. Современные суждения о его трактатах к Иакову и императору Феодору см.: *Барвинок В. И.* Указ. соч. С. 109–145; *Gill J.* Op. cit. P. 152–157.

664

Nicephorus Blemmida. De processione Spiritus Sancti. Oratio I: Ad Iacobum Bulgariae archiepiscopum, 24 // PG 142, col. 560b.

665

Он отчетливо выразил это в своем трактате «О вере» («Περὶ πίστεως»), своего рода завещании, оставленном им перед смертью своей монашеской общине (PG 142, col. 585–605a). Нет необходимости предполагать, что он «изменил свои взгляды во всяком случае один раз, а возможно, и два» (*Gill J.* Op. cit. P. 152).

666

Текст исповедания см.: Denzinger. P. 214–215. Первое упоминание о чистилище как о проблеме между церквями, по-видимому, было в 1235–1236 гг., когда францисканский монах Варфоломей стал расспрашивать греческого посла Георгия Вардана, митрополита Корфу, на эту тему в Орвието (ср.: *Roncaglia M.* Georges Bardanès, métropolite de Corfou, et Barthélemy de l'Ordre franciscain. Rome, 1953 (Studi e Testi Francescani, 4); также ср.: *Hoeck J. M., Loenertz R. J.* Nikolaos–Nektarios von Otranto, Abt von Casole: Beiträge zur Geschichte der ost–westlichen Beziehungen unter Innozenz III. und Friedrich II. Ettal, 1965 (Studia patristica et byzantina, 11). P. 155.

667

См. последнее хорошо документированное исследование, где подробно разбираются предыдущие труды: *Papadakis A.* Op. cit.

668

Georgius Pachymeres. De Michaele et Andronico Palaeologis / ed. I. Bekker. Bonn, 1835. Vol. 1. P. 381.

669

Влеммид не делал различия между Духом как Лицом и χάρισμα. Не делал его и Векк (ср.: *Papadakis A.* Op. cit. P. 98, n. 33). Это различие — основной вклад в богословие, сделанный Григорием Кипрским.

670

Многие тексты собраны в: *Laurent V., Darrouzès J.* Dossier Grec de l'Union de Lyon, 1273–1277. P., 1976 (Archives de l'Orient chrétien, 15).

671

Текст [соборного] Томоса см.: PG 142, col. 233–246b; англ, пер.: *Papadakis A.* Op. cit. Appendix I. P. 155–165.

672

Ср. мою статью: Is «Hesychasm» the Right Word? Remarks on Religious Ideology in the Fourteenth Century // *Okeanos: Essays presented to Ihor Sevcenko.* Cambridge, Ma, 1983 (Harvard Ukrainian Studies, 7). P. 447–457 [см. наст, изд., с. 652–663].

673

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, I, 2, 12; II, 2, 3 // Défense des saints hésychastes. P. 99, 323–324 [Григорий Палама. Триады. С. 57; 177–178].

674

Philotheus. Contra Gregoram antirrhetici, VI // PG 151, col. 915cd; ср. другого богослова–паламита: *Joseph Calothesus.* Vita sancti Athanasii patriarchae Constantinopolitani // Ιωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα / έκδ. Δ.Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1980 (Θεσσαλονικείς βυζαντινοί συγγραφείς, 1). S. 482. Акиндин как антипаламит, естественно, критикует Григория Кипрского; ср. : *Meyendorff J.* Introduction à l'étude. P. 29–30; англ, пер.: Study of Gregory Palamas. 1974. P. 24 [Введение в изучение. С. 9–11].

675

Интересная личность Феополита заслуживает дальнейшего изучения, что видно из предварительных исследований, таких как: *Salaville S. P. Formes ou méthodes de prière d'après un Byzantin du XIV^e siècle, Théolepte de Philadelphie* // EO. Vol. 39. 1940. P. 1–25; *Idem. Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie* // REB. T. 5. 1947. P. 101–115; *Idem. Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310* // Ibid. P. 116–136; *Idem. Un directeur spirituel à Byzance au début du XIV^e siècle: Théolepte de Philadelphie. Homélie sur Noël et la vie religieuse* // Mélanges Joseph de Ghellinck. T. 2. (Museum Lessianum, Section historique, 14). Gembloux, 1950. P. 877; *Laurent V. Les crises religieuses à Byzance: Le schisme antiarsénite du métropolite de Philadelphie Théolepte († c. 1324)* // REB. T. 18. 1960. P. 45–54; *Constantelos D. J. Mysticism and Social Involvement in the Later Byzantine Church: Theoleptus of Philadelphia — A Case Study* // BS. Vol. 6. 1979. P. 83–94.

676

Личность свт. Афанасия стала гораздо лучше известна после частичной публикации его писаний: *Talbot A. — M. The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials. Washington, DC, 1975 (DOT, 3 = CFHB, 7).*; также ср.: *Booiamra J. L. Church reform in the late Byzantine Empire: A study for the Patriarchate of Athanasios of Constantinople. Thessaloniki, 1982 (Analecta Vlatadon, 35).*

677

Ср.: *Darrouzès J. Documents inédits d'ecclésiologie byzantine: Textes édités, traduits et annotés. R, 1966 (Archives de l'Orient chrétien, 10). R 86–106, 340–413.*

678

Ср.: *Heisenberg A. Neue Quellen zur Geschichte... S. 46–52.*

679

Weitzmann K. Icon painting in the Crusader Kingdom // DOR № 22. 1966. R 81–83.

680

Ср.: *Dondaine A. «Contra Graecos»: Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient* // Archivum Fratrum Praedicatorum. Vol. 21. Roma, 1951. P. 320–446; *Idem. Nicholas de Cotrone et les sources du «Contra errores Graecorum» de Saint Thomas* // Divus Thomas. Vol. 28. Fribourg, 1950. P. 313–340.

681

Ср.: *Loenertz R. J. Byzantina et Franco–Graeca. Vol. 1. Rome, 1970 (Storia e Letteratura: Raccolta di Studi e Testi)* (статьи о доминиканцах, изданные между 1935 и 1966 гг.); *Geanakoplos D. J. Bonaventura, the two mendicant orders, and the Greeks at the Council of Lyons (1274)* // Studies in Church History. Vol. 13: The

Orthodox Churches and the West / ed. D. Baker. Oxford, 1976. P. 183–211; Bolton B. M. A Mission to the Orthodox? The Cistercians in Romania // Ibid. P. 169–181.

682

Ср. наблюдения, ведущие к таким же заключениям в блестящей книге: Hussey J. M. The Orthodox Church and the Byzantine Empire. NY; Oxford, 1986. P. 248–249.

683

Перечень Д. Стирнона по 1959–1970 гг. содержит 303 названия (*Stiernon D. Bulletin sur le palamisme // REV. T. 30. 1972. P. 231–341*). На сегодняшний день количество работ, посвященных паламизму, выросло более чем вдвое. Самые ценные из них связаны с публикацией источников. За последние десятилетия изданы основные тексты ведущих участников паламитских споров, в том числе большинство сочинений самого Григория Паламы (*Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes; ГПΣ. Т. 1–3*) и его учеников: патриарха Филофея Коккина (*Ἔργα-Λόγοι και ομιλίες / έκδ. Β.Σ. Ψευτογκάς. Θεσσαλονίκη, 1981; Δογματικά έργα / έκδ. Δ.Β. Καϊμάκης. Θεσσαλονίκη, 1983; Ἀγιολογικά έργα / έκδ. Δ.Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1985*), Иосифа Калофета (*Συγγράμματα / έκδ. Δ.Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1980*), Давида Дисипата (*Λόγος κατά Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου / έκδ. Δ.Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1973*), а также антипаламитов: Варлаама Калабрийца (ср., в части.: *Barlaam Calabro. Epistole greche: I primordi episodici e dottrinali delle lotte esicaste / ed. G. Schiro. Palermo, 1954; Sinkewicz R. E. The «Solutions» addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context // MS. Vol. 43. 1981. P. 151–217*), Григория Акиндина (*Gregory Akindynos. Letters: Greek Text and English Translation / ed. A. C. Hero. Washington, DC, 1983*) и Никифора Григоры (*Nicephoros Gregoras. Antirrhethika I: Einleitung, Textausgabe, Obersetzung und Anmerkungen / hrsg. H. — V. Beyer. Vienna, 1976*). Наш перечень важнейших публикаций не содержит издания более кратких текстов, которые порой весьма важны в историческом отношении.

684

*Ассумпционисты, или Августинцы Успения Пресвятой Богородицы, — католическая монашеская конгрегация, основанная в 1845 г. в г. Ниме (Франция) местным священником Эммануэлем Дальзоном. Среди задач конгрегации — поддержка христианского образования и прессы, противодействие секуляризации, защита Римской церкви, что, по мысли основателей, должно способствовать «распространению царства Христова».

685

Ср., в части., его монументальный труд (написанный на превосходной, хотя и сильно «галлицизирующей» латыни) : *Jugie M. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium. Т. 1. Р., 1926; Т. 2. Р., 1933*. Более доступны его статьи: *Idem. Palamas // DTC. Т. 11, 2.1932. Col. 1735–1776; Idem. Palamite (Controverse) // Ibid. Col. 1777–1818*. Опубликованные Жюжи материалы были собраны им в свое время под руководством другого «отца» византологии XX в. — монсеньора Луи Пети.

686

См., напр., у авторов, подготовивших редакционную и несколько других статей в: *Istina. Vol. 19. № 3*.

687

См.: *Meyendorff J.* Is «Hesychasm» the Right Word? Remarks on Religious Ideology in the Fourteenth Century // *Okeanos: Essays Presented to Ihor Sevchenko* / ed. C. Mango, O. Pritsak. Cambridge, Ma, 1983. P. 447–448 [см. наст. изд., с. 652–663].

688

Помяловский И. В. Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. СПб., 1894.

689

По-видимому, впервые это было высказано в: *Bois J.* Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos au XIV^e siècle // *EO*. Vol. 5. 1901–1902. P. 65–73.

690

«Ἰησοῦ μνήμη κολληθήτω τῇ πνοῇ σου καί τότε γνώση ἡσυχίας ὠφέλειαν [Память Иисусова да соединится с дыханием твоим, и тогда познаешь пользу безмолвия]». — *Joannes Climacus*. Scala Paradisi, XXVII, [61] // PG 88, col. 1112c [Лестница. С. 288].

691

В житии Паламы, которое составил патриарх Филофей Коккин, среди духовных наставников его героя по афонскому скиту Глоссия назван «великий Григорий» (Γρηγόριος ο πᾶνυ) (PG 151, col. 568b; 'Αγιολογικά έργα / έκδ. Δ.Γ. Τσάμης. Σ. 450). Некоторые исследователи ставили вопрос о тождестве последнего с прп. Григорием Синаитом (из позднейших работ см.: *Balfour D.* Was St Gregory Palamas St Gregory the Sinaite's Pupil? // *SVTQ*. Vol. 28. № 2. 1984. P. 115–130). Но и в случае их тождества нет оснований приписывать прп. Григорию Синаиту уникальную роль в возрождении исихазма на Афоне.

692

Ср.: *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes. P. XLI–XLII; *Meyendorff J.* Introduction à l'étude. P. 30–42 [Введение в изучение. С. 11–25].

693

Gregorius Acindynus. Epistola 8: Ad Barlaam // *Idem*. Letters / ed. A. C. Hero. P. 26–27.

694

Один из примеров — игумения Евлогия Хумнина, чья переписка с ее духовником опубликована: *A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina* / ed., tr., com. A. C. Hero. Brookline, Ma, 1986 (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical

695

Варлаам даже написал трактат «Против мессалиан» («Κατὰ Μασσαλιανών»), под которыми разумел паламитов. Текст сохранился лишь в виде цитат, обильно приводимых Паламой с намерением опровергнуть автора. Относительно Григоры см. его 1-е опровержение в: *Nicephoros Gregoras. Antirrhethika I* / hrsg. H. — V. Beyer. S. 145–149). Акиндин же обвинял Паламу (и Исидора Вухираса, будущего патриарха) в том, что они почитали женщину–богомилку по имени Порини как пророчицу (см.: *Gregorius Acindynus. Epistola 52* // *Idem. Letters* / ed. A. C. Hero. P. 222–224, 402–403).

696

PG 151, col. 562d; 'Αγιολογικά έργα. Σ. 441–442).

697

Ср.: *Weiss G. Johannes Kantakuzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert. Wiesbaden 1969 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europas, 4). S. 121 ff.*

698

Позиция Апокавка ясно выражена в переписке Акиндина (ср.: *Gregorius Acindynus. Epistola 24* // Ed. cit.; а также комментарий к нему: *Ibid. P. 346*). Примечательно, что Палама, отзываясь об Апокавке с неизменным уважением, в патриархе Иоанне Калеке видит врага.

699

Об окружении патриархов в этот период см.: *Tinnefeld F. Faktoren des Aufstieges zur Patriarchenwürde im späten Byzanz* // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. Bd. 36. Wien, 1986. S. 89–115.*

700

В параллельном месте Эпанагоги (И, 9–10) описывается «пентархия» патриархов: местные епископы зависят от их патриарха (τῶ οἰκείῳ πατριάρχῃ ἀνάκεινται), тогда как патриарх Константинопольский обладает правом принимать апелляции по делам, которые не могут быть разрешены на местах (*Jus Graeco–Romanum* / ed. J. et P. Zepos. Vol. 4. Athenis, 1936. P. 183). Для Филофея очевидно, что Вселенский патриарх обладает правом непосредственной юрисдикции над всеми.

701

АПС. Vol. 1. P. 521 [ср. : РИБ. Т. 6. Приложение. Стлб. 109; также ср. : *Мейендорф И. Византия и Московская Русь. С. 530*].

702

Ibid. P. 436–439 [ср.: РИБ. Т. 6. Приложение. Стлб. 71–72].

703

Выделено о. И. М.

704

APC. Vol. 2. P. 188–192 [ср.: РИБ. Т. 6. Приложение. Стлб. 235–236].

705

Ср. обсуждение его переписки с русскими князьями в: *Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia*. P. 155; 280–282 [Византия и Московская Русь. С. 444, 452–453; 528–529].

706

Ср. ниже, примеч. 25.

707

Здесь невозможно процитировать все исследования, затрагивающие данную тему. Но особенно см.: *Прохоров Г. М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы*. Л., 1978 (где приведена и библиография более ранних работ); также ср.: *Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia*. P. 96–118 [Указ. изд. С. 405–418].

708

Joannes Cantacuzenus. Historiarum libri, IV, 9 / ed. L. Schopen. Vol. 3. Bonnae, 1832. S. 53–62.

709

Об этом эпизоде см.: *Meyendorff J. Projets de concile oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul // DOP. № 14. 1960. P. 149–177* (repr.: *Idem. Byzantine Hesychasm. Item XI*).

710

Ibid.: *Dialogus*, 20; 25, ln. 258; 315.

711

Ibid.: *Dialogus*, 10, ln. 129–133.

712

См., в части., его пригласительное послание архиепископу Охридскому: APC. Vol. 1. P. 491–493.

713

«Φίλος σου πολὺς ἐστὶν ὁ κράλης [Король — друг твой великий]», — писал Киприану патриарх Антоний (APC. Vol. 2. P. 283). Бывший великий князь Литовский Ягайло стал римско-католическим королем Польши в 1386 г. О Киприане см., в части.: *Obolensky D. A Philorhomaïos anthropos: Metropolitan Cyprian of Kiev and All Russia* // DOP. № 32. 1979. P. 79–98; *Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia*. P. 245–260 [Византия и Московская Русь. С. 504–510, 513–514].

714

Gregorius Acindynus. Epistola 44, ln. 70–72 // Ed. cit. P. 192; а также комментарий к нему: *Ibid.* P. 384.

715

Ср.: *Meyendorff J. Grecs, Turcs et Juifs en Asie Mineure au XIVe siècle* // BF. Bd. 1. 1966. S. 211–217 (репринт: *Idem. Byzantine Hesychasm. Item IX*); *Philippidis-Braat A. La captivité de Palamas chez le Turcs: Dossier et commentaire* // TM. T. 7. 1979. P. 109–221.

716

Об этом см.: *Meyendorff J. Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akyndinos: Texte et commentaire sur la troisième lettre de Palamas* // Θεολογία. T. 24. Αθήναι, 1953. S. 557–582 (репринт: *Idem. Byzantine Hesichasm. Item III*); *Nadal J. S. La critique par Akindynos de l'herméutique patristique de Palamas* // Istina. Vol. 19. № 3. 1974. P. 297–328.

717

PG 151, col. 723c.

718

«Οὐ γάρ ἐν ῥήμασιν ἡμῖν, ἀλλ' ἐν πράγμασιν ἡ εὐσεβεία». — *Gregorius Palamas. Epistola as Philotheum* // ΓΠΣ. T. 2. Σ. 521. Близкие по смыслу утверждения Паламы см.: *Meyendorff J. Introduction à l'étude*. P. 143, n. 79 [Введение в изучение. С. 132–133].

719

Ср., напр.: *Fahey M.A. Trinitarian Theology in Thomas Aquinas: One Latin Medieval Pursuit of Word and Silence* // *Trinitarian Theology East and West: St Thomas Aquinas — St Gregory Palamas: (Patriarch Athenagoras Memorial Lectures)* / ed. M. A. Fahey, J. Meyendorff. Brookline, Ma, 1977. P. 5–23.

720

Ср., напр.: *Halleux A. de*. Palamisme et scolastique: Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique? // *Revue théologique de Louvain*. Vol. 4. 1973. P. 409–442; *Idem*. Palamisme et Tradition // *Irénikon*. Т. 48. № 4. 1975. P. 479–493; *Barrois G.* Palamism revisited // *SVTQ*. Vol. 19. № 4. 1975. P. 211–231; *Pelikan J.* The Christian Tradition. Vol. 2. P. 261–270 [*Пеликан Я.* Христианская традиция. Т. 2. С. 252–261].

721

В следующие четыре тома издания П. Христу (ΓΠΣ) войдут трактаты Паламы против Григоры и, что особенно важно, его гомилии, из которых у Миня опубликована вторая половина, в то время как с первой можно было ознакомиться до сих пор лишь по редкому изданию: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμά Ὁμιλῖαι ΚΒ' / ἐκδ. Σ.Κ. Οἰκονόμου. Ἀθήναι, 1861 [речь идет о 4–м и 6–м томах издания П. Христу, первый из которых, увидевший свет в 1988 г., включает трактаты против Григоры, а второй, с гомилиями, готовится к выходу].

722

Это мнение, впервые высказанное М. Васичем (*Vasic MM.* L'hésychasme dans l'Église et l'art des Serbes du Moyen-Âge // *L'art byzantin chez les Slaves: Recueil dédié à la mémoire de Théodore Uspenskij*. Vol. 1. P., 1930. P. 110–123), было заново обосновано на примере творчества Феофана Грека; см.: *Голейзовский Н. К.* Заметки о творчестве Феофана Грека // *ВВ*. Т. 24. 1964. С. 139–149; *Он же.* Исихазм и русская живопись XIV–XV веков // *ВВ*. Т. 29. 1969. С. 196–210.

723

Ср., напр.: *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. Т. 1. М., 1947. С. 225.

724

Beck H. — *G.* Von der Fragwürdigkeit der Ikone. München, 1975 (Bayerische Akademie der Wissenschaften: Philosophisch–Historische Klasse. Sitzungsberichte 1975, 7). S. 40–44.

725

См. об этом: *Meyendorff J.* Spiritual Trends in Byzantium in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries // *The Kariye Djami*. Vol. 4 / ed. P. Underwood. Princeton, NJ, 1975. P. 95–106 [см. наст. изд., с. 496–514]; *Idem*. Byzantium and the Rise of Russia. P. 138–144 [Византия и Московская Русь. С. 429–432, 435–436].

726

Ср.: *Podskalsky G.* Théologie und Philosophie in Byzanz. S. 126–150; и особенно: *Sinkewicz R. E.* The Doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian // *MS*. Vol. 44. 1982. P. 181–242.

727

Недавняя публикация переписки Акиндина и первого опровержения, составленного Никифором Григорой (см. выше, прим. 1), делает такое исследование возможным, хотя главные антипаламитские трактаты Акиндина, содержащиеся в единственной и частично поврежденной рукописи Мопас. 223, еще ожидают издания [см. : *Gregorius Acindynus. Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam* / ed. J. Nadal Canellas. Turnhout; Leuven, 1995 (CCSG, 31)].

728

Раннехристианская монашеская среда дала немало примеров такой «харизматичности». Отношение свт. Василия Кесарийского к этому феномену всесторонне рассмотрено в: *Fedwick P. J. The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*. Toronto, 1979; *Meyendorff J. St. Basil, the Church, and Charismatic Leadership* // *Idem. Byzantine Legacy*. P. 197–215 [см. наст. изд., с. 430–446]. Конечно, самый яркий и наводящий на глубокие размышления пример такого пути дает прп. Симеон Новый Богослов († 1022); ср., в частности: *Krivocheine B., abp. In the Light of Christ: Saint Symeon the New Theologian (949–1022): Life — Spirituality — Doctrine*. Crestwood, NY, 1986 [*Василий (Кривотеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022)*. Н. Новгород, 1996]. Существование этого направления в восточном монашестве заставляет задуматься о возможных его связях с монашеским миром Запада, которые допускал и покойный Л. М. Ключас (см.: *Clucas L. M. Eschatological Theory in Byzantine Hesychasm: A Parallel to Joachim da Fiore?* // *BZ. Bd. 70. Hf. 2.1977. S. 324–346*). Очевидные параллели могут быть усмотрены между всеми харизматическими и эсхатологическими направлениями в иудаизме и христианстве.

729

Ср. мои замечания о Святогорском томосе (PG 150, col. 1225–1236) в: *Meyendorff J. Introduction à l'étude*. P. 273–274, 350–351; или в англ. издании: *Idem. Study of Gregory Palamas*. P. 198–199 [Введение в изучение. С. 268–270].

730

Philotheus. Encomium Gregorii Palamae // PG 151, col. 559d–560a. Скорее всего, «Похвальное слово» было написано в связи с канонизацией Паламы в 1368 г.

731

Gregorius Palamas. Contra Gregoras. Oratio I // Coisl. 100, fol. 236; приведено в: *Meyendorff J. Introduction à l'étude*. P. 47, η. 15 [Введение в изучение. С. 29]. Филофей описывает этот случай в своем «Похвальном слове»: Ed. cit., col. 560a.

732

Philotheus. Op. cit., col. 561a; ср.: *Meyendorff J. Op. cit.* P. 49–50 [Указ. изд. С. 32].

733

См.: Помяловский И. В. Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. СПб., 1894.

734

Ср.: Hausherr I. L'hésychasme, étude de spiritualité // OCP. Vol. 22. 1956. P. 5–40, 247–285.

735

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, I, 2,12 // *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes. P. 99 [Триады. С. 56–57]. В другом пассаже Палама говорит о себе как о близком ученике Феоплита: *Ibid.*, II, 2, 3. P. 323 [Триады. С. 177]. Филофей сообщает, что это знакомство с Феоплитом определило выбор Паламой монашеского призвания.

736

Так же как и все прочие духовные сочинения, входящие в «Добротолюбие», этот труд Феоплита был переиздан в: PG 143, col. 381b-404c [Добротолюбие. Т. 5. С. 163–178].

737

Ср.: Gouillard J. Théolepte, métropolite de Philadelphie // DTC. T. 15, 1. 1946. Col. 339–341; Salaville S. P. Formes ou méthodes de prière d'après un Byzantin du XIV^e siècle, Théolepte de Philadelphie // EO. Vol. 39. 1940. P. 1–25; *Idem*. La vie monastique grecque au debut du XIV^e siècle d'après un discours inédit de Théolepte de Philadelphie // REB. T. 2. 1944. P. 119–125; *Idem*. Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie // REB. T. 5. 1947. P. 101–115; *Idem*. Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310 // *Ibid.* P. 116–136; *Idem*. Un directeur spirituel à Byzance au début du XIV^e siècle: Théolepte de Philadelphie. Homélie sur Noël et la vie religieuse // Mélanges Joseph de Ghellinck. T. 2. Gembloux, 1950 (Museum Lessianum, Section historique, 14). P. 877–887; Laurent V. Une princesse byzantine au cloître: Irène—Eulogie Chumnos Paléologine, fondatrice du couvent de femmes του Φιλανθρώπου Σωτήρος // EO. Vol. 29. 1930. P. 29–60; *Idem*. Les crises religieuses à Byzance: Le schisme antiarsénite du métropolite de Philadelphie Théolepte († c. 1324) // REB. T. 18. 1960. P. 45–54.

738

Theoctistus Studites. Vita sancti Athanasii / ed. H. Delehaye // Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome. Vol. 17. Rome, 1897. P. 72.

739

Athanasius I. Epistola ad imperatorem // Vat. gr. 2219, fol. 6v.

740

Idem. Epistola de congregandis in Choraе monasterio presbyteris... // PG 142, col. 513ab. Афанасий регулярно посещал эту обитель, оставаясь там на 8–10 дней (*Idem.* Epistola ad imperatorem // Cod. cit. 2219, fol. 8).

741

Его личность нам известна, главным образом, благодаря обширной переписке, которая почти не опубликована, однако частично проанализирована в: *Guilland R.* La correspondance inédit d'Athanase, Patriarche de Constantinople (1289–1293, 1304–1310) // *Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance: Mélanges Charles Diehl.* Т. 1. Р., 1930. Р. 121–140; *Bănescu N.* Le Patriarche Athanase I et Andronic II Paléologue, état religieuse, politique et social de l'Empire // *Académie Roumaine: Bulletin de la section historique.* Vol. 23. № 1. 1942. Р. 29–56. Госпожой Талбот подготовлена к изданию часть переписки Афанасия, которая будет издана *Dumbarton Oaks* [см.: *Talbot A.* — *M.* The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials. Washington, DC, 1975 (DOT, 3 = CFHB, 7)]. Два жития Афанасия принадлежат: одно — Феоктисту Студиту (см.: *Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand des hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Bd. 3. Hf. 2, 1/2. В., 1952 (TU, 52, 2, 1/2). S. 991), частично изданном И. Делейе (Ed. cit.) и изданном полностью в: *Пападопуло–Керамевс А.* Жития двух вселенских патриархов XIV в., свв. Афанасия I и Исидора I. СПб., 1905. С. 1–51; другое — Иосифу Калофету: *Joseph Calothesus.* Vita sancti Athanasii patriarchae Constantinopolitani / εκδ. 'Αθανάσιος (Παντοκράτορινος) // *Θρακικά.* Т. 13. Αθήναι, 1940. S. 59–107.

742

Пападопуло–Керамевс А. Указ. изд. С. 26; «τοῦ λόγου τὰ δεύτερα φέρων». — Там же. С. 24. Также ср. : *Nicephorus Gregoras.* Historia Byzantina, VI, 5 / ed. L. Schopen. Vol. 1. Bonn, 1829. P. 180.

743

*«Большой Восточный отряд» каталонцев, или альмогаваров — отряд легкой пехоты во главе с рыцарем Рожером де Флором, который по договоренности с императором Андроником II успешно сражался в Византии с турками. Не получив обещанной платы, каталонцы стали грабить византийские селения. Де Флор с небольшим отрядом был предательски убит, но оставшиеся каталонцы заключили союз с болгарским царем и долго разбойничали на севере империи.

744

Ср.: *Meyendorff J.* Introduction à l'étude. P. 35–39 [Введение в изучение. С. 18–22].

745

Ostrogorsky G. History of the Byzantine State / tr. J. Hussey. Ed. 2, rev. New Brunswick, NJ, 1969. P. 486–487 [*Острогорский Л. А.* История Византийского государства / пер. с нем. М., 2011. С. 588–589].

746

Vat. gr. 2219, fol. 72v-73.

747

Ibid., fol. 71v-72v.

748

«Ἐν ἄλλοις μὲν την διαφοράν τοῦ πλουτεῖν και τοῦ πένεσθαι, ἐν δέ γε τοῖς προς τό θειον, τον προθυμότερον πλουσιώτερον». — Ibid., fol. 45.

749

Ibid., fol. 45v.

750

Joseph Calothesis. Vita sancti Athanasii patriarchae Constantinopolitani // Ed. cit. S. 102–103; *Theoctistus Studites*. Vita sancti Athanasii // Παπαδόπουλο–Κεραμεως Α. Жития двух вселенских патриархов... С. 37–38.

751

Theoctistus Studites. Op. cit. P. 74; *Joseph Calothesis*. Op. cit. S. 95. Cp.: *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie: Le Siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique. T. 3: Les églises et les monastères. P., 1953. P. 14–15, 497, 518. Монастырь Христа возле Ксиролофа, куда удалился на покой и где был похоронен Афанасий, в течение всего XIV в. оставался одним из основных центров исихастского движения.

752

Barlaam. Epistola 3 // *Idem*. Epistole greche: I primordi episodici e dottrinali delle lotte esicaste / ed. G. Schiro. Palermo, 1954 (Istituto Siciliano di Studi bizantini e neogreci: Testi, 1). P. 298.

753

Idem. Epistola 1 // Ed. cit. P. 262.

754

Nicephorus Gregoras. Historia Byzantina, XXIV, 3 / ed. I. Bekker. Vol. 3. Bonn, 1855. P. 3.

755

APC. Vol. 1. P. 490. Этот документ похож на параграф из Синодика. Даты он не имеет, однако подписан Филофеем, митрополитом Селимврийским, который, возможно, передал его в Синод в качестве возможного дополнения к анафемам против Варлаама и Акиндина. Этим объяснялось бы и нахождение документа в актах Патриархии.

756

Philotheus. Encomium Gregorii Palamae // PG 151, col. 581c. Этот трактат Паламы был опубликован вместе с его гомилиями в: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμά 'Ομιλῖαι ΚΒ' /έκδ. Σ.Κ. Οικονόμου. Ἀθήναι, 1861. Σ. 131–180.

757

Приведено Паламой в: Pro hesychastis, III, 1, 11 // Ed. cit. P. 576 [Триады. С. 309].

758

Barlaam. Epistola 4 // Ed. cit. P. 315.

759

Эти и подобные им тексты Акиндина и Григоры приведены в: *Meyendorff J.* Introduction à l'étude. P. 260–261 [Введение в изучение. С. 256–257].

760

Grabar A. La représentation de l'intelligible dans l'art byzantin du moyenâge // Actes du VI^e Congrès International d'études Byzantines. Vol. 2. P., 1951. P. 127–143.

761

Roques R. L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Dénys. P., 1954 (Théologie: Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon–Fourvière, 29). P. 267–272.

762

Выделено о. И. М.

763

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, III, 1, 11 // Ed. cit. P. 579 [Триады. С. 310].

764

Ibid., I, 3, 5. P. 117 [Триады. С. 68].

765

Idem. Capita CL physica, theologica, moralia et practica, 56 // PG 150, col. 1161c [Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. С. 112].

766

Gregorius Palamas. Contra Acindynum VII, 15 // Coisl. 98, fol. 195v-196 [ср. : Григорий Палама. Против Акиндина. С. 363].

767

APC. Vol. I. P. 287–294.

768

Ср.: *Meyendorff J. Introduction à l'étude. P. 38 [Введение в изучение. С. 21–22].*

769

Антипаламитский томос 1347 г.; цит. по: PG 150, col. 884b.

770

Ibid., col. 882b; также ср.: Nicephorus Gregoras. Historia Byzantina, XXIV, 2 / ed. L. Schopen. Vol. 2. Bonn, 1830. P. 1146.

771

Мировоззрение (нем.).

772

Этот отдельный аспект данного вопроса был хорошо отмечен в: *Bréhier L. Le monde byzantin. Vol. 3: La civilisation Byzantine. P., 1950 (Collection l'Évolution de l'Humanité, 32). P. 432, 436; а также в: Ivánka E. von. Hésychasmus und Palamismus: Ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre geistgeschichtliche Bedeutung // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. Bd. 2. Wien, 1952. S. 23–34.*

773

Так, Анастасий Библиотекарь действительно пишет, что он «*viros exterioris sapientiae repulisset* [отвергал мужей внешней мудрости]». — *Mansi 16, col. 6a.*

774

«Ἐμός 6 Πλάτων, ἐμός <...>. Ἐγὼ γάρ πολλὰς μὲν φιλοσόφους βίβλους ἀνέπτυξα, πολλοῖς δὲ ρητορικοῖς λόγοις ὠμίησα, καὶ οὔτε με τὰ Πλάτωνος ἔλαθεν, οὐ γὰρ ἀν' ἀρνηθείην, οὔτε τὴν Ἀριστοτέλους παρείδον φιλοσοφίαν [Платон — он мой, мой <...>. Ибо я множество книг философских прочел, с речами многих риториков ознакомился, однако ни Платоновых учений не забыл (да и не отрекся бы от них), ни Аристотелевой философии не презрел]...». — *Michael Psellus. Ad Joannem Xiphilinum epistola // Μεσαιωνική*

775

«Ἄ ἐλάλησεν ἐκπορευθέν τό Πνεῦμα <...> οὐ τοῖς ρήτορσιν, οὐδέ τοῖς φιλοσόφοις, οὐ τοῖς μαθούσι συγγραφάς των Ελλήνων <...>, ἀλλά τοῖς πτωχοῖς πνεύματι καί τῳ βίῳ <...> καί ἀπλουστέραν κεκτημένοις τήν γνώμην [Исшедший (от Отца) Дух глаголаше <...> не к риторам и не философам, не к тем, кто изучил сочинения эллинов, но к нищим духом и жизнью <...> и стяжавшим самый простой образ мыслей]». — *Syméon le Nouveau Théologien. Lettre à Étienne de Nicomédie // Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicéetas Stéphanos* / ed. I. Hausherr, G. Horn. Roma, 1928 (OC, 12). P. LXV.

776

Anna Comnena. Alexias, V, 9, 4. — T. 2. P. 39 [Алексиада. С. 175].

777

См. протокол, изданный в: *Успенский Ф. И. Делопроизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси // Известия Русского археологического института в Константинополе. Т. 2. Одесса, 1897. С. 30–66. Очень хорошее исследование об Итале, его учении и процессе над ним было опубликовано недавно: Stephanou P. E. Jean Italos, philosophe et humaniste. Roma, 1949 (OCA, 134).*

778

Τριώδιον Κατανυκτικόν. Ἀθήναι, 1958. Σ. 148.

779

См.: *Guilland R. Essai sur Nicéphore Grégoras: L'homme et l'oeuvre. R, 1926. R 16; Jugie M. Barlaam de Seminaria // DHGE. Fasc. 6. Col. 818.*

780

Odoricus Raynaldus. Annales Ecclesiastici, sub anno 1333, № 36. — Nicephorus Grégoras. Historia Byzantina, IX, 11 / ed. L. Schopen. Vol. 1. Bonn, 1829. P. 447–454.

781

Пятый год понтификата Бенедикта XII Сер. : PG 151, col. 1331b).

782

Joannes Cantacuzenus. Historiae, II, 39 / ed. L. Schopen. Vol. 1. Bonn, 1828. P. 543; Philotheus. Encomium Gregorii Palamae // PG 151, col. 584b, etc.; ср.: Jugie M. Barlaam de Seminaria // Ed. cit. Col. 817. Однако Палама упоминает однажды, что тот был родом с Сицилии (Coisl. 100, fol. 140v).

783

Paris, gr. 1278, fol. 5v; etc.

784

Заглавие его письма Нилу Триклинию: *Schirô G. I rapporti di Barlaam Calabro con le due Chiese di Roma e di Bisanzio* // ASCL. 1938. Fasc. 1. P. 52; заглавие его второго письма Паламе: Marc. gr. 332, fol. 123v, etc.

785

Barlaam. Epistola ad Palamam II // Marc. gr. 332, fol. 138.

786

Idem. Epistola ad Palamam I / ed. G. Schirô // ASCL. 1935. Fasc. 1. P. 64.

787

Nicephorus Gregoras. Florentius: Dialogus de sapientia (Φλωρέντιος ἡ περὶ σοφίας) / ed. A. Jahn // Archiv für Philologie und Pädagogik. Bd. 10. Hf. 4. Leipzig, 1844 (Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, oder Kritische Bibliothek für das Schul- und Unterrichtswesen, X, 4). S. 492.

788

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, III, [3, 10; 16] // Coisl. 100, fol. 223v; 225 [Григорий Палама. Триады. С. 381; 387].

789

«Ἐν Λατίνοις φύς καί τραφεῖς [Среди латинян возросший и вскормленный]». — *Nicephorus Gregoras*. Florentius // Ed. cit. S. 507; Филофей повторяет те же слова в: *Philotheus*. Contra Gregoram antirrheticis, XII // PG 151, col. 1109c; также см.: *Joannes Cantacuzenus*. Historiae, II, 39 // Ed. cit. Vol. 1. P. 543.

790

Philotheus. Op. cit. // PG 151, col. 584b, 1109–1110, etc.; *Philotheus Selybriensis*. Dialogus // Patm. 336, fol. 461v (цит. по: *Jugie M.* Barlaam est-il né catholique? // EO. Vol. 39.1940. P. 108).

791

Намек на чин монашеского пострига.

792

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, III, [1, 5] // Coisl. 100, fol. 199 [Триады. С. 304].

793

Ср.: *Jugie M. Barlaam est-il né catholique?* P. 100–125.

794

«Ἐξ Ελλήνων ἦν ὁ Βαρλαάμ, τό γένος ἐκ Καλαβρίας, ἐκ προγόνων τα ἡμέτερα φρονεῖν ἠναγκασμένος ἐκ τοῦ τοῖς Λατίνοις ἐπὶ μακρῶν συνδιαιτάσθαι καὶ τοῖς τὴν ἑξω παιδεῖαν παρὰ τό δέον πρεσβεύουσι ποικίλως διέφθαρτο». — Vat. gr. 1717; цит. по: *Stâniloae D. Via[a çi învătătura Sf. Grigorie Palama. Sibiu, 1938. P. 21; Jugie M. Barlaam est-il né catholique?* P. 111.

795

Paris, gr. 1218, fol. 506v; Paris, gr. 1278, fol. 118v.

796

Barlaam. Epistola ad Palamam I / ed. G. Schirô // ASCL. 1936. Fasc. 3–4. P. 324.

797

Gregorius Palamas. Epistola ad Acindynum I // Coisl. 100, fol. 70.

798

См. в особенности проект унии, который он предложил константинопольскому Синоду, прежде чем отбыть в Авиньон в 1339 г.; изд. в: *Gianelli C. Un progetto di Barlaam per l'unione delle Chiese* // *Miscellanea Giovanni Mercati. Vol. 3. Città del Vaticano, 1946 (ST, 123). P. 185-201.* Дошедшие до нас протоколы встреч Варлаама с Бенедиктом XII подтверждают, что его взгляды были типично византийскими; см.: PG 151, col. 1331–1342.

799

Nicephorus Gregoras. Florentius // Ed. cit. S. 492.

800

Joannes Cantacuzenus. Historiae, II, 39 // Ed. cit. Vol. 1. P. 543 [Антология. Т. 2. С. 544].

801

Idem. Contra Barlaam et Acindynum, 1 // PG 154, col. 696; то же в: Bandim AM. *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae varia continens opera Graecorum patrum. Florentiae, 1764. P. 343).* Начало рукописи: «Προοίμιον εἰς τοὺς παρὰ τοῦ μοναχοῦ Χριστοδοῦλου συγγραφέντας λόγους

[Предисловие к словам, составленным монахом Христодулом]...». Χριστόδουλος — псевдоним Кантакузина.

802

Barlaam. Epistola ad Palamam I / ed. G. Schirô // ASCL. 1935. Fasc. 1. P. 66.

803

Варлаам неоднократно называет его φίλος (Ibid. // ASCL. 1936. Fasc. 3–4. P. 324; *Idem*. Epistola ad Palamam II // Marc. gr. 332, fol. 135v; ср.: Κατὰ Μασσαλιανών, по: *Gregorius Palamas*. Pro hesychastis, III, [1, 1] // Coisl. 100, fol. 196v [Триады. С. 299–300]), и Палама использует то же слово, обращаясь к Калабрийцу (Epistola ad Barlaam I // Coisl. 100, fol. 77).

804

Gregorius Palamas. Epistola ad Acindynum I // Coisl. 100, fol. 69.

805

Idem. Epistola ad Acindynum II // Coisl. 100, fol. 75v.

806

Idem. Pro hesychastis, II, [1,1] // Coisl. 100, fol. 140v [Триады. С. 127].

807

Nicephorus Gregoras. Historia Byzantina, XIX, 1 / ed. L. Schopen. Vol. 2. Bonn, 1830. P. 923.

808

Некоторые авторы утверждают как бесспорный факт, что Варлаам был настоятелем монастыря в Константинополе (*Jugie M.* Barlaam de Seminaria. Col. 1818; Stăniloae D. Op. cit. P. 23). Это утверждение основывается, как представляется, лишь на сомнительном упоминании в латинском протоколе переговоров, которые Варлаам вел в Авиньоне с Бенедиктом XII. В действительности в тексте стоит: «Barlaam, *dictus* abbas monasterii D. N. J. C. Salvatoris Constantinopolitani [Варлаам, *называемый* настоятелем константинопольского монастыря Г. Н. И. Х. Спасителя]». Ни один греческий источник не подтверждает эти сведения.

809

Gregorius Palamas. Epistola ad Acindynum II // Coisl. 100, fol. 75v.

810

«Ὁ ἐκ τοῦ περιχώρου τοῦ Πριλλάπου Ἀκίνδυνος». — Coisl. 99, fol. 31v; «Τοῦ Πριλλαπηνού Ἀκινδύνου». —

811

«Πλάσιν <...> ἐκ των κατὰ Μυσοῦς πατρίων». — Cod. id. 99, fol. 146v; cp.: Cod. id., fol. 88.

812

«Ὁ ἐκ Βουλγάρων ἔλκων την τοῦ γένους σειράν Ἀκίνδυνος <...> ος ἐτράφη μὲν εἰς Πελαγονίαν, ἐλληνικὴν δε παιδεῖαν ἐν τῇ μεγαλοπόλει Θεσσαλονίκῃ ἐξήσκησεν, μετὰ την ἐξ ὁρους τοῦ κατὰ τον Ἀθω ἐπάνοδον οὐδέ γάρ εἰσεδέχθη οὐδ' ὅπωςτιοὺν ἐν ταῖς κατὰ τον ἐκεῖσε ἅγιον τόπον σεβασμίαις μοναῖς [Προисходя из болгар, Акиндин <...>, воспитанный в Пелагонии, овладел эллинской ученостью в великом граде Фессалонике после того, как [спустившись] с гор своих, взошел на Афон. Ибо ни в одну из священных обителей святого сего места не был никоим образом допущен]». — Цит. по: Παπαδόπουλος-Κε-ραμεύς Ἀ. Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη, Ανέκδοτα ἑλληνικά. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1884. S. 57. Παλαμα, со своей стороны, сообщает в полемических трактатах, что Акиндин был изгнан из Великой Лавры, когда объявил о бывших ему видениях, признанных сатанинскими: Contra Acindynum VII, 16 // Coisl. 98, fol. 196–196v [Γριγορίῳ Παλαμα. Против Акиндина. С. 364].

813

Philotheus Selybriensis. Op. cit.; *Joannes Cantacuzenus*. *Historiae*, II, 40 // Ed. cit. Vol. 1. P. 556; *Gregorius Palamas* in: Coisl. 99, fol. 165v.

814

Guiland R. Op. cit. P. 27; автор ссылается на неопубликованные произведения Акиндина, находящиеся в [рукописи] Monac. gr. 223. В письмах Паламы к Акиндину также видно их взаимное уважение (Coisl. 100, fol. 69 sqq).

815

Ср., напр., письмо, адресованное Акиндином Григоре из Фессалоник, где также упоминаются их отношения с Паламой (*Nicephori Gregorae vita, opera, elogia* // *Nicephorus Gregoras*. *Historia Byzantina* / ed. L. Schopen. Vol. 1. Bonn, 1829. P. LXIX–LXX).

816

Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891. С. 327–328.

817

PG 151, col. 1191–1241.

818

Ср.: *Mercati G.* Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Melitiniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Città del Vaticano, 1931 (ST, 56). P. 1–31.

819

См.: *Παπαμιχαήλ Γρ.* Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς, архιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Ἠθικο–πατρολογική συμβολή εἰς τὴν ἱστορίαν των Ησυχαστικῶν ἐρίδων τοῦ ιδ' αἰῶνος. Διατριβὴ ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ. Πετρούπολις; Ἀλεξάνδρεια, 1911; *Jugie M. Palamas* // DTC. T. 11, 2. 1932. Col. 1735–1742; *StâniloaeD.* Op. cit. Другие авторы, занимающиеся смежными с паламизмом темами, часто приводят биографические сведения, обнаруживаемые в изучаемых ими неизданных текстах (см., в особенности, работы Р. Гийяна и Ф. Успенского).

820

Philotheus. Encomium Gregorii Palamae // PG 151, col. 558ac.

821

Ibid., col. 562a.

822

Сообщено Паламой: Coisl. 99, fol. 145v.

823

Jugie M. Palamas. Col. 1735.

824

См.: *BréhierL.* Op. cit. P. 482–484.

825

«Τοιοῦτος ἐν γὰρ τοῖς φυσικοῖς τε καὶ λογικοῖς, καὶ ἀπλῶς πᾶσι τοῖς Ἀριστοτελικοῖς ὤφθη, ὡς καὶ τὸν ἐπὶ σοφία παντοδαπὴ καὶ μαθήμασι μάλιστα θαυμαζόμενον [Столь блестящие успехи оказал он по физике и по логике, короче сказать, по всем Аристотелевым наукам, что даже славившийся всесторонней ученостью (великий логофет) был поражен]...». — *Philotheus.* Encomium Gregorii Palamae // PG 151, col. 559d [ср.: *Сем. Филофей, патриарх Константинопольский.* Житие и подвиги святителя Григория Паламы, архиепископа Константинопольского. СТСЛ, 2004. С. 28].

826

Эти слова «великого логофета» сообщает тот же Филофей: он не называет его по имени, но им не может быть никто кроме Метохита, суждение которого было столь весомым для современников еще и потому, что противники паламизма, сочувствующие партии «гуманистов», почитали его как учителя (Ibid.,

col. 560a).

827

Barlaam. Epistola ad Palamam I / ed. G. Schirô // ASCL. 1936. Fasc. 1–2. P. 88.

828

Об ἐγκύκλιος παιδεία см.: *Fuchs F.* Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. Leipzig; B., 1926 (BA, 8). S. 41 ff.

829

«Τον ἐφηβον ὑπερβεβηκώς ἤδη». — *Phüotheus*. Op. cit., col. 562a. В любом случае в этот момент ему не могло быть больше 21 года, как мы можем заключить из хронологических указаний Филофея (*Ibid.*, col. 567b, 567c, 571c).

830

Gregorius Palamas. Epistola ad Acindynum I // Coisl. 100, fol. 75; Epistola ad Acindynum II // Cod. id., fol. 76.

831

Idem. Epistola ad Barlaam II // Coisl. 100, fol. 90v.

832

Philotheus. Op. cit., col. 560b.

833

О Феопите Филадельфийском см.: *Nicéphore Grégoras*. Correspondence / ed. R. Guiland. P., 1927. P. 379–382; *Laurent V.* Une princesse byzantine au cloître: Irène–Eulogie Chumnos Paléologine, fondatrice du couvent de femmes του Φιλανθρώπου Σωτήρος // EO. Vol. 29. 1930. P. 29–60; а также серию статей: *Salaville S. P.* Formes ou méthodes de prière d'après un Byzantin du XIV^e siècle, Théolepte de Philadelphie // EO. Vol. 39. 1940. P. 1–25; *Idem*. Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie // REB. T. 5. 1947. P. 101–115; *Idem*. Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310 // *Ibid.* P. 116–136; *Idem*. Un directeur spirituel à Byzance au début du XIV^e siècle: Théolepte de Philadelphie. Homélie sur Noël et la vie religieuse // Mélanges Joseph de Ghellinck. T. 2. Gembloux, 1950 (Museum Lessianum, Section historique, 14). P. 877–887.

834

Philotheus. Op. cit., col. 561–562a.

835

Ibid., col. 571c.

836

«Προς τήν πάσης φιλοσοφίας ύψηλοτέραν ένιαίαν θεοσοφίαν <...> ανάγόμεθα». — Pro hesychastis, II, [1, 34] // Coisl. 100, fol. 152v [Триады. С. 162].

837

Ibid., II, [1, 35] // Cod. id. [Там же].

838

«Πώς δ' αν ό εσω άνθρωπος κατασταίη μοναχός, κατά λόγον τής υπερκειμένης ένιαίας ζωής, εί μή τον επίκτητον κόσμον υπεραναβαίη, καί πάσας τάς άνθρωπικάς μαθήσεις, καί ένιαίως καί μοναχώς προς τον Θεόν άνατείνει συντόνως έαυτόν». — Ibid, [ср.: Триады. С. 162].

839

«Ως αύτήν χρή γυμνήν τήν νοϋ φύσιν οίκον είναι προσευχής, περί νοίας παντίαις καί άνθρωπίταις μεθόδοις άνεπιχείρητον». — Cod. id., fol. 153 [Триады. С. 163].

840

«Πολλά γάρ των άκατακρίτως ένεργουμένων τω χριστωνύμω πληρώματι, τρόπφ παντί τοίς μοναχοίς ούκ έφείται, διά τό τής πολιτείας έξηλλαγμένον». — Ibid.; также см.: Cod. id., fol. 103v.

841

Все эти сочинения не изданы; см. их названия в: *Fabricius J. A. Bibliotheca Graeca* / ed. G. Ch. Harless. Bd. 11. Hamburg, 1808. P. 462 (то же в: PG 151, col. 1250–1252).

842

Сочинение Нила было частично опубликовано в: *Candal E. Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti: Novum e Vaticanis codicibus subsidium ad historiam theologiae Byzantinae saeculi XIV plenius elucidandam*. Città del Vaticano, 1945 (ST, 116). Мы выявили множество параллелизмов между этим сочинением и неизданными трактатами Варлаама; см., напр., заглавие введения у Нила: «"Ότι ούκ εστι Λατίνοις, συλλογισμοίς χρωμένοις, άποδείξει το Πνεύμα τό άγιον έκ τού Υιού έκπορευόμενον [О том, что невозможно с помощью умозаключений, используемых латинянами, доказать исхождение Духа Святого от Сына]», которое точно повторяет заглавие XVII трактата Варлаама (PG 151, col. 1252c). Параллелизм у двух авторов был уже прежде замечен Виссарионом [Никейским], согласно которому именно Варлаам снабдил Нила аргументами в духе Скота против богословия св. Фомы (PG 161, col. 193d-

196a).

843

Это трактаты II, III, IV, V, XVII и XVIII, согласно произвольной нумерации И. Фабрициуса. Действительно, рукописная традиция почти единогласно объединяет их в единое произведение (см.: Paris, gr. 1257; 1278; 1308; 2751; Marc. gr. 152; 153; Mosq. Syn. gr. 249; 251; Vatic, gr. 1106; 1110; Matrit. gr. 4802). Прежде всего, сам автор рассматривает их как единую *πραγματεία* [Труд] (Paris, gr. 1278, fol. 89v); в V трактате он ссылается на первые (*Ibid.*, fol. 84v, 83v) и приводит содержание последнего (fol. 78v); в VI-м он ссылается на IV-й (fol. 89v: «...ἐν τῇ τετάρτῳ λόγῳ τῆς παρούσης πραγματείας [в слове 4-м настоящего труда]»).

844

В списке произведений Паламы, приведенном М. Жюжи (*Jugie M. Palamas. Col. 1743*), эти два трактата датированы 1355–1356 гг. Действительно, Филофей говорит, что в те годы Палама составил трактаты против латинян (*Philotheus. Op. cit., col. 627cd*). Либо апологет Григория ошибается, либо речь идет о других произведениях, что маловероятно. Действительно, письма, которые мы рассмотрим ниже, содержат обильные цитаты этих λόγοι. Оба трактата были изданы в Константинополе в 1627 г. (ср.: *Legrand E. Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiées par des grecs au XVII^e siècle. P., s. a. T. 1. P. 234–237*). Поскольку на Западе найти это издание не удалось, мы были вынуждены опираться на текст λόγοι, приведенный в [рукописи] Coisl. 100 [*Григорий Палама, свт. Об исхождении Святого Духа. Краснодар, 2006. С. 13–172*].

845

Описана Паламой в 3-м письме к Акиндину (Coisl. 99, fol. 108v; Paris. gr. 1238, fol. 266) и Филофеем (*Op. cit., col. 586d-587d*).

846

Coisl. 100, fol. 69,90.

847

«...καὶ πικρὸς αὐτοῖς ἐπὶ συνόδῳ κατέστη κατήγορος, ὁμφαλοψύχους ὀνομάζων αὐτούς [он стал для них жестоким обвинителем перед собором, называя их пуподушниками]». — Coisl. 100, fol. 100v.

848

Цитата из 1-го письма Паламы к Акиндину: Coisl. 100, fol. 69.

849

Ср.: *Barlaam. Epistola ad Palamam I* / ed. G. Schirò // ASCL. 1936. Fasc. 3–4. P. 318.

850

Philotheus. Op. cit. // PG 151, col. 584bd.

851

Эти трактаты существовали в двух различных вариантах: действительно, мы увидим, что Варлаам после критики Паламы удалил из первоначального текста «поводы к соблазну» (ср. слова Паламы в: Coisl. 100, fol. 78,90,94, etc.; *Barlaam. Epistola ad Palamam I* / ed. G. Schirô // ASCL. 1936. Fasc. 3–4. P. 324) и даже признал, что он неоднократно изменял текст «οἱ λόγοι ἀπαξ καὶ δις ὑστερον μεταβέβληνται [в дальнейшем сочинения эти единожды и дважды перерабатывались]» (*Idem. Epistola ad Palamam II* // Marc. gr. 332, fol. 125). Дошедший до нас рукописный текст явно изменен и подчищен. В частности, мы не находим в нем цитаты из свт. Григория Назианзина, в которой говорилось о Сыне как о «ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή [Начале от Начала]» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 45, 9* // PG 36, col. 633c) и благоприятная для латинян интерпретация которой Варлаамом вызвала критику Паламы (Coisl. 100, fol. 69v). Однако Калабриец не отказался от своих идей, поскольку повторил то же толкование этого отрывка в тайном проекте унии с Римом, представленном им константинопольскому Синоду в 1339 г., перед отъездом в Авиньон: тексты этого проекта, как отмечалось выше, недавно были изданы с критическим аппаратом, где приведены разночтения, также составляющие интересное свидетельство колебаний Варлаама в вопросах вероучения. Кроме того, мы можем составить представление об изменениях, внесенных Варлаамом в свои писания, по примеру тех, что М. Жюжи обнаружил в тексте молитвы, встречающейся в рукописях антилатинских трактатов Варлаама (Начало: Λόγε προάνναρχε...; изд. в: *Schirô G. I rapporti di Barlaam Calabro con le due Chiese di Roma e di Bisanzio* // ASCL. 1938. Fasc. 2. P. 155–156). В этом тексте Варлаам допускает возможность, что Дух исходит от Сына, демонстрируя очевидное смешение двух доктрин. Однако в [рукописи] Vatic, gr. 1110, fol. 78v-79 те места молитвы, где можно видеть это смешение, вызвавшее жесткую критику Паламы (*Pro hesychastis, III, [1, 4]* // Coisl. 100, fol. 198v [Триады. С. 303]), вымараны (ср.: *Jugie M. Barlaam est-il né catholique?* P. 122–123). В этом исправленном виде мы и находим молитву в [рукописи] Paris, gr. 1218, fol. 529v.

852

Эти письма порой привлекали внимание историков спора. Епископ Порфирий Успенский, обращавшийся к ним в рукописи (Athon. Lavra 1945), переписанной в 1708 г., приводит несколько кратких выдержек из трех первых (*Порфирий (Успенский), еп. Первое путешествие в афонские монастыри и скиты в 1845 году. Ч. 1. Отд. 1. К., 1877. С. 229–233; Он же. История Афона. Ч. 3: Афон монашеский. Отд. 2. [Кн. 2]: Оправдания. СПб., 1892 [Порфирий (Успенский), еп. История Афона. В 2 т. М., 2007. Т. 2. С. 84–87, 108–109]). Второе письмо к Акиндину и первое письмо к Варлааму были опубликованы Г. Папамихаилом в грекоязычном александрийском периодическом издании «Εκκλησιαστικός Φάρος», т. 12–13 (1913–1914) по рукописи № 138 Богословской школы на о. Халки: это весьма труднодоступное издание содержит один лишь сильно сокращенный комментарий. В свою очередь, нам удалось составить критический текст по семи рукописям (Coisl. 100, fol. 69–103, XV в.; Bodl. Laud. gr. 87, fol. 46v-71, XV в.; Matrit. gr. 4802, fol. 89v-145, XIV–XV вв.; Lavra 1626, fol. 574–587, XV в.; Lavra 1945, fol. 7–35v, 1708 г.; Ivir. 386 = Athon. 4506, fol. 135–244, XVI в.; Athen. 2092, fol. 52–86, XVI–XVII вв.): поскольку это издание еще не вышло, мы цитируем письма по превосходной [рукописи] Coisl. 100, описанной Б. Монфоконом (ср.: PG 150, col. 833–838) [автор имеет в виду подготовленное им комментированное издание двух писем Паламы к Акиндину — 1-го и 3-го; см.:*

L'origine de la controverse palamite: La première lettre de Palamas à Akindynos: Introduction et texte // Θεολογία. Т. 25. Αθήναι, 1954. S. 602–613; Т. 26. Αθήναι, 1955. S. 77–90; Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akyndinos: Texte et commentaire sur la troisième lettre de Palamas // Θεολογία. Т. 24. Αθήναι, 1953. S. 557–582].

853

Первый из этих ответов был опубликован Д. Скиро, и мы его уже неоднократно цитировали. К сожалению, данное издание содержит существенные недостатки, отмеченные в: *Gouillard J. Autour du Palamisme: Notes sur quelques ouvrages récentes* // EO. Vol. 37. 1938. P. 424 sqq). Второй ответ не был опубликован и содержится в [рукописях] Marc. gr. 332, fol. 123v-140v и Vat. gr. 1756, fol. 209–223. Мы приводим его по первой рукописи.

854

*Его же [блаженнейшего архиепископа Григория] о том, что латиняне, которые утверждают, будто Дух — от Сына, не могут избежать обвинения, как подразумевающие два начала у Единого Духа, и о том, что богословские умозаключения [силлогизмы] следует называть скорее аподиктическими, нежели диалектическими. Писано Акиндину, причисляемому к благочестивым и друзьям.

855

*Сокращения *Titul.*, *Inc.* и *Des.* — от *titulus*, *incipit u desinit* (лат.) — указывают, соответственно, на заглавие, первые и последние слова текста, содержащегося в рукописи.

856

Constitutio de processione Spiritus Sancti // Denzinger, № 460.

857

Gregorius Nazianzenus. Oratio 45, 9 // PG 36, col. 633c.

858

Его пятый трактат (№ XVII у Фабрициуса) полностью посвящен этому вопросу (Paris, gr. 1278, fol. 65–88v; Paris, gr. 1257, fol. 236–239v; Paris, gr. 2751, fol. 324–332). Возможно даже, что первоначально Паламе был известен лишь этот трактат, поскольку в своем втором письме Варлааму он говорит о «предисловии» к произведению, которое он критикует, и похоже, что оно совпадает с первыми страницами этого трактата.

859

Barlaam. Epistola ad Palamam I / ed. G. Schirô // ASCL. 1935. Fasc. 1. P. 64–77; 1936. Fasc. 1–2. P. 80–98; 3–4. P. 302–324.

860

Неизвестно, был ли справедлив упрек Паламы: в исправленном тексте своих трактатов Варлаам неоднократно отрицает в Сыне свойство ἀρχή по отношению к Духу (Paris, gr. 1278, fol. 83v; Paris, gr. 1218, fol. 506v-514v).

861

Ср.: Concilium Lugdunense // Denzinger, № 460.

862

Gregorius Palamas. Epistola ad Acindynum II // Coisl. 100, fol. 75v; *Idem*. Epistola ad Barlaam I // Coisl. 100, fol. 77v. Палама указывает, что «записка» содержала похвалу его аргументам и, следовательно, своего рода отпирательство Варлаама, который, таким образом, сам себе противоречил. Но Калабриец ответил ему, что это противоречие между двумя письмами лишь кажущееся и вызвано его стремлением к миру (*Barlaam*. Epistola ad Palamam II // Marc. gr. 332, fol. 124).

863

Ibid.

864

*Его же тому же Акиндину письмо о противоречивости Варлаамовых мнений.

865

Παπαμιχαήλ Γρ. Γρηγόριος Παλαμάς προς Γρηγόριον Ἀκίνδυνον // Ἑκκλησιαστικός Φάρος. Τ. 12. Ἀλεξάνδρεια, 1913. Σ. 375–381. Мы цитируем письмо по [рукописи] Coisl. 100, fol. 75v-77.

866

Πορφύριος (Ὑσπενσκίης), επ. Первое путешествие в афонские монастыри и скиты в 1845 году. Ч. 1. Отд. 1. К., 1877. С. 231 [Πορφύριος (Ὑσπενσκίης), επ. История Афона. В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 812].

867

Coisl. 100, fol. 75v.

868

См. интересное сообщение Акиндина патриарху Иоанну Калеке («Λόγος προς τον μακαριώτατον πατριάρχην κυρ Ἰωάννην και την περί αὐτόν σύνοδον, διεξιὼν ὅπως ἡ τοῦ Παλαμά και Βαρλαάμ φιλονεικία την αρχὴν συνέστη [Слово к блаженнейшему Патриарху кир Иоанну и его Синоду, по порядку излагающее,

откуда ведет начало спор Паламы и Акиндина]»), находящееся в рукописи Monac. gr. 223, fol. 51 sqq; Ф. Успенский публикует его почти полностью (Синодик в Неделю Православия: Сводный текст с приложениями. Одесса, 1893. С. 85–92).

869

Cod. cit., fol. 75v-76.

870

Fol. 76.

871

Fol. 76v-77.

872

*Его же философу Варлааму. О каких двух началах он говорил, или Против эллинского умозрения.

873

Издано в: *Παπαμιχαήλ Γρ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμά κατὰ Βαρλαάμ τοῦ Καλαβροῦ* // *Εκκλησιαστικός Φάρος*. Τ. 13. Ἀλεξάνδρεια, 1914. Σ. 42–52, 245–255, 464–476. Мы цитируем письмо по [рукописи] Coisl. 100, fol. 77–90.

874

Coisl. 100, fol. 77–78v.

875

Fol. 78v-83v.

876

Fol. 83v-90.

877

*Ничтожнейшего из всех Варлаама Италийца любомудрейшему и вожденнейшему о Господе отцу моему и брату господину Григорию Паламе слово защитительное, или Против софистических ухищрений.

878

«Οὐ κατ' ἐμήν δόξαν εφην αὐτό σκανδάλου αἴτιον εἶναι (ср.: *Barlaam. Epistola ad Palamam I* / ed. G. Schirô

// ASCL. 1936. Fasc. 3–4. P. 324), ἀλλ' ὡς ἀν φαίεν καὶ νομίσαιεν οἱ εὐγε τῶν τηδε ἐπιλελησμένοι, πρὸς σέ ἀποτεινόμενος, δς εφης τη περί λόγους ἐπιστήμη ἐπιλελήσθαι παντάπασι (ср.: *Gregorius Palamas*. Epistola ad Acindynum I // Coisl. 100, fol. 75). Το δ' ἑτερον, ὅτι καθ' αὐτό μεν δΓ ἄλλας αἰτίας οἱ λόγοι ἀπαξ καὶ δῖς ὕστερον μεταβέβληνται καὶ οὐ δι' ἃ συ ἡπόρησας ὡς κακῶς ἔχειν μοι δόξαντα· πλὴν καὶ ταῦτα συμβέβηκεν αὐτομάτως τῶν δλον μεταβολή μεταποιήσθαι, ἐπεὶ ἐν γε τοῖς πρότερον λόγοις, παντός μάλλον ἐντέχνως ἀμα καὶ εὐσεβῶς καὶ ἑναρμονίως, πρὸς τὸν δλον τοῦ λόγου σκοπὸν ἡγούμεαι αὐτός εχειν». — Marc. gr. 332, fol. 125.

879

Barlaam. Epistola ad Palamam I / ed. G. Schirô // ASCL. 1936. Fasc. 3–4. P. 318.

880

«Τοὺς δε γ' Ἑλλήνας ἐπαινῶ κατὰ τοσοῦτον μόνον, καθόσον τίς μὲν ὁ κατὰ πάθος θεολόγος, τίς δ' ὁ κατὰ δόξαν σαφῶς διωρίσαντο». — Marc. gr. 332, fol. 128–128v.

881

«Τὰ πρῶτα θεῖα ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην γνῶσιν τιθέντων». — Cod. id., fol. 129v.

882

«Ἐν οἷς εὐρήσεις τὰς αὐτὰς φωνὰς ἅς 6 μέγας Διονύσιος ἐν τῷ τελευταίῳ τοῦ περὶ μυστικῆς θεολογίας ἀφίησι». — Cod. cit., fol. 133; ср.: *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De mystica theologia, V // PG 3, col. 1045d/1048b [*Дионисиѹ Ареопагит. Сочинения. С. 759–763*].

883

Plato. Parmenides, 142a; ср.: *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De mystica theologia, V.

884

Gregorius Palamas. Epistola ad Barlaam I // Coisl. 100, fol. 89.

885

«Οὐκ ολίγους γάρ καὶ νυν παραγενόμενος ἐς Θεσσαλονίκην ἐώρακα καταπειθέντας ἤδη ὑπὸ τοῦ σοῦ λόγου δυσσέβειάν μου καταγινώσκειν [Ибо и я, находясь теперь в Фессалонике, видел немало таких, кто, убежденный твоим словом, приписывает мне нечестие]». — Marc. gr. 332, fol. 136. Читатели писем Паламы должны также заключить, что «Βαρλαάμ άτοπος τις ἄνθρωπος ἦν, ὑποκρινόμενος μεν τὰ χριστιανῶν, ἑλλήν δ' ὢν καθαρῶς [Варлаам — какой-то чужак, притворяющийся христианином, а в действительности являющийся чистым греком]». — Cod. id., fol. 138.

886

Cod. rit., fol. 140–140v.

887

«...καὶ πικρὸς αὐτοῖς ἐπὶ συνόδου κατέστη κατήγορος, ὀμφαλοψύχους ὀνομάζων αὐτούς». — Coisl. 100, fol. 100v. Известно, что термин «омфалопсих» («пуподушник») придуман Калабрийцем и может быть переведен как «имеющий душу в пупе». Он намекает на духовную практику монахов, состоявшую в том, чтобы сосредотачиваться, во время молитвы, на «центральной части тела», дабы, избегая всякого рассеяния взгляда, достичь таким образом наилучшей концентрации духовных сил.

888

Philotheus. Op. cit. // PG 151, col. 584d-585ab.

889

*Его же тому же Варлааму, который пишет, будто нет доказательства ничему относящемуся к вещам божественным, возражение, что доказательство сему есть и что оно — доказательство в преимущественном смысле, а доказательство, последующее Аристотелю, несостоятельно и против первого бесполезно.

890

«Он сошелся с некоторыми из наших монахов, притом самыми простыми», — пишет Палама (*Pro hesychastis*, II, [1,1] // Coisl. 100, fol. 140v [Триады. С. 128]); ср.: *Philotheus. Op. cit.*, col. 585a; Кантакузин еще более категоричен: «Он (Варлаам) сошелся с исихастом, полностью лишенным рассудка и мало отличным от животного» (*Joannes Cantacuzenus. Historiae*, II, 39. P. 543 [ср.: Антология. Т. 2. С. 544]). См. также описание исихастских практик, содержащееся в письме самого Варлаама к монаху Игнатию (*Schirô G. I rapporti di Barlaam Calabro con le due Chiese di Roma e di Bisanzio // ASCL. 1932. Fasc. 1. P. 86–88*).

891

Протоколы процессов были опубликованы с переводом на русский в: *Успенский Ф. И. Делопроизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси // Известия Русского археологического института в Константинополе. Т. 2. Одесса, 1897. С. 30–66. О самом деятеле и его сочинениях см.: Stephanou P. E. Jean Italos, philosophe et humaniste. Roma, 1949 (OCA, 134).*

892

«Τοῖς τα ἑλληνικά διεξιούσι μαθήματα, καὶ μὴ διὰ παιδείουσιν μόνον ταῦτα παιδευομένοις, ἀλλὰ καὶ ταῖς δόξαις αὐτῶν ταῖς ματαίαις ἐπομένοις, ἀνάθεμα». — Τριῶδιον Κατανυκτικόν. Ἀθήναι, 1930. Σ. 148.

893

Эти сведения мы узнаем от Паламы, из его первого, неизданного письма к Акиндину, написанного до начала спора: «...ἀκριβοῦς εὐσεβείας πόθῳ τὴν ἐνεγκουσὴν ἀπολιπόντος». — Coisl. 100, fol. 70.

894

Nicephorus Gregoras. Florentius: Dialogus de sapientia (Φλωρέντιος ἡ περί σοφίας) / ed. A. Jahn // Archiv für Philologie und Pädagogik. Bd. 10. Hf. 4. Leipzig, 1844 (Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, oder Kritische Bibliothek für das Schul- und Unterrichtswesen, X, 4). S. 492.

895

О биографии и личности Варлаама см.: *Mandalari G.* Fra Barlaamo Calabrese maestro del Petrarca. Roma, 1888; и гл. обр.: *Jugie M.* Barlaam de Seminaria // DHGE. Fasc. 6. Col. 817–834; *Idem.* Barlaam est-il né catholique? // EO. Vol. 39. 1940. P. 100–125; см. также нашу статью: *Meyendorff J.* Les débuts de la controverse hésychaste // Byzantion. T. 23. 1953. P. 87–120 [см. наст. изд., с. 515–545].

896

Заголовки этих сочинений перечислены в: *Fabricius J. A.* Bibliotheca Graeca / ed. G. Ch. Harless. Bd. 11. Hamburg, 1808. P. 462 (то же в: PG 151, col. 1250–1252). Тракта́т против первенства Римской кафедры издан в: PG 151, col. 1255–1280. Остальные находятся в многочисленных рукописях, в части.: Paris, gr. 1115; 1218; 1278 (том, в котором есть все трактаты); 1257; 1308; 2751.

897

Этот замысел, как сообщает Палама, держался в тайне (богослов-исихаст упоминает о нем в третьей «Триаде», направленной против Варлаама: Pro hesychastis, III, [1, 4] // Coisl. 100, fol. 198v [Триады. С. 302–303]); он изложен в речи и в письменном проекте, представленном константинопольскому Синоду; изд. в: *Gianelli C.* Un progetto di Barlaam per l'unione delle Chiese // Miscellanea Giovanni Mercati. Vol. 3. Città del Vaticano, 1946 (ST, 123). P. 167–201.

898

Изд. в: *Gianelli C.* Op. cit. P. 199.

899

«...было торжественно вселенски установлено и даже определено, что Дух Святой предвечно от Отца и Сына, как от единого начала и согласия исходит, и всякое противное мнение оказывается осужденным и отвергнутым». — *Barlaam*. Oratio pro unione Ecclesiarum // PG 151, col. 1337ab.

900

«...позаботились бы вернуться к послушанию, единству и преданности Римской церкви». — Ibid., col. 1340d.

901

Paris, gr. 1278, fol. 77–77v.

902

Cod. id., fol. 78v, 82–83 (со ссылками на «Τοπικυ» Αριστοτέλη).

903

«Ἐάν τινες Λατίνων περί τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος βουλευθῶσι προς Γραικοὺς διαλεκτικῶς ἐπιχειρήσαι, δεήσει αὐτοῖς ἐν τοῖς λόγοις προτείνειν εἰς κατασκευὴν τοῦ προκειμένου τα Γραικοὶς δοκοῦντα, ἢ πάσι, ἢ τοῖς πλείστοις, ἢ τοῖς μάλιστα ἐπὶ σοφία γνωρίμοις». — Cod. id., fol. 83. Это — отсылка к аристотелевскому принципу (см.: *Aristoteles*. *Topica*, I, 10 [*Аристотель*. Сочинения. Т. 2. М., 1978. С. 359]), который приводится в: Cod. id., fol. 82–82v.

904

«Εἰ μὲν οὖν οὐδεμία ἐστὶν ἐν τῷ συλλογισμῷ) πρότασις, ἐκ τῶν ιερῶν εἰλημμένη λογίων, εἰκότως οὐ πιστεύσομεν αὐτῷ». — Cod. id., fol. 84v.

905

Cod. id., fol. 32v, 34, 81v, 165v, etc.; *Barlaam*. *Epistola ad Palamam I* / ed. G. Schirô // ASCL. 1936. Fasc. 1–2. P. 88; *Idem*. *Epistola ad Palamam II* // Marc. gr. 332, fol. 128v, 133v, 135v–136; *Idem*. *Responsa ad Georgium Lapithem* //Vatic, gr. 1110, fol. 93.

906

Barlaam. *Epistola ad Nilum Triclinium*; см.: *Schirô G.* I rapporti di Barlaam Calabro con le due Chiese di Roma e di Bisanzio // ASCL. 1938. Fasc. 1. P. 52–70.

907

«Αἱ τῶν πατέρων ἀναπόδεικται φάσεις τό κύρος κατὰ πάντων ἐχέτωσαν [Пусть недоказуемые высказывания отцов всеми принимаются как имеющие силу]». — Paris, gr. 1278, fol. 165v.

908

Cod. id., fol. 81v.

909

Barlaam. *Epistola ad Palamam I* / ed. G. Schirô // ASCL. 1936. Fasc. 3–4. P. 306–308. Варлаам говорит здесь о сдержанности (νήψις), о трезвении (ἐγρήγορσις) и об озарении (ἐλλαμψις), которые у восточных подвижников, и в частности у Паламы, считались условием любого подлинного богословия. Если он в принципе и допускает необходимость обладать этими добродетелями, то говорит об этом с плохо скрываемым скептицизмом.

910

«Θωμάς καί εἰ τις κατ' αὐτόν συλλογίζεται, οἶεται παν οὐ αν νους ἐφικέσται αδύνατή, τούτο μηδ' εἶναι τοπαράπαν ημεῖς δε ταύτην την δόξαν ἡκιστα ὑπολαμβάνομεν εἶναι ψυχῆς ἀπηλλαγμένης πονηροῦ καί ὑπερηφάνου δαίμονος τα γάρ πλεῖστα των θειοτέρων ἐκφεύγει την ἀνθρωπίνην γνώσι». — Paris, gr. 1278, fol. 137 [цит. пер. С. В. Красикова: Православная энциклопедия. Т. 6. М., 2003. С. 629].

911

См.: *Nicephorus Gregoras. Historia Byzantina*, XIX, 1 / ed. L. Schopen. Vol. 2. Bonn, 1830. P. 923.

912

«...τοις αὐτοῖς ἀξιώμασι και ταῖς αὐταῖς ἐννοίαις συμπεριλαμβάνοντα κτιστόν καί ἀκτιστον, υλικόν και ἀϋλον, ον καί οὐκ ον, οὐσίαν καί υπερουσίον, την πρωτίστην των ὅλων αρχήν καί τα ἐσχάτα των ἐξ αὐτῆς». — Paris, gr. 1278, fol. 141.

913

Cod. id., fol. 78–78v (цитата из: *De divinis nominibus*, 1,1 // PG 3, col. 588a [*Διονυσιῦ Ἀρεοπαγίτου*. Сочинения. С. 209])).

914

«Βούλει θεολόγος γενέσθαι ποτέ καί τῆς θεότητος ἀξιος; Ἀπαλλαγείς των ματαίων συλλογισμῶν καί διαιρέσεων, ἀδιαιρέτους ἐν σοί τάς ἐντολάς φύλασσε». — Cod. id., fol. 153v.

915

«Ἀναγκαίαν γάρ ὑπολαμβάνοντες τήν εἰς οὐσίαν καί συμβεβηκός των ὄντων διαίρεσιν, ὡς πάντα καί τα ὑπερούσια περιλαμβάνουσιν, και μηδέν ἔξω ἑαυτῆς ἔωσαν, εἴτα εὐλαμβούμενοι ἐπὶ των θείων συμβεβηκέναι τι φάσκειν, ἀπαντα οὐσίας εἶναι δηλωτικά τα θεία ἀποφαίνεσθε ονόματα». — Cod. id., fol. 138v.

916

Barlaam. Epistola ad Palamam I / ed. G. Schirò // ASCL. 1936. Fasc. 3–4. P. 308.

917

«Ἄ γάρ ἐστι ταῖς ἄλλαις οὐσίαις τα καθ' αὐτό αὐταῖς ὑπάρχοντα ταῦτα, και τω ὑπερουσίῳ Θεῷ τα περί αὐτόν λεγόμενα ὑπάρχει [Ведь как другим сущностям принадлежат некие собственные свойства, так и у пресущего Бога существует то, о чем говорится как о том, что вокруг Него]». — Ibid. P. 310.

918

Ibid.

919

«Οὐ γάρ ἐστι τό πρόβλημα τοιούτων [αποδεικτικών] συλλογισμῶν δεικτικόν· διαλεκτικοίς μέντοι [Ведь этот вопрос напрямую относится не к аподиктическим умозаклучениям, но, разумеется, к диалектическим]». — Paris, gr. 1278, fol. 88.

920

Barlaam. Epistola ad Palamam I // Ed. cit. P. 318.

921

«Ἐγὼ μὲν οὖν πολλοὺς πολλάκις περὶ των θείων ἐξηγηνοχῶς συλλογισμοὺς, οὔπω και τήμερον τοιούτον ἀποδεικτικόν οἷος τ' ἐγενόνην ποιήσαι, ἀλλ' ὃν αν ἐκάστοτε ποιήσω, οἰόμενος αὐτόν καλλιστά τε καί ορθότατα πεποιηκέναι, αὐτομάτως τούτον ὅρω πολλά των τοίς ἀποδεικτικοίς προσόντων οὐκ εχοντα». — *Barlaam*. Epistola ad Palamam II // Marc. gr. 332, fol. 131.

922

Idem. Epistola ad Palamam I / ed. G. Schirô // ASCL. 1936. Fasc. 3–4. P. 310.

923

Ibid. P. 324.

924

Ibid. P. 318.

925

Это различие часто встречается у Варлаама, в особенности в: Epistola ad Palamam II // Marc. gr. 332, fol. 128–128v: «...τούς δέ γ' Ἑλληνας ἐπαινῶ κατὰ τοσοῦτον μόνον, καθ' ὅσον τίς μὲν ὁ κατὰ πάθος θεολόγος, τίς δ' ὁ κατὰ δόξαν σαφῶς διωρίσαντο [из греков я выделяю лишь тех, кто явно признан либо богословом опыта, либо богословом мнения]».

926

«Ἀποστόλοις μὲν καί προφήταις καί εἴτε αὐτοῖς ὅμοιος ἐγένετο, θέαν φημί ἀνωθεν παραγενέσθαι <...>, διό καί ἐπιστημονικούς θεολόγους αὐτοὺς εἶναι τίθεμαι, <...> ὅσοις δέ τούτο μὲν οὐκ ἐγένετο, πίσκει δ' ὅμως παρὰ των θείων ἐκείνων ἀνδρῶν τάς θείας ἀποφάνσεις <...> δεξάμενοι, ἀμεταπίστως αὐτάς κατέχουσιν, ἐπαινετοὺς μὲν καί τούτους καί θαυμαστοὺς ἡγήμαι, οὐ μην καί των νοητῶν ἐπιστήμονας». — Cod. id., fol. 128.

927

Barlaam. Epistola ad Palamam I // Ed. cit. P. 318.

928

Idem. Epistola ad Palamam II // Marc. gr. 332, fol. 129; Палама в своих «Триадах в защиту священно—безмолвствующих» приводит другие подобные фрагменты, взятые из утраченных сочинений Варлаама (Coisl. 100, fol. 144, 149v, 153v).

929

Epistola ad Palamam II, fol. 129v-130.

930

«Ὅτι γάρ και Ἕλληνες κατειλήφασιν ὡς νού και ἐπιστήμης και πάσης ἄλλης επαφής ὑπερέχον ἐστί το υπερούσιον και ἀνώνυμον ἀγαθόν, ἀνάγνωθι τα Πανταινέτω και Βροτίνφ και Φιλολάω και Χαρμήδει και Φιλοξενώ τοῖς Πυθαγορείοις περί αὐτῶν εἰρημένα, ἐν οἷς εὐρήσεις τάς αὐτάς φωνάς, ἀς ὁ μέγας Διονύσιος ἐν τῇ τελευταίῳ τοῦ περί μυστικῆς θεολογίας ἀφίησι». — *Ibid.*, fol. 132v-133.

931

Ibid., fol. 133; ср.: *Plato*. Res publica, VI, 508c-509a.

932

Ibid., fol. 138r—v.

933

По мнению Варлаама, Палама ошибочно верит, «ὡς ὁ Ἰταλός Варлаάμ ἀτοπος τις ἄνθρωπος ἦν, ὑποκρινόμενος μὲν τά χριστιανῶν, ἑλλην δ' ὢν καθαρῶς [будто италиец Варлаам — какой—то чужак, притворяющийся христианином, а в действительности являющийся чистым язычником]». — *Ibid.*, fol. 138.

934

«Εἰδὼς πολλῶ πρότερον ὡς τῶν πατέρων ἐστὶν οἰκεῖον τό δόγμα, οὐχ ὡς ἐναντιουμένους αὐτοῖς τοὺς Ἕλληνας προύκρινα, ἀλλ' ὡς συμφωνοῦντας ἐθαύμασα [Будучи убежден, что задолго до того, как нечто стало собственным учением отцов, оно было признано греками как не противоречащее им, но как согласное, в чем заранее был уверен и чему весьма удивлялся]». — *Ibid.*, fol. 139; ср.: fol. 136v.

935

«...μία γάρ ἡ διὰ πάντων ἀλήθεια, τοῖς μὲν ἀποστόλοις ἀμέσως ἐκ Θεοῦ δοθεῖσα <...> πρὸς δὲ ταύτην τήν

θεόθεν τοῖς ἀποστόλοις δεδομένην ἀλήθειαν καί παρ' ἐαυτῶν εἰσάγειν πέφυκε τὰ κατὰ φιλοσοφίαν μαθήματα [ведь истина одна во всем, как непосредственно данная изначально от Бога апостолам <...> к истине, данной от Бога апостолам, ведут и философские науки]». — Προцитировано в: *Gregorius Palamas. Pro hesychastis*, II, [1, 5] // Coisl. 100, fol. 142 [*Γρηγόριος Παλάμα. Τριάδες. С. 131*].

936

Epistola ad Palamam II // Marc. gr. 332, fol. 133v-134.

937

Ibid., fol. 129v.

938

«Εἰ τις γάρ τινος σοφίας καὶ γνώσεως καὶ βουλῆς καὶ τῶν τοιούτων παρὰ Θεοῦ δόσιν τοῖς ἀξίοις, ἐλλαμψὶν τροπικῶς ονομάζει, ταύτης μόνον ἐφίεμαι καὶ ἐπήβολος γενέσθαι εὐχομαι. Τῶν δ' ἄλλων λεγομένων ἢ γινομένων ἐλλάμψεων καὶ ἄλλ' ἅπαντα παρὰ τὰ εἰρημένα ψυχαῖς δωρούμενα, οὐ πάνυ τοι ἐρωτικῶς ἔχω, ἡγούμενος μηδὲ εἶναι ὄφελος ἀνοήτῃ ψυχῇ ἀφροσύνης καὶ λήθης καὶ πλάνης καὶ ἀγνοίας καὶ δόξων ἀνοήτων ἀναπεπλασμένα, φωτὶ συνοικεῖν καὶ ἀνακεκράσθαι οἶω, μὴ ἐκ τῶν εἰρημένων παθῶν καθαίρεσιν αὐτὴν πεφυκέναι, καὶ γνώσιν τῶν εἰς τὰ ὄντα τοῦ ἐνός προόδων αὐτὴ ἐντιθέναι». — Ibid., fol. 135.

939

«Υπὲρ αἴσθησιν δὲ φωτισμόν, τὴν γνώσιν μόνην λέγουσι, διό καὶ ταύτην κρείττω τοῦ φωτός καὶ τέλος πάσης ἀποφαίνονται θεωρίας [Просвещение превыше чувства они называют исключительным ведением, почему и заявляют, что оно выше света и есть предел всякого созерцания]». — *Gregorius Palamas. Pro hesychastis*, I, [quaest. 3] // Coisl. 100, fol. 119v [ср.: *Τριάδες. С. 59*]; «...[Βαρλαάμ] δείξει σπεύδων ὡς φῶς, νῶ θεωρητόν, ἢ γνώσιν μόνην τῶν κτισμάτων ἐστίν [стремится (Варлаам) показать, что свет, созерцаемый лишь умом, есть ведение общее для всех сотворенных существ]». — Ibid., II, [3,14], fol. 173v [ср.: *Τριάδες. С. 225*]; «...οὗτος τὴν τοῦ Πνεύματος θεοποιόν χάριν, κτιστὴν ἀποφάναι <...> ἐποίησατο, μίμησιν αὐτὴν εἶναι φυσικὴν λέγων, καὶ τῆς λογικῆς φύσεως ἐξίν [он привык называть подаваемую Святым Духом благодать тварной <...>, именуюя ее естественным подражанием и достоянием разумной природы]...». — Ibid., III, [1, 3], fol. 198 [ср.: *Τριάδες. С. 301–302*], etc.

940

*Γερακλει.

941

Варлаам называл Паламу «αμαθής καὶ ἀπαιδέυτος» [«необразованным невеждой»]. — *Barlaam. Epistola ad Palamam I* / ed. G. Schirò // ASCL. 1936. Fasc. 1–2. P. 88.

942

943

«И прежде я не знал, от одного ли Отца исходит Дух Святой, и сейчас не думаю, что знаю. Ибо полагаю, что эта проблема и сейчас, и тогда — как ты видел, в письме к тебе говорю об этом наилучшим образом — превышает всякого человеческого знания, и мысли, и метода, и доказательства. Но прежде я верил, что от одного Отца, а сейчас снова верю, что также и от Сына». — *Barlaam*. Epistola ad Demetrium Cydonem // PG 151, col. 1301c.

944

«Ecce humana mente ratiocinari de illa re, de qua ait sanctus Dionysius, magis verificari omnium quae dicimus, quaeque intelligimus, negationis quam affirmationis, commune jam est et Latinorum et oppositum defendentium Graecorum. Fides vero nequaquam communis est [Таким образом, размышление человеческого ума о тех вещах, о которых говорит св. Дионисий, остается превышает всего, о чем мы говорили, будто понимаем, как в отрицании, так и в утверждении, что одинаково присуще как латинянам, так и с другой стороны грекам. При этом сама вера у тех и других различна]». — *Ibid.*, col. 1304a.

945

Idem. Epistola de processione Spiritus Sancti // PG 151, col. 1281.

946

«Ergo si Ecclesia illa (romana) incidente, quod absit, in haeretici rationem, hi ab ea abstinere, irreprehensibilis est separatio [Ведь если бы (римская) церковь впала в еретическое учение, чего в действительности нет, они бы от нее отошли, чтобы их отделение было безупречным]» — *Idem*. Epistola ad Alexium Caloethum // PG 151, col. 1310bc.

947

«Et cum caput totius Ecclesiae initio constitutum cecidisset, oporteret utique Dominum alterum caput suscitare sanae parti Ecclesiae, ne sine capite et inusitatum et deordinatum et déformé magnum et mysticum corpus Christi remaneret [И если бы глава всей Церкви, изначально установленная, пала, то следовало бы, чтобы Господь воздвиг другую главу для здоровой части Церкви, дабы великое и таинственное тело Христово не оказалось обезглавленным, бездеятельным, смятенным и разложившимся]». — *Idem*. Epistola de unione Ecclesiae Romanae // PG 151, col. 1266a.

948

Idem. Epistola de primatu Ecclesiae Romanae // PG 151, col. 1280cd.

949

См., в части., его трактат, в издании PG стоящий после писем в Италию: «Τίς γάρ πώποτε ἦ τον Πέτρον

Ῥώμης ἐπίσκοπον προσεῖπεν, ἢ τον Κλήμεντα κορυφαῖον; Πολλῶν δε προβληθέντων ἐπισκόπων ὑπὸ τοῦ κορυφαίου Πέτρου ἐν διαφόροις ἀλλαῖς πόλεσι, ποῖος νόμος κελεύει μόνον των ἄλλων τον Ῥώμης ἐπίσκοπον διάδοχόν τε αὐτοῦ ὀνομάζεσθαι, καὶ τῶν λοιπῶν ἄρχειν; Τίς δέ λόγος ἐτι κωλύσει μὴ καὶ τον Αλεξάνδρειας διάδοχον εἶναι τοῦ Πέτρου; [Ибо кто когда-либо называл Петра римским епископом, или Климента первоверховным апостолом? Ведь если Петр поставил во многих городах значительное число епископов, то какое правило повелевает называть из других лишь епископа Рима его преемником и владыкой остальных? Какое же требование запрещает и александрийскому епископу быть преемником Петра?]. — PG 151, col. 1263c. Ср. еще один его трактат, неизданный: «...ἀπαντες οἱ ἱεράρχαι, ὅσοι τε ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου Πέτρου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων ἐχειροτονήθησαν, ἰσοτίμως εἰσὶ τοῦ Δεσπότη Χριστοῦ βικάριοι, καὶ τῶν ἀποστόλων πάντων διάδοχοι τῆς ἰσῆς ἀξίας καὶ ἐξουσίας μετασχόντες [вообще все иерархи, рукоположенные апостолом Петром или другими апостолами, в равной мере являются викариями Господа Христа и являются преемниками равного достоинства и власти от всех апостолов]». — Paris, gr. 1278, fol. 105v.

950

[«Многие епископы в разных местах и частях вселенной поставлены были блаженным Петром, <...> и все они могут именоваться его преемниками». — *Idem*. Epistola de primatu Ecclesiae Romanae // PG 151, col. 1275a.

951

Ibid., col. 1275b/1276a.

952

Ibid., col. 1277a.

953

Неизданное сочинение «Λόγοι στηλιτευτικοί» цит. по рукописи: Genèv. grec. 35, fol. 77.

954

Nicephorus Gregoras. Historia Byzantina, XIX, 1 / ed. L. Schopen. Vol. 2. Bonn, 1830. P. 923.

955

См. фрагменты неизданных трактатов Варлаама в нашей статье: *Meyendorff J.* Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle: Barlaam le Calabrais // 1054–1954: L'Église et les Églises: Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin. Vol. 2. Chévetogne, 1955. P. 47–64 [см. наст. изд., с. 546–563].

956

Barlaam. Epistola ad Palamam II // *Idem*. Epistole greche: I primordi episodici e dottrinali delle lotte esicaste / ed. G. Schirò. Palermo, 1954 (Institute Siciliano di Studi bizantini e neogreci: Testi, 1). P. 298–299.

957

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, II, [3, 44] // Coisl. 100, fol. 184 [*Григорий Палама. Триады. С. 258–259*].

958

Ibid, II, [3, 67], fol. 192v [ср.: *Триады. С. 283*].

959

Ibid, II, [3, 49], fol. 185v [*Триады. С. 263*].

960

См. : *Puech H. — Ch. La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique // Études carmélitaines. T. 23, 2. P., 1938. P. 33–53.*

961

Lossky V. La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge. T. 5. 1930. P. 279-309 [*Лоссий В. Н. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита // БТ. № 42. 2009. С. 110–136*]; *Roques R. L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Dénys. P., 1954 (Théologie: Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 29). P. 60–65.*

962

См.: *Meyendorff J. Doctrine of Grace in St. Gregory Palamas // SVSQ. Vol. 2. № 2. 1954. P. 17–26* [см. наст, изд., с. 586–596].

963

Блестящее изложение этой проблемы см.: *Roques R. Op. cit. P. 101–111.*

964

«Дионисий доходит иногда даже и до того, что отождествляет аналогию с чином. Так он обозначает церковные чины посредством “ἀναλογίαι ἱεραρχικαί” [“иерархические соответствия, аналогии”]». — *Lossky V. Op. cit. P. 293* [Указ. изд. С. 123].

965

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, II, [3, 29] // Coisl. 100, fol. 178v [*Триады. С. 241–242*].

966

Gilson E. Le Thomisme: Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. Ed. 5. P., 1948. P. 196.

967

Plato. Phaedo, 66d [пер. С. П. Маркиша: *Платон.* Соч. Т. 2. СПб., 2007. С. 25].

968

Plotinus. Enneades, I, 6, 5 [*Плотин.* Первая эннеада / пер. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. СПб., 2004. С. 235; 250].

969

Ibid., I, 6, 9 [Указ. изд. С. 239–240].

970

*«Познай самого себя» (*греч.*).

971

Ср.: *Daniélou J.* Origène. P., 1948. P. 289–290.

972

Idem. Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. P., 1944. P. 233 sqq.

973

«Οὐκ ἂν ἴδῃ ὁ νοῦς τον τοῦ Θεοῦ τόπον ἐν ἑαυτῷ, μὴ πάντων των ἐν τοῖς πράγμασιν υψηλότερος γεγονώς <...>, ἐπικρανέντος αὐτῷ τοῦ φωτός ἐκείνου τοῦ κατὰ καιρόν τῆς προσευχῆς ἐκτυπούντος τον τόπον τοῦ Θεοῦ» [Ум не мог бы видеть место Божие в самом себе, если только не станет выше всех помыслов о вещах <...>, когда ему является этот свет, который бывает во время молитвы, [созерцание] запечатлевает в нем место Божие]». — *Evagrius.* Practicus, I, 71 // PG 40, col. 1244ab [ср.: Добротолюбие. Т. 1. С. 584]. «Οἱ ἀπαθείς <...> παρὰ τον καιρόν τῆς προσευχῆς τό οἰκεῖον φέγγος τοῦ νοῦ περιλάμπων αὐτοῦς θεωροῦσι [Достигнувшие бесстрастия <...> во время молитвы созерцают озаряющий их особый свет ума]». — *Idem.* Gnosticus, 147 // *Frankenberg W.* Evagrius Ponticus. B., 1912 (Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen and Philologisch–Historische Klasse, Neue Folge, XIII, 2). S. 553.

974

Idem. Practicus, I, 33 // PG 40, col. 1229d; *Idem.* Capita gnostica, II, 72; 90; III, 20 (ср.: *Bousset W.*

975

Macarius Aegyptius. Homilia 30, 7 // PG 34, col. 725c; Homilia 34, 1, col. 744c; etc. Об учении Макария см.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 220–225 [репринт: То же. М., 1997].

976

Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus, IV, 9 // PG 3, col. 705a [*Дионисий Ареопагит*. Сочинения. С. 321]; В. Лосский (Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // СК. Сб. 3. 1929. С. 137) и Э. фон Иванка (см. гл. обр.: *Ivdnka E. von*. La Signification du Corpus Areopagiticum // *Reserches de science religieuse*. Vol. 36. № 1. P., etc. 1949. P. 14–19) хорошо освещают определенные пункты, в которых концепция Псевдо-Дионисия расходится с неоплатонизмом: однако эти пункты не касаются его метода мышления и, в частности, его способа понимать «обращение к себе» у мистиков.

977

Об истоках и развитии исихазма существует уже обширная литература. Ограничимся здесь тем, что перечислим основные труды: *Bois J.* Les hésychastes avant le XIV^e siècle // EO. Vol. 5. 1901. P. 1–11; *Hausherr I.* La méthode d'oraison hésychaste // OC. Vol. 9. № 2. 1927 (OCA, 36). P. 97–210; *Киприан (Керн), архим.* Указ. соч. С. 50–66. Особенно важна брошюра, принадлежащая перу некоего «монаха с Востока» [архим. Льва Жилле], «Молитва Иисусова, ее происхождение и ее развитие»: *Un Moine d'Église d'Orient*. La prière de Jésus: Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave. Gembloux:, 1951 (Collection Irénikon. Nouvelle série, 4); то же в: Irénikon. 1947. Т. 3–4; также см.: *Schultze F.* Untersuchungen über das Jesus-Gebet // OCP. Vol. 18. 1952. P. 319–343.

978

Hausherr I. La méthode d'oraison hésychaste. P. 159 [ср.: Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / изд. подг. А. Г. Дунаевым. М., 1999. С. 20]. Трактат «Μέθοδος τῆς ἱεράς προσευχῆς καὶ προσοχῆς» («Метод священной молитвы и внимания») впервые был опубликован в изначальном виде И. Осэром (*Hausherr I.* Ed. cit.). Новогреческая редакция имеется в: PG 120, col. 701–710. Как правило, в рукописях это сочинение приписывается прп. Симеону Новому Богослову. Тем не менее совершенно точно, что его автором является монах Никифор родом из Италии, живший в конце XIII в. (см.: *Παπαμικαήλ Γρ.* Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Ἡθικοπατρολογικὴ συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν Ησυχαστικῶν ἐρίδων τοῦ 13^{ου} αἰῶνος. Διατριβὴ ἐπὶ ὑφηγεσία. Πετρούπολις; Αλεξάνδρεια, 1911. Σ. 52–59; *Hausherr I.* Ed. cit. P. 113–114). В пользу такой атрибуции мы располагаем определенным свидетельством Паламы (см.: Pro hesychastis, И, [2, 2] // Coisl. 100, fol. 157–157v [Триады. С. 176–177]; этот фрагмент был опубликован в работе Н. Голан в румынском журнале: Annuarul Institutului de Studii Clasice. Vol. 9. Cluj-Napoca. 1932–1933. P. 8–10); оно также подтверждается свидетельством Игнатия и Каллиста Ксанфопулов (PG 147, col. 677d). Недавний поборник атрибуции «Метода» прп. Симеону Новому Богослову был вынужден изменить свою точку зрения (см.: *Jugie M.* Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes // EO. Vol. 30. 1931. P. 179–185; *Idem.* Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa manière d'oraison // EO. Vol. 35. 1936. P. 409–412). И все же, хотя «Метод»

восходит к XIII в., неоспоримо, что он представляет собой лишь систематизацию более древней традиции.

979

Hausherr I. Ed. cit. P. 164 [ср.: Путь к священному безмолвию... С. 23–24].

980

Schiro G. I rapporti di Barlaam Calabro con le due Chiese di Roma e di Bisanzio //ASCL. 1932. Fasc. 1. P. 86–88.

981

Этот текст, осужденный на соборе 1341 г., не сохранился, но он широко цитируется в опровержении на него, составленном Паламой. *Titul.*: «Ἐλεγχος των συμβαινόντων άτοπων ἐκ των δευτέρων τοῦ φίλοσόφου Βαρλαάμ συγγραμμάτων, ἡ περί θεώσεως [Опровержение нелепостей, которые вытекают из последующих писаний философа Варлаама, или Об обожении]». *Inc.*: «Ἄλλ' εἰ μὲν κατὰ Μασσαλῖανών...» (*Gregorius Palamas. Pro hesychastis, III* // Coisl. 100, fol. 197v-225v [Триады. С. 299–387]).

982

См.: *Pro hesychastis, III*, [1, 1] // Coisl. 100, fol. 197v [Триады. С. 299].

983

Anna Comnena. Alexias, X, 1, 6. — Т. 2. P. 189 [Алексиада. С. 265].

984

Obolensky D. The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manicheism. Cambridge, 1948. P. 241, 259.

985

Ibid. P.254.

986

Ibid. P. 255–257.

987

См. мнения блж. Диадокха Фотикийского (лат. текст: *Marcus Diadochus. De perfectione Spiritual!*, 53 // PG 65, col. 1183cd), прп. Иоанна Лествичника (*De vita sancti Climaci* // PG 88, col. 597bc), Филофея Коккина (*Philotheus. Encomium Gregorii Palamae* // PG 151, col. 571c).

988

Hausherr L. Ed. cit. P. 150 sqq.

989

Philotheus. Op. cit., col. 592d-593a.

990

Ср.: *Obolensky D.* Op. cit. P. 135, 217.

991

Действительно, он говорит о *συνουσιώσεις* [здесь: «сосуществованиях»] бесов с душой так, как если бы это было частью исихастского учения (*Schirô G.* I rapporti di Barlaam Calabro con le due Chiese di Roma e di Bisanzio // ASCL. 1932. Fasc. 1. P. 86–88; ср.: *Obolensky D.* Op. cit. P.213).

992

«Происходит заблуждение, — пишет он, — когда устремляются к тайне созерцания вне безмолвия ума; тогда, действительно, энергии души пребывают в смятении, дух заблуждения имеет время для того, чтобы проскользнуть и смешаться с ними <...> и, замаскировав таким

образом свое вторжение, которое он скрывает и после, он находится в душе, с определенных сторон препятствуя благу — с тех, через кото рые он остается соединенным с душой, но не единым; ибо это свойственно только Благому Духу — проникать через всю совокупность всех *умных, чистых, тончайших духов* (Прем. 7:23)». — *Gregorius Palamas.* Epistola ad Barlaam I // Coisl. 100, fol. 86v.

993

Первое упоминание об этом прозвище, брошенном Варлаамом в адрес исихастов перед константинопольским Синодом, содержится во втором письме, которое направил ему Палама около 1337 г. (Coisl. 100, fol. 100v).

994

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, II, [1, 1] // Coisl. 100, fol. 140v [ср. : Триады. С. 128].

995

Philotheus. Op. cit., col. 585a.

996

Joannes Cantacuzenus. Historiae, II, 39. P. 543 [ср.: Антология. Т. 2. С. 544].

997

Gregorius Palamas. Epistola ad Barlaam II // Coisl. 100, fol. 100v.

998

Самый краткий из этих девяти трактатов опубликован в: PG 150, col. 1101–1118.

999

Gregorius Palamas. Epistola ad Barlaam I // Coisl. 100, fol. 86v.

1000

Idem. Pro hesychastis, II, [3,45–46] // Coisl. 100, fol. 184–184v [Триады. С. 259–260].

1001

*Истории спасения (нем.).

1002

Pro hesychastis, II, [3, 29], fol. 178v [ср.: Указ. изд. С. 241].

1003

Pro hesychastis, I, [3, 38], fol. 134v-135 [Триады. С. 109–110]; ср.: Idem. Capita CL physica, theologica, moralia et practica, 57 // PG 150, col. 1161cd [Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. С. 112–113].

1004

Pro hesychastis, III, [1, 33], fol. 208–208v [ср.: Триады. С. 333]; ср.: Idem. Homilia 35: In Transformationem Domini // PG 151, col. 440a.

1005

Idem. Epistola ad Acindynum I // Coisl. 100, fol. 73v.

1006

Idem. Epistola ad Barlaam I // Coisl. 100, fol. 86; ср.: Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione // PG 46, col. 89c; Pseudo-Dionysius. De divinis nominibus, IV, 9 // PG 3, col. 705a.

1007

Pro hesychastis, I, [1,10] // Coisl. 100, fol. 108 [Триады. С. 19–20].

1008

Idem. Homilia 16 // PG 151, col. 201d, etc.; особое значение, которое в паламитской антропологии признается за телом, очень ярко подчеркивается в работе архим. Киприана (Керна): Указ. соч. С. 366–367, etc.

1009

Pro hesychastis, I, [3, 31] // Coisl. 100, fol. 132 [Триады. С. 102].

1010

Ibid., [3, 33], fol. 133 [Триады. С. 104].

1011

«Κοινή μὲν οὖν αὕτη πάσι τοῖς εἰς Χριστὸν πεπιστευκόσιν υπέρ έννοιαν γνώσις». — Pro hesychastis, II, [3, 66] // Coisl. 100, fol. 191v [ср.: Триады. С. 282].

1012

Pro hesychastis, [3, 67–68], fol. 192v [Триады. С. 284].

1013

Ibid., [3,11], fol. 172 [ср.: Триады. С. 221].

1014

Ibid., [3, 36], fol. 180v-181 [Триады. С. 249].

1015

Epistola ad Barlaam II // Coisl. 100, fol. 100. Здесь идет речь о явной отсылке к Иисусовой молитве, подвизаться в которой для Паламы является основным элементом монашеской жизни (ср. : Pro hesychastis // Coisl. 100, fol. 120,127v, 132v, 138,150v-151,192, etc.).

1016

Epistola ad Barlaam I // Coisl. 100, fol. 89v.

1017

Cullmann O. Christ et le temps: Temps et histoire dans le christianisme primitif. Neuchâtel; P., 1947.

1018

*Выделено о. И. М.

1019

Epistola ad Barlaam I // Coisl. 100, fol. 86.

1020

Патриарх Каллист, ученик Паламы, в житии прп. Григория Синаита также пишет: «Ὁ αἰδῖμος <...> εἶδεν ἀνάστασιν τῆς ψυχῆς про τῆς ἐλπιζομένης κοινῆς ἀναστάσεως [сей славный муж <...> еще прежде чаемого общего воскресения видел воскресение души]». — Помяловский И. В. Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. СПб., 1894. С. 14–15. Эта мысль уже нашла свое выражение у Евагрия: *Evagrius*. *Capita gnostica*, VII, 2 // Frankenberg W. Ed. cit. P. 425; *Ibid.*, V, 22 (ср. : *Bousset W*. Ed. cit. P. 306) и у Псевдо–Макария: *Macarius Aegyptius*. *Homilia* 5,10 // PG 34, col. 516a; *Homilia* 36,1 // PG 34, col. 749a.

1021

Gregorius Palamas. *Capita CL physica, theologica, moralia et practica*, 39; 45; 51 // PG 150, col. 1148b; 1153a; 1157c [Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. С. 77–79; 92–94; 103].

1022

См. выше, стр. 572–573.

1023

Gregorius Palamas. *Capita CL*, 38–39 // PG 150, col. 1146d-1148ab [Указ. изд. С. 75–79].

1024

Idem. *Pro hesychastis* // Coisl. 100, fol. 177; также см.: *Ibid.*, fol. 121, 130, 131, 133, 136v, 192, etc.

1025

Ibid., fol. 133v, 182, 223, 224, etc.

1026

Ibid., fol. 180v, 185v.

1027

Idem. *Homilia* 34 // PG 151, col. 428b.

1028

Nicephorus Gregoras. Historia Byzantina, XIX, 1 / ed. L. Schopen. Vol. 2. Bonn, 1830. P. 923.

1029

Варлаам использовал это как наиболее весомый довод против латинян, с которыми он также полемизировал. Его антилатинские сочинения остаются неопубликованными и цитируются нами по рукописи: Paris, gr. 1278, fol. 77v.

1030

Ср. : *Puech H. — Ch. La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys PARéopagite et dans la tradition patristique // Études carmélitaines. Т. 23, 2. P., 1938. P. 41 sqq.*

1031

Этот аспект спора хорошо освещен в переписке Паламы с Акиндином и Варлаамом. Четыре письма Паламы имеются в рукописи Coisl. 100, fol. 69–103 и во многих других. Два из них опубл. проф. Г. Папамихаилом: *Παπαμιχαήλ Γρ. Γρηγόριος Παλαμάς προς Γρηγόριον Ἀκίνδυνον // Εκκλησιαστικός Φάρος. Т. 12. Ἀλεξάνδρεια, 1913. Σ. 375–381; Т. 13. Ἀλεξάνδρεια, 1914. Σ. 42–52, 245–255, 464–476. Одно из ответных писем Варлаама опубл. Д. Скиро в: ASCL. 1935. Fasc. 1. P. 64–77; 1936. Fasc. 1–2. P. 80–98; Fasc. 3–4. P. 302–324. Второе письмо Варлаама имеется в рукописи: Marc. gr. 332, fol. 123v–140v.*

1032

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, I, [1, 20] // Coisl. 100 [Григорий Палама. Триады. С. 35].

1033

Ibid., I, [3, 38] // Coisl. 100, fol. 134v–135 [Триады. С. 109–110]; ср.: Idem. Capita CL physica, theologica, moralia et practica, 57 // PG 150, col. 1161cd [ср.: Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. С. 112–113].

1034

Pro hesychastis, I, [3, 33], fol. 133 [Триады. С. 104].

1035

Ibid., II, [3, 66], fol. 191v [Триады. С. 282].

1036

Ibid., II, [1, 35], fol. 152v–153v [Триады. С. 162–163].

1037

Ibid., II, [3, 36], fol. 180v-181 [Триады. С. 249].

1038

Ibid., II, [3, 31], fol. 179 [Триады. С. 243].

1039

Ibid., I, [1, 9], fol. 107v [Триады. С. 18].

1040

Ibid. [ср.: Там же].

1041

Gregorius Palamas. Contra Acindynum IV, 14 // Coisl. 98, fol. 107v [ср.: *Григорий Палама. Против Акиндина*. С. 183].

1042

Ibid. IV, 16 // Coisl. 98, fol. 108v-109 [Против Акиндина. С. 186]; ср.: *Idem. Homilia* 19 // PG 151, col. 253b; *Homilia* 26 // Ibid., col. 333b.

1043

См. Ин. 1:18 и комментарий на это место в: *Gregorius Palamas. Epistola ad Barlaam* II // Coisl. 100, fol. 92v.

1044

Idem. Epistola ad Acindynum III // Coisl. 99, fol. 108.

1045

Ibid.; ср.: Paris, gr. 1238, fol. 265.

1046

Pro hesychastis, III, [1, 8–9] // Coisl. 100, fol. 199v-200 [Триады. С. 306–307].

1047

Ibid., III, [2,12], fol. 215v [Триады. С. 356].

1048

Contra Acindynum V, 13 // Coisl. 98, fol. 128v [Против Акиндина. С. 228].

1049

Pro hesychastis, III, [1, 29], fol. 206v [Триады. С. 328].

1050

Ср: «...один [Бог] обладает бесстрастнейшей энергией, поскольку Он только действует, но не претерпевает [никакого] воздействия, не возникая и не изменяясь». — *Gregorius Palamas*. Capita CL physica, theologica, moralia et practica, 128 // PG 150, col. 1212a [Сто пятьдесят глав. С. 193]; ср.: Ibid., 145, col. 1221bc [Указ. изд. С. 209].

1051

Об образовании, полученном Акиндином, см. нашу работу: *Meyendorff J*. Introduction à l'étude. P. 61–63 [Введение в изучение. С. 45–48]; ср. также: *Loenertz R*. — *J. Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées* // OCP. Vol. 23.1957. P. 115–116.

1052

См.: *Mercati G*. Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Melitiniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Città del Vaticano, 1931 (ST, 56). P. 62 ss.

1053

Обширное богословское сочинение Акиндина, не издававшееся даже частично, находится в рукописи Monac. gr. 223, fol. 16v-362v; мы намерены в ближайшее время исследовать его подробно [публикацию см.: *Gregorius Acindynus*. Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam / ed. J. Nadal Canellas. Turnhout; Leuven, 1995 (CCSG, 31)].

1054

«Τό σώμα δέ του Χριστού, αὐτή τή κατ' οὐσίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου φύσει, διά μέσης αὐτοῦ τῆς θειοτάτης ψυχῆς, κατὰ μίαν ὑπόστασιν ἠνώσθαι πιστεύομεν. Ὁ δέ χάριτος καί ὑφειμένης θεότητος καί ἐνεργουμένης μετέχειν οὐ θείας φύσεως λέγων των θείων μυστηρίων κοινωνοῦντας καί δωρεών, τω τε κορυφαίῳ των αποστόλων Πέτρῳ καί πάσι ταῖς ἱεραῖς παράδοσεσιν ἀνθέστηκεν, οἱ πάντες “θείας φύσεως κοινωνοί” βοῶσι “γεγόναμεν”». — *Gregorius Acindynus*. Contra Palamam II // Monac. gr. 223, fol. 72v.

1055

Idem. Contra Palamam I // Cod. id., fol. 17; Contra Palamam II, fol. 76, 121v, etc.

1056

Gregorius Acindynus. Contra Palamam II, fol. 76.

1057

«Γενόμενος ὁ Κύριος ἄνθρωπος, ὁ εἰς τῆς ἁγίας Τριάδος, ἀγαλλοὶ ὡτον ἐτήρησε καὶ ἀόρατον, ὡσπερ ἦν καθ' ἑαυτὴν τὴν οικεῖαν θεότητα, καὶ οὔτε τὴν οικεῖαν φύσιν εἰς τὴν ὑμετέραν, ἥπερ ἠνώθη, μετέβαλεν, οὔτε τὸ πρόσλημμα εἰς τὴν οικεῖαν φύσιν, εἰ καὶ τοῦτο ἐθέωσεν, ἀλλ' ἐμείνε πάλιν καὶ μετὰ τὴν ἐνωσιν, τὸ μὲν, ὅπερ ἦν, ἀκτιστον, τὸ δὲ κτιστόν, ὅπερ ἦν, εἰς ἑνὸς Υἱοῦ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ σαρκωθέντος συμπλήρωσιν [Став человеком, Господь, Один от Святой Троицы, сохранил неизменное и невидимое, как оно было по своему собственному Божеству, и ни Свою природу не изменил в нашу, с которой соединился, ни присоединенное — в свою природу, хотя и его обожил, но, напротив, осталось и по соединении одно, как было, нетварным, другое же, как было, тварным в полноте единого Сына Божия — и Человека, и Бога воплотившегося]». — *Idem.* Contra Palamam III // Monac. gr. 223, fol. 163.

1058

«Ἐστὶ δὲ τοῦ Σωτήρος αἷμα καὶ τὴν ἐκχυσιν αὐτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἀσεβὲς εἰπεῖν ἀκτιστον, κτιστόν γάρ τὸ τοῦ Κυρίου σῶμα [Нечестиво называть нетварными кровь Спасителя и излияние ее за нас, ибо Тело Господа тварно]». — *Idem.* Contra Palamam IV // Monac. gr. 223, fol. 174; ср.: *Ibid.*, fol. 176v; Contra Palamam II, fol. 74v; *Refutatio epistolae Gregorii Palamae* // Monac. gr. 223, fol. 42v.

1059

*Ср.: ДВС. Т. 3. С. 48.

1060

Gregorius Palamas. Homilia 16 // PG 151, col. 193b [*Григорий Палама.* Беседы. Ч. 1. С. 156].

1061

«...πῶς αἷμα Χριστοῦ καὶ σῶμα δέξαται τις ἐν ἑαυτῷ <...>, πῶς ἐν ἡμῖν αὐτοῖς σχώμεν τὸν Θεόν καὶ σύσσωμοι αὐτῷ γενόμεθα [каким же образом кто воспримет в себе Кровь Христову и Тело <...>, каким образом в нас самих возымеем Бога и станем одно тело с Ним]»... — *Idem.* Homilia 56, 3 // Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμά Ὁμιλῖαι ΚΒ // ἐκδ. Σ.Κ. Οἰκονόμου. Ἀθήναι, 1861. Σ. 202–203 [Беседы. 4. 3. С. 158–159].

1062

См.: *Meyendorff J.* Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akyndinos: Texte et commentaire sur la troisième lettre de Palamas // Θεολογία. Т. 24. Αθήναι, 1953. Σ. 561–566.

1063

«Καί κοινή μέν τῆς τοῦ λόγου θεότητος καί τῆς σαρκός ἐπὶ τοῦ ὅρους ἡ θεία λαμπρότης ἀρτίως ἐνεφάνη, κοινήν δε εἶναι τὴν οὐσίαν τῆς θεότητος καί τῆς σαρκός Εὐτυχούς ἐστὶ καὶ Διοσκόρου». — *Gregorius Palamas*. Homilia 35 // PG 151, col. 448a [ср.: Беседы. Т. 2. С. 100].

1064

«Ὡς ολον ἐν ἑκάστη ὄντα των θεοπρεπῶν ἐνεργειῶν, ἀφ' ἑκάστης ὀνομάζομεν αὐτόν, ἀφ' οὗ διαδείκνυται καὶ τό πασῶν τούτων ὑπερεξηρήσαι. Πῶς γάρ πολλῶν οὐσῶν θεοπρεπῶν ἐνεργειῶν, ὅλως ἐν ἑκάστη παντάπασιν ἀμερίστως ἐνυπήρχεν, ἀν καὶ ἀφ' ἑκάστης ὅλως ἐωράτο τε καὶ ἐκαλεῖτο διὰ τοῦ τῆς ἀμεροῦς ἀπλότητος υπερφυές, εἰ μὴ τούτων ἀπασῶν ὑπερανέστηκεν». — *Idem*. Pro hesychastis, III, 2, 7 // *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes. P. 658 [Триады. С. 352].

1065

«...πῶς ἐν ἡμῖν αὐτοῖς σχῶμεν τὸν Θεόν καὶ σύσσωμοι αὐτῷ γενώμεθα...». — *Idem*. Homilia 56,3 // Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρος ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμά Ὁμιλία... Σ. 203 [пер. см. выше, прим. 10]; ср.: Pro hesychastis, I, 3, 38 // Ed. cit. P. 195 [Триады. С. 110].

1066

«...των σεβασμίων συμβόλων, δι' ὧν ὁ Χριστὸς σημαίνεται καὶ μετέχεται». — *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia, III, 3, 9 // PG 3, col. 437c [*Дионисий Ареопагит*. Сочинения. С. 631]; см. весьма подробный разбор евхаристического учения Псевдо-Дионисия в: *Roques R*. L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Dénys. P., 1954 (Théologie: Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 29). P. 267–271.

1067

Ibid. P. 259.

1068

Об этом см. нашу работу: *Meyendorff J*. Introduction à l'étude. P. 257-277 [Введение в изучение. С. 253–272].

1069

«Ἡ τῶν ἡμετέρων χειλέων ἀφή πρὸς τὸ κυριακὸν σῶμα καὶ ἡ διὰ τῆς τροφῆς αὐτοῦ διαδιδομένη πρὸς τὸ καθόλου σῶμα τοῦ τρεφομένου τοπικὴ καὶ σωματικὴ συμπλοκὴ καὶ συνάφεια σύμβολόν ἐστι τῆς κατὰ τὴν θείαν ἐνέργειάν τε καὶ χάριν ἐνώσεως καὶ συναφείας καὶ οἷον εἰπεῖν ἀνακράσεως». — Paris, gr. 1249, fol. 38v.

1070

«...έκαστη γάρ των αισθήσεων ἀναλογοί τινι ψυχική δυνάμει, ὡσπερ εἰκὼν τις οὐσα ταύτης καὶ σύμβολον, αἱ συναπτομένων των αισθητῶν, τὰς ιδέας καὶ τοὺς λόγους ἐν οἷς τὸ ἀόρατον τοῦ Θεοῦ φανεροῦται, ὁ νοὺς δι' αὐτῶν εἰς ἑαυτὸν ἔλκει [ведь каждое из чувств соответствует некоей способности души, будучи в некотором роде ее образом и символом; с ними сопряжены эти чувства, (разумею) образы и понятия, в которых является невидимое Бога, ум через них обращается к самому себе]». — Cod. cit., fol. 42v-43.

1071

*См.: Григорий Нисский. К Авлавию о том, что не «три бога» // *Его же. Догматические сочинения*. Т. 1. С. 58–67.

1072

Guichardan S. Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e et XV^e siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios. Lyon, 1933.

1073

См., в части.: Jugie M. Palamite (Controverse) // DTC. Т. 11, 2. 1932. Col. 1777–1818; *Idem*. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium. Т. 1. Р., 1926. Р. 436–451; Т. 2. Р., 1933. Р. 47–183.

1074

Παπαμ ιχαήλ Γρ. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Ἠθικό–πατρολογικὴ συμβολή εἰς τὴν ἱστορίαν των Ἠσυχαστικῶν ἐρίδων τοῦ 17^{ου} αἰῶνος. Διατριβὴ ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ. Πιτρούπολις; Ἀλεξάνδρεια, 1911.

1075

Алексий (Дородницын), еп. Византийские церковные мистики 14–го века: (Препод. Григорий Палама, Николай Кавасила и препод. Григорий Синаит). Казань, 1906.

1076

Stăniloae D. Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama. Sibiu, 1938.

1077

См., в части.: Basil (Krivocheine), monk. The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas // ECQ. Vol. 3. 1938–1939. Р. 26–32, 71–84, 138–156, 193–214 [Василий (Кривошеин), мон. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // СК. Сб. 8. 1936. С. 99–154]; Lossky V. The Mystical Theology (впервые опубли. по–французски: *Idem*. Théologie Mystique de l'Église d'Orient. Р., 1944) [впервые на рус. яз.: Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // БТ. Вып. 8. М., 1972. С. 7–128].

1078

Meyendorff J. Introduction à l'étude; англ, пер.: *Idem.* Study of Gregory Palamas [Введение в изучение]; также см.: *Grégoire Palamas.* Défense des saints hésychastes [*Григорий Палама.* Триады].

1079

Ср.: *Stiernon D.* Bulletin sur le palamisme // REB. Т. 30. 1972. P. 231-341; этот библиографический обзор литературы по паламизму с 1959 по 1970 г. включает 303 наименования.

1080

ГПΣ. Т. 1–3. 1962–1970 [а также: Т. 4–5. 1988–1992].

1081

См.: *Istina.* Vol. 19. № 3. 1974. P. 257–349; в части., статьи: *Houdret J.* — *Ph.* Palamas et les Cappadociens. P. 260–271; *Garrigues J.* — *M.* L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur. P. 272–296; *Nadal J. S.* La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas. P. 297-328; *Le Guillou M.* — *J.* Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinization. P. 329–338.

1082

Yannaras Ch. The Distinction Between Essence and Energies and its Importance for Theology // SVTQ. Vol. 19. № 4. 1975. P. 244.

1083

*Барроа Жорж Огюстен (1898–1987) — французский теолог, библеист, археолог. Священник–доминиканец. В течение 10 лет руководил успешными раскопками на Ближнем Востоке (Сирия, Палестина), принесшими ему известность и авторитет в научном мире. Затем во Франции работал профессором библеистики. В 1939 г. эмигрировал в США, где преподавал теологию в университетах. Будучи пастором и профессором протестантской семинарии Принстонского университета, познакомился с о. Георгием Флоровским и под его влиянием перешел в православие. В последний период жизни работал профессором Ветхого Завета в Свято–Владимирской духовной семинарии. Основные работы: «Иисус Христос и Храм», «Лицо Христово в Ветхом Завете», широко известный учебник библейской археологии «Manuel d'archéologie biblique». В память о коллеге о. Иоанн написал некролог: *Meyendorff J.* Barrois, Georges A., 1898–1987 // SVTQ. Vol. 31. № 4. 1987. P. 283–285.

1084

Barrois G. Palamism revisited // SVTQ. Vol. 19. № 4. 1975. P. 229.

1085

Аллё Андре де (1929–1994) — бельгийский ученый–францисканец, патролог, сиролог, профессор Лувенского университета. Известен как исследователь истории Эфесского собора, несторианства и паламизма. В дискуссии по паламизму стремился обосновать правомерность как характерного для православия «персоналистского» (личностного) подхода к вопросу о спасении, так и «эссенциалистского» (сущностного) подхода, свойственного католическому Западу. Статьи Аллё о паламизме, написанные им в 1973–1989 гг. (и собранные в издании: *Halleux A. de. Patrologie et œcuménisme: Recueil d'études. Louvain, 1990. P. 769–856*), свидетельствуют о стремлении западных ученых к объективной оценке православной духовности. Созданная Аллё научная школа много сделала для изучения и популяризации паламизма в Западной Европе.

1086

Halleux A. de. Palamisme et scolastique: Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique? // RTL. An. 4. № 4. 1973. P. 409–442; Idem. Palamisme et Tradition // Irénikon. T. 48. № 4. 1975. P. 479–493.

1087

О Варлааме см. наши работы: *Meyendorff J. Introduction à l'étude. P. 65 sqq* [Введение в изучение. С. 49 слл.]; *Idem. Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle: Barlaam le Calabrais // 1054–1954: L'Église et les Églises: Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin. Vol. 2. Chévetogne, 1955. P. 47–64* [см. наст. изд., с. 546–563].

1088

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, II, 3, 36 // Défense des saints hésychastes. P. 461 [Триады. С. 249].

1089

Ibid., II, 3, 31 // Ed. cit. P. 449 [Триады. С. 243].

1090

Ibid., I, 3, 7. P. 123 [ср.: Триады. С. 72].

1091

Ibid., III, 1, 18. P. 591–593 [ср.: Триады. С. 317].

1092

В передаче Паламы: *Ibid., II, 3, 6. P. 396* [Триады. С. 216].

1093

Ibid., III, 1, 9. P. 573 [ср.: Триады. С. 307].

1094

Hussey Edmund M. The Persons–Energy Structure in the Theology of St Gregory Palamas // SVTQ. Vol. 18. № 1. 1974. P. 27.

1095

Ср.: *Meyendorff J.* Introduction à l'étude; см., в части., главу «Христос и обоженное человечество», р. 195–222 [Введение в изучение. С. 219–252].

1096

Γιανναράς Χρ. Το πρόσωπο και ο έρωс. Αθήναι, 1976 [*Яннарас Х.* Личность и Эрос. М., 2007].

1097

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, III, 1, 29 // Ed. cit. P. 613 [Триады. С. 328].

1098

См., в части.: *Le Guillou M.* — *J.* Le mystère du Père: Foi des Apôtres, gnosés actuelles. P., 1973; *Garrigues J.* — *M.* Procession et ekporèse du Saint Esprit: Discernement de la tradition et réception œcuménique // *Istina.* Vol. 17. № 3–4. 1972. P. 345–366.

1099

См. в особенности критику Андре де Аллэ в: *Halleux A. de.* Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie // *RTL. An.* 6. № 1. 1975. P. 3–30.

1100

Ср. наше исследование: *Meyendorff J.* La procession du Saint–Esprit chez les pères orientaux // *Russie et Chrétienté.* № 3–4. Lille, 1950. P. 158–178.

1101

О спорах вокруг учения Сотириха см. наши работы: *Meyendorff J.* Byzantine Theology. P. 186–188 [Византийское богословие. С. 264–266]; *Idem.* Christ in Eastern Christian Thought. P. 197–199 [Иисус Христос. С. 220–222].

1102

Ср. хорошее изложение этого вопроса в: *Hussey Edmund M.* Op. cit. P. 28–43.

1103

Термин *περιχώρησις*, использованный прп. Максимом Исповедником для описания отношений между божественной и человеческой природами во Христе, также применялся для описания отношений Божественных Лиц у прп. Иоанна Дамаскина и, конечно, у свт. Григория Паламы; см.: *Prestige G. L. God in Patristic Thought*. L., 1952. P. 7–60; ср. также нашу работу: *Byzantine Theology*. P. 184–186 [Византийское богословие. С. 262–264].

1104

Gregorius Palamas. Contra Acindynum V, 27 // ГПΣ. Т. 3. S. 373 [ср.: *Григорий Палама. Против Акиндина*. С. 263–264].

1105

Об этом, см., в части.: *Αμφιλόχιος (Ράντοβιτς), μον. Το μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος κατὰ τον ἅγιον Γρηγόριον Παλαμάν. Θεσσαλονίκη, 1973. Σ. 119–126; 201–213.*

1106

Gregorius Palamas. Capita CL physica, theologica, moralia et practica, 112 // PG 150, col. 1197c [ср.: *Григорий Палама. Сто пятьдесят глав*. С. 173].

1107

Ibid., 36 // PG 150, col. 1144d-1145a [ср.: Указ. изд. С. 67–69]. Полный англ. пер. *Capita CL, 35–37* и весьма грамотный комментарий см. в: *Hussey Edmund M. The Palamite Trinitarian Models* // SVTQ. Vol. 16. № 2. 1972. P. 83–89.

1108

М. — Ж. Ле Гийю, который, как мы видели выше, считает главным недостатком каппадокийского богословия (и паламизма) допущение этого «разрыва», приписывает Паламе новое открытие доникейского тринитаризма, также присутствующего (согласно Ле Гийю) и у Августина. В подтверждение он ссылается как раз на *Capita CL, 37* с его психологической моделью (см.: *Le Guillou M. — J. Le mystère du Père: Foi des Apôtres, gnosés actuelles*. P. 105–106). Нам, однако же, не кажется, что такое «новое открытие» было в принципе необходимо, поскольку учение об энергиях всегда предполагает откровение ипостасного божественного бытия.

1109

Лучшая и наиболее объективная попытка сравнения двух этих позиций была предпринята кардиналом Журне [1891–1975] в пространном отклике на нашу книгу о Паламе: *Journet Ch. Palamisme et thomisme: À propos d'un livre récent* // *Revue thomiste*. Т. 60. Toulouse, 1960. P. 429–453.

1110

Ср.: *Ἀμφιλόχιος (Ράντοβιτς), μον.* Το μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος... Σ. 170–171.

1111

**Макарий (Булгаков), митр.* Православно–догматическое богословие. В 2 т. Изд. 4. СПб., 1883; То же. М., 1999.

1112

См. переводы еп. Феофана Затворника в «Добротолюбии». Т. 5. С. 254–302: четыре кратких трактата о духовной жизни, включая «Декалог», одна из девяти книг о священно–безмолвствующих (Триады, I, 2) и две проповеди; также имеются: «Декалог» в переводе иером. Антония, напечатанный вместе с «Житием» Паламы (Житие и подвиги иже во святых отца нашего святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского: Сочинение святейшего Филофея, Патриарха Константинопольского / изд. иером. Антония. Одесса, 1889 [переизд.: СТСЛ, 2004]); «Слово к Иоанну и Феодору» (Святого Григория Паламы, митрополита Солунского, три творения, доселе не бывшие изданными / греч. текст и рус. пер. еп. Арсения (Иващенко). Новгород, 1895); несколько «Бесед» (напечатаны: Воскресное чтение. 1853. № 16. С. 145–147; Церковные ведомости: Прибавления. 1898. № 18–20; 1900. № 34, 47, 52; ПМ. Вып. 8. 1951. С. 86–112). Новый русский перевод всех «Бесед» Паламы недавно напечатан архим. Амвросием (Погодиным): *Григорий Палама*. Беседы. Наконец, напечатан сделанный Г. М. Прохоровым перевод «Прения с хионами»: *Прохоров Г. М.* Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Т. 27. 1972. С. 364–369. Переводы некоторых других произведений Паламы, сделанные в Париже архим. Киприаном (Керном), имеются лишь в рукописи [в том числе диатог «Феофан», «Житие Петра Афонита» и ряд гомилий; см.: *Григорий Палама, св.* Беседа XIV на Благовещение Всенепорочной Владычицы нашей Богородицы и приснодевы Марии / пер. с греч. архим. Киприана (Керна) // Символ. № 11. Париж, 1984. С. 157–163; пер. о. Киприана использовался при подготовке издания: *Григорий Палама*. Сто пятьдесят глав].

1113

Патриарх Константинопольский Филофей (1354–1355, 1364–1376), близкий ученик Паламы и автор его «Жития», описывая события 1339–1341 гг., сообщает: «Мудрый [Григорий] тогда составил всего девять слов, <...> разделенных на три триады». — *Philotheus*. Encomium Gregorii Palamae // PG 151, col. 588d; ср. не слишком точный пер. иером. Антония: Житие и подвиги иже во святых отца нашего святителя Григория Паламы... С. 58. В современной литературе слова против Варлаама для удобства именуются «Триадами» [см.: *Григорий Палама*. Триады].

1114

См.: *Meyendorff J.* Introduction à l'étude; англ. пер.: *Idem*. Study of Gregory Palamas [Введение в изучение]; здесь исторические и богословские данные о спорах XIV в. приводятся более подробно. Недавно появившийся библиографический обзор новой литературы о Паламе и паламизме охватывает около трехсот названий; см.: *Stiernon D.* Bulletin sur le palamisme // REB. Т. 30. 1972. Р. 231–341; автор обзора

включает в него только некоторые издания на русском языке и совсем не касается искусствоведения [также см.: Исихазм: Аннотированная библиография / под. общ. и науч. ред. С. С. Хоружего. М., 2004].

1115

См. нашу статью: *Meyendorff J. Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle: Barlaam le Calabrais // 1054–1954: L'Église et les Églises: Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin. Vol. 2. Chévetogne, 1955. P. 47–64; перепечатано в: Idem. Byzantine Hesychasm. Item V [см. наст. изд., с. 546–563]; издание писем Варлаама к Паламе: *Barlaam Calabro. Epistole greche: I primordi episodici e dottrinali delle lotte esicaste* / ed. G. Schirò. Palermo, 1954.*

1116

Письмо это издано мною: *Meyendorff J. L'origine de la controverse palamite: La première lettre de Palamas à Akindynos: Introduction et texte // Θεολογία. Т. 25. Αθήναι, 1954. Σ. 602–613; Т. 26. Αθήναι, 1955. Σ. 77–90; перепечатано в: Idem. Byzantine Hesychasm. Item II; а также в: ГПС. Т. 1. С. 203–219; цитируемое место — Σ. 206.*

1117

Barlaam. Epistola IV // Ed. cit. P. 315; учителя Иисусовой молитвы часто говорят об «опущении ума в сердце» для достижения сосредоточенности и более успешной борьбы с помыслами.

1118

См.: *Idem. Epistola V* // Ed. cit. P. 323–324.

1119

О средневековом богомилстве существует огромная литература; см., напр.: *Obolensky D. The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism. Cambridge, 1948; Ангелов Д. Богомилството в България. Изд. 3. София, 1969.*

1120

Gregorius Palamas. Epistola ad Barlaam II, 50 / ed. J. Meyendorff // ГПС. Т. 1. Σ. 288.

1121

Варлаам особенно нападал на краткое «Слово о трезвении и хранении сердца» прп. Никифора Исихаста (PG 147, col. 945–966; рус. пер.: Добротолюбие. Т. 5. С. 239–251), писавшего в кон. XIII в. и упоминаемого в «Триадах» Паламы (*Gregorius Palamas. Pro hesychastis, I, 2, 12; II, 2, 2* [Триады. С. 56–57; 176–177]) и в его 1–м письме к Варлааму (*Idem. Epistola ad Barlaam I* // ГПС. Т. 1. Σ. 234). Психосоматические приемы при творении молитвы Иисусовой часто упоминаются в исихастской литературе XIII–XIV вв.: напр., в приписываемом прп. Симеону Новому Богослову «Методу священной молитвы и внимания»: *Hausherr I. La méthode d'oraison hésychaste // ОС. Vol. 9. № 2.1927 (ОСА, 36). P. 97–210* [рус. пер. в: Путь к священному

безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов–исихастов / изд. подг. А. Г. Дунаевым. М., 1999. С. 15–27]. Об этом упоминается у Паламы (*Pro hesychastis*, I, 2, 12 [Триады. С. 57]), а также у прп. Григория Синаита в «Главах о молитве и безмолвии» (рус. пер.: Добротолюбие. Т. 5. С. 228–229) и у свв. Игнатия и Каллиста Ксанфопулов, со ссылкой на прп. Никифора (Там же. С. 334–335). Как известно, исихастский метод молитвы сохранился вплоть до нашего времени (см. книгу «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» и мн. др.).

1122

Philotheus. Encomium Gregorii Palamae // PG 151, col. 585b; рус. пер. иером. Антония: Указ. изд. С. 52.

1123

Ibid., col. 586a; рус. пер.: Указ. изд. С. 53; патриарх Филофей является и автором «Жития Исидора», где эти события также подробно описаны; см.: Житие патриарха Константинопольского Исидора // Пападопуло–Керамевс А. Жития двух вселенских патриархов XIV в., свв. Афанасия I и Исидора I. СПб., 1905. С. 85.

1124

Gregorius Palamas. Epistola ad Acindynum III / ed. J. Meyendorff // ГПΣ. Т. I.Σ. 310–311.

1125

Проект Варлаама напечатан в: *Gianelli C. Un progetto di Barlaam per l'unione delle Chiese* // *Miscellanea Giovanni Mercati*. Vol. 3. Città del Vaticano, 1946 (ST, 123). P. 185–201. Ср. нашу оценку деятельности Варлаама в: *Meyendorff J. Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle...* [см. наст. изд., с. 546–563].

1126

См.: *Philotheus. Encomium Gregorii Palamae* // PG 151, col. 589bc; рус. пер. иером. Антония: Указ. изд. С. 58.

1127

PG 150, col. 1225–1236, перепечатка венецианского издания «Филокалии» прп. Никодима Святогорца 1782 г.; этот же текст издан в: *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. Ч. 3: Афон монашеский. Отд. 2. [Кн. 2]: Оправдания. СПб., 1892. С. 683–688 [рус. пер. еп. Порфирия (Успенского) см.: Там же. [Кн. 1]. С. 227–233]; более исправное критическое издание В. Псевтонгаса см. в: ГПΣ. Т. 2. Σ. 567–578 [также см. пер. Т. А. Миллер: АО. 1995. № 3 (6). С. 69–76].

1128

Gregorius Palamas. Epistola ad Acindynum III // *Meyendorff J. Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindynos* // *Θεολογία*. Т. 24. Αθήναι, 1953. Σ. 581.

1129

Ссылки на этот аргумент Варлаама см.: *Gregorius Palamas. Pro hesychastis*, III, 1, 7; III, 2, 3; III, 3, 4 [Триады. С. 305; 345–346; 375]; об осуждении «энтузиаста», или «мессалианина», влахернского священника Феодора см.: *Anna Comnena. Alexias*, X, 1, 6. — Т. 2. Р. 189; рус. пер.: Алексиада. С. 265.

1130

Текст см. у Миня: PG 151, col. 691–692.

1131

В науке встречается точка зрения, согласно которой партия Кантакузина пользовалась симпатией монахов–паламитов, потому что представляла интересы феодальных землевладельцев, к числу которых относились и монастыри. Эта упрощенная схема не выдерживает добросовестной критики: с одной стороны, исихасты в большинстве своем не сочувствовали обогащению монастырей (ср. позицию их русских последователей — прп. Нила Сорского и других «нестяжателей» XV–XVI вв.); с другой стороны, среди сторонников императрицы Анны были и паламиты, а некоторые антипаламиты (Никифор Григора, Димитрий Кидонис и др.) принадлежали к партии Кантакузина. Таким образом, богословские расхождения не соответствовали в византийском обществе этого периода расхождениям политическим (см.: *Meyendorff J. Introduction à l'étude*. Р. 120–128 [Введение в изучение. С. 106–114]; см. также книгу: *Weiss G. Johannes Kantakuzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Monch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert*. Wiesbaden 1969).

1132

Томос собора 1347 г. опубликован мною: *Le Tome Synodal de 1347: Introduction et texte critique* // ЗРВИ. Кн. 8, 1. 1963. С. 209–227 (repr.: *Meyendorff J. Byzantine Hesychasm. Item VII*); этот же текст, в неполном виде, был издан еп. Порфирием (Успенским): Указ. соч. [Кн. 2]. С. 713–726; Томос собора 1351 г. см. в: PG 151, col. 717–762; уеп. Порфирия см.: Указ. соч. [Кн. 2]. С. 741–780; также см. в: *Καρμίρης Ἰ.Ν. Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*. Т. 1. Αθήναι, 1952. С. 310–342; о Синодике см.: *Успенский Ф. И. Синодик в Неделю Православия: Сводный текст с приложениями*. Одесса, 1893; особенно см.: *Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie*. Р. 3–316 (греч. текст Синодика, фр. пер. и подробный комментарий).

1133

О прении см.: *Meyendorff J. Grecs, Turcs et Juifs en Asie Mineure au XIV^e siècle* // BF. Bd. 1.1966. S. 211–217 (перепечатано в: *Idem. Byzantine Hesychasm. Item IX*). Движение хионов находится в несомненной связи с новгородской ересью «жидовствующих» XV в.; отсюда интерес к «прению» Паламы в Московской Руси, где оно стало известно в славянском переводе и цитируется прп. Иосифом Волоцким в «Просветителе»; см.: *Прохоров Г. М. Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих»* // ТОДРЛ. Т. 27.1972. С. 364–369.

1134

Томос 1368 г.: PG 151, col. 711d-712a.

1135

См.: *Карабинов И.* Постная Триодь. СПб., 1910. С. 100. О патриархе Филофее и его литургическом творчестве, широко распространившемся и в славянских странах, см.: *Прохоров Г. М.* К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. Т. 27. 1972. С. 120–149, особ. 144.

1136

Добротолюбие. Т. 5. С. 289–299.

1137

Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Venetiae, 1782. P. 955–961; тот же текст перепечатан в «Патрологии» Миня: PG 150, col. 1101–1118.

1138

Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. 1959. Наше предисловие к этому изданию содержит характеристику использованных рукописей и более подробные сведения о писаниях Варлаама. Второе, исправленное издание вышло в 1973 г. Греческий текст «Триад» — на основании тех же рукописей — был независимо издан в: ГПΣ. Т. 1. Σ. 355–694.

1139

См.: *Idem.* Pro hesychastis, II, 1, 38–39; II, 2, 16; II, 3, 78 [ср.: Триады. С. 166–168; 193–194; 295–297].

1140

Philotheus. Encomium Gregorii Palamae // PG 151, col. 589b; рус. пер.: Указ. изд. С. 58; об изменениях, внесенных Варлаамом в первоначальный текст своих писаний, см.: *Gregorius Palamas.* Pro hesychastis, II, 1, 12–14; II, 2, 27; II, 3, 78 [Триады. С. 137–140; 206–207; 295–297].

1141

Палама пользуется образным примером: медицина изготавливает лекарства и из змеиных тел: Pro hesychastis., 1, 1, 11 [Триады. С. 22].

1142

Dionysius Areopagita. De mystica theologia, V // PG 3, col. 1048ab.

1143

Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // БТ. Вып. 8. 1972. С. 21 [Мистическое богословие. С. 131]. Независимость Дионисия от неоплатонизма в области богословия (т. е. в точном смысле «учения о Боге»), на которую правильно указывает Лосский, не распространяется на его иерархическую концепцию космоса: в этой области неоплатонические категории вряд ли преодолеваются Дионисием. См. об этом наши работы: *Christ in Eastern Christian Thought*. Р. 91–111 [Иисус Христос. С. 101–123]; *Byzantine Theology*. Р. 27–29 [Византийское богословие. С. 41–43].

1144

На чисто словесный «апофатизм» Варлаама Палама правильно указывает в: *Pro hesychastis*, II, 3, 49 [Триады. С. 262–263].

1145

См., напр.: *Ibid.*, III, 2, 16 [Триады. С. 359].

1146

См.: *Ibid.*, I, 2, 12 [Триады. С. 56].

1147

Symeon Novus Theologus. Hymnus 17 // SC 174. Р. 41/43, ln. 400–407; цитируется рус. пер. С. С. Аверинцева по: Памятники византийской литературы IX–XIV веков. М., 1969. С. 131.

1148

См. особенно: *Pro hesychastis*, II, 3, 53; I, 3, 19; II, 3, 8; II, 3, 35; etc. [Триады. С. 266–268; 86–87; 219; 247–248; и т. д.].

1149

Наиболее известными критиками паламизма — среди католиков — были М. Жюжи (см., напр.: *Jugie M. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*. Т. 1. Р., 1926. Р. 436–451; Т. 2. Р., 1933. Р. 47–183) и С. Гишардан (см.: *Guichardan S. Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e et XV^e siècles: Grégoire Palamas, Duns Scott, Georges Scholarios*. Lyon, 1933). Появление на Западе трудов нескольких православных богословов — архиеп. Василия (Кривошеина), В. Лосского, архим. Киприана (Керна) и автора настоящих строк — привело к более серьезному отношению к паламизму во многих западных кругах (см., напр.: *Journet Ch. Palamisme et thomisme: À propos d'un livre récent* // *Revue thomiste*. Т. 60. Toulouse, 1960. Р. 429–453; и особенно: *Halleux A. de. Palamisme et scolastique: Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?* // *RTL. An. 4. № 4. 1973. Р. 409–42*). Правда, старая философско-схоластическая критика паламизма была — довольно неожиданно — возобновлена в журнале «Istina», занимающемся проблемами экуменизма и посвятившем целый номер антипаламитской

полемике (см.: *Istina*. Vol. 19. № 3.1974. Р. 257-349, особенно статьи Ж. — Ф. Удре, Х. — М. Гаррига, Х. С. Надаля, М. — Ж. Ле Гийю и неподписанную передовицу). В академическом журнале Свято-Владимирской семинарии (Нью-Йорк) появились и православные реакции на возобновившийся спор, затрагивающий самое существо понятия христианского богообщения (см. статьи профессора Ж. Барруа и греческого богослова Х. Яннараса в: *SVTQ*. Vol. 19. № 4.1975. Р. 211–245).

1150

См. особенно: *Pro hesychastis*, III, 2, 24 [Триады. С. 366–367].

1151

Ibid., III, 2, 12 [Триады. С. 356].

1152

См. особенно: *Pro hesychastis*, III, 2, 7; III, 3, 6 [Триады. С. 350–352; 377–378].

1153

Idem. *Epistola ad Joannem Gaurum*, 13 // ГПΣ. Т. 2. Σ. 340. Учение Паламы об энергиях хорошо изложено в нескольких работах: *Василий (Кривошеин), мон.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // СК. Сб. 8. 1936. С. 99–154; *Лосский В.* Указ. соч. С. 39–50 [Мистическое богословие. С. 160–179]; более подробно см. в нашей книге: *Meyendorff J.* *Introduction à l'étude*. Р. 279–310 [Введение в изучение. С. 273–308]. Для понимания связи между учениями об энергиях и о Святой Троице важна докторская диссертация сербского иеромонаха Амфилохия (Радовича): *Ἀμφιλόχιος (Ράντοβιτς), μον.* Το μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμάν. Θεσσαλονίκη, 1973.

1154

Pro hesychastis, I, 3, 38 [Триады. С. 109–110].

1155

Idem. *Theophanes* // ГПΣ. Т. 2. Σ. 245; PG 150, col. 941a; ср. : *Лосский В.* Указ. соч. С. 40 [Мистическое богословие. С. 162–163].

1156

Об этом христологическом основании идеи обожения у прп. Максима Исповедника и прп. Иоанна Дамаскина см. нашу книгу: *Le Christ dans la théologie byzantine*. Р., 1969. Р. 195–198; 232–233; англ, пер.: *Christ in Eastern Christian Thought*. Р. 142–144; 157–159 [Иисус Христос.

С. 165–168; 177–180].

1157

1158

Лихачев Д. С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике: Доклады советских ученых на IV Международном съезде славистов / под ред. А. Н. Робинсона. М., 1960. С. 95–151; ср.: *Он же.* Предвозрождение на Руси в конце XIV — первой половине XV века // Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967. С. 136–182.

1159

В этом последнем смысле слово «исихазм» употребляется, например, в работах Г. М. Прохорова; см.: *Прохоров Г. М.* Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV в. (от исихастских споров до Куликовской битвы) // Доклады Отделения этнографии. Географическое общество СССР. Вып. 2. Л., 1966. С. 81–110; *Он же.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ. Т. 23. 1968. С. 86–108 [обе работы переизд. в: *Он же.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: статьи. СПб., 2000. С. 5–95].

1160

См. об этом нашу статью: *Мейендорф И.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. Т. 29. 1974. С. 291–305 [переизд. в: *Он же.* История Церкви и восточно-христианская мистика / сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. М., 2000. С. 561–574].

1161

Лазарев В. Н. История византийской живописи. Т. 1. М., 1947. С. 225; ср.: *Grabar A.* The Artistic Climate in Byzantium during the Palaeologan Period // The Kariye Djami. Vol. 4: Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background / ed. P. Underwood. Princeton, NJ, 1975. P. 3–12.

1162

См. особенно: *Голейзовский Н. К.* Исихазм и русская живопись XIV-XV веков // ВВ. Т. 29. 1969. С. 196–210.

1163

Алпатов М. В. Искусство Феофана Грека и учение исихастов // ВВ. Т. 33. 1972. С. 190–202, особ. 190–194.

1164

«Конкретные формы воздействия исихазма на живопись остаются недостаточно выясненными». — *Медведев И. П.* Мистра: Очерки истории и культуры поздневизантийского города. Л., 1973. С. 136.

1165

См. об этом важные работы М. Н. Тихомирова, особ. : Россия и Византия в XIV–XV столетиях // *Его же*. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969. С. 27–46; ср.: *Дмитриев ЛА*. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (к русско–болгарским литературным связям XIV–XV вв.) // *ТОДРЛ*. Т. 19. 1963. С. 215–254; ср. также с работами Г. М. Прохорова, указанными [выше] в примечаниях.

1166

См. нашу работу: *Spiritual Trends in Byzantium in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries* // *Art et société à Byzance sous les Paléologues: Actes du Colloque organisé par l'Association Internationale des Études Byzantines à Venise en septembre 1968*. Venise, 1971. P. 55–71; перепечатано в: *The Kariye Djami. Vol. 4: Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background* / ed. P. Underwood. Princeton, NJ, 1975. P. 95–106 [см. наст. изд., с. 496–514].

1167

Наша работа на английском языке, посвященная роли Византии в духовных и общественных движениях XIV в., готовится к печати [имеется в виду: *Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia*; рус. пер.: Византия и Московская Русь].

1168

Evagrius Ponticus. Rerum monachalium rationes, 2 // PG 40, col. 1253b [ср.: *Евагрий Понтийский*. Изображение монашеской жизни // *Добротолюбие*. Т. 1. С. 591: «Как прекрасен и добр подвиг в безмолвии, как воистину прекрасен и добр! Иго Его благо и бремя легко (Мф. 11:30): сладка жизнь, любезно деяние»].

1169

Ср., напр.: *Gregorius Nyssenus. In psalmorum inscriptiones tractatus I*, 7 // PG 44, col. 456c [*Григорий Нисский*. Экзегетические сочинения. С. 108].

1170

«...οὗς δὴ καλεῖν ἀναχωρητάς τε καὶ ἡσυχαστάς εἰώθασιν [которых привыкли называть и отшельниками, и безмолвниками]». — *Justiniani Novella V*, 3 // *CIC*. Bd. 3. S. 32.

1171

Здесь мы не станем обсуждать истоки этих практик, которые существовали задолго до XIII в. Первые письменные свидетельства датируются этим поздним периодом, и споры, поставившие интересующую нас терминологическую проблему, возникли только в эпоху Палеологов.

1172

В первую очередь см.: *Barlaam. Epistola ad Ignatium // Idem. Epistole greche: I primordi episodici e dottrinali delle lotte esicaste* / ed. G. Schirò. Palermo, 1954 (Istituto Siciliano di Studi bizantini e neogreci: Testi, 1). P. 323.

1173

См. подготовленное нами издание «Триад»: *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes* [*Григорий Палама. Триады*].

1174

По этому поводу см. нашу работу: *Meyendorff J. Introduction à l'étude*. P. 195–222 [Введение в изучение. С. 187–197].

1175

Еще до собора, около 1340 г., Варлааму ставили в вину его «хулы» против монахов («Τῆς κατὰ τῶν θεοφιλῶν ἀνδρῶν βλασφημίας καὶ μάχης» [«Злословия и нападки на этих боголюбивых мужей»]...). — *Gregorius Acindynus. Epistola ad Barlaam // Scorial. gr. Φ–III-11, fol. 233*).

1176

Среди корреспондентов Акиндина есть много исихастов. В настоящее время в Фордхемском университете, Нью-Йорк, стараниями г-жи Энджелы Хироу идет подготовка к изданию этой неопубликованной переписки [речь идет о: *Gregory Akindynos. Letters: Greek Text and English Translation* / ed. A. C. Hero. Washington, DC, 1983 (DOT, 7 = CFHB, 21)].

1177

Сочинение Владимира Лосского «Боговидение», изданное посмертно (*Lossky V. La vision de Dieu*. P.; Neuchâtel, 1962), — это наиболее полная общая работа по учению об энергиях в Восточной церкви [*Лососий В. Н. Боговидение // Его же. Богословие и боговидение: сб. ст. / под общ. ред. В. Пислякова. М., 2000. С. 112–272*].

1178

См.: *Vasic M. M. L'hésychasme dans l'Église et l'art des Serbes du Moyen-Âge // L'art byzantin chez les Slaves: Recueil dédié à la mémoire de Théodore Uspenskij. Vol. 1. P., 1930. P. 110–123*.

1179

См., напр.: *Голейзовский Н. К. Исихазм и русская живопись XIV-XV веков // ВВ. Т. 29. 1969. С. 196–210*.

1180

О духовных течениях в Византии и их связи с гуманизмом в искусстве и литературе см.: *Meyendorff J. Spiritual Trends in Byzantium in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries // Art et société à Byzance sous les Paléologues: Actes du Colloque organisé par l'Association Internationale des Études Byzantines à Venise en septembre 1968. Venise, 1971. P. 55–71 [см. наст. изд., с. 496–514].*

1181

См. в первую очередь: *Прохоров Г. М. Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV в. (от исихастских споров до Куликовской битвы) // Доклады Отделения этнографии. Географическое общество СССР. Вып. 2. Л., 1966. С. 81–110; Он же. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ. Т. 23. Л., 1968. С. 86–108 [эти работы переизд. в: *Его же. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: статьи. СПб., 2000. С. 5–95].**

1182

Этот термин принадлежит Д. С. Лихачеву: *Лихачев Д. С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М., 1958 (IV Международный съезд славистов. Доклады). С. 51 [переизд.: То же // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике: Доклады советских ученых на IV Международном съезде славистов / под ред. А. Н. Робинсона. М., 1960. С. 146].*

1183

Г. М. Прохоров сам пересказывает случай с афонским монахом из Сербии Исаией, который был соратником патриарха Филофея и переводчиком творений Псевдо-Дионисия на славянский (*Прохоров Г. М. Этническая интеграция в Восточной Европе... С. 97–98*).

1184

Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Чудотворца и Похвальное ему слово, написанные учеником его Епифанием Премудрым в XV веке / сообщил архим. Леонид (Кавелин). СПб., 1885 (Памятники древней письменности и искусства, 58). С. 107 [ср. : Житие и чудеса преподобного Сергия, игумена Радонежского, записанные преподобным Епифанием Премудрым, иеромонахом Пахомием Логофетом и старцем Симоном Азарьиным. М., 1997. С. 81].

1185

Evagrius Ponticus. Rerum monachalium rationes, 2 // PG 40, col. 1253b; Idem. De oratione, 111 // PG 79, col. 1192c; англ. пер.: Evagrius Ponticus. The Praktikos and Chapters on Prayer / tr. J. E. Bamberger. Spencer, Ma, 1970 (Cistercian Studies Series, 4). P. 74.

1186

Justiniani Novella V, 3: «...οὓς δὴ καλεῖν ἀναχωρητάς τε καὶ ἡσυχαστάς εἰώθασιν [которых привыкли

называть и отшельниками, и безмолвниками]». — CIC. Bd. 3. S. 32.0 первоначальных и ранних формах исихазма см.: *Adnès P. Hésychasme* // DS. T. 7. 1969. Col. 381–399.

1187

Эти обстоятельства освещены в моих статьях, перепечатанных в: *Meyendorff J. Byzantine Hesychasm* [см. наст. изд., с. 515–545; 546–563; 564–568; 569–585; 597–604]; также см.: *Idem. Introduction à l'étude*. P. 65–80 [Введение в изучение. С. 49–64]. Новый подход представлен в: *Sinkewicz R. E. A new interpretation for the first episode in the controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas* // JTS, ns. Vol. 31. № 2. 1980. P. 489–500.

1188

См., в частн., его послание исихасту Игнатию: *Barlaam Calabro. Epistole greche: I primordi episodici e dottrinali delle lotte esicaste* / ed. G. Schirò. Palermo, 1954 (Istituto Siciliano di Studi bizantini e neogreci: Testi, 1). P. 323. Более позднюю оценку взглядов Варлаама см. в: *Podskalsky G. Théologie und Philosophie in Byzanz*. S. 125 ff.

1189

В 1340 г. он писал Варлааму, что его нападки на «отшельничающих» (τοὺς ἀναχωροῦντας) лицемерны и «недостойны философа» (πράγματος ἀφιλοσοφώτατου), а наречение их «мессалианами» несправедливо и нелепо (см.: *Gregorius Acindynus. Epistola ad Barlaam* // Scorial. gr. Φ–III-11, fol. 230–231; цит. в: *Meyendorff J. Introduction à l'étude*. P. 73, n. 28 [ср.: Введение в изучение. С. 57]). Письма Акиндина в настоящее время готовятся к публикации Энджелой Хироу в DOT [речь идет о: *Gregory Akindynos. Letters: Greek Text and English Translation* / ed. A. C. Hero. Washington, DC, 1983 (DOT, 7 = CFHB, 21)].

1190

Ср. : *Meyendorff J. Introduction à l'étude*. P. 120–128 [Введение в изучение. С. 106–114]. Чрезвычайно интересная переписка Хумнины со своим новым духовным отцом (сменившим покойного Феопипта) вскоре будет опубликована Энджелой Хироу [речь идет о: *A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina* / ed., tr., com. A. C. Hero; intr. J. Meyendorff. Brookline, Ma, 1986 (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources, 11)].

1191

Ср. нашу недавно вышедшую книгу: *Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia*. P. 138–144 [Византия и Московская Русь. С. 429–432, 435–436].

1192

Ср. относящиеся сюда тексты в: *Ibid.* P. 134–135 [Указ. изд. С. 427–428, 435].

1193

Ср. : Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской церкви. Изд. 2, испр., доп. М., 1903. С. 68–71, 542 [репринт: То же. М., 1998].

1194

*Дуйчев Иван (1907–1986) — известный болгарский историк–медиевист, авторитетный специалист в области балканистики и византиноведения, палеограф. Закончив Софийский университет, продолжил образование в Риме, где произошло его становление как ученого–палеографа и архивоведа. После присуждения ему степени доктора наук возвратился в Софию, работал в университете, а затем в Институте истории Болгарской Академии наук. С 1981 г. — действительный член Академии наук Болгарии. Постоянный участник крупных международных научных форумов, почетный член ряда европейских академий и университетов, автор внушительного количества научных книг и статей, а также ряда ценных публикаций источников по средневековой болгарской книжности и болгаро–византийским культурным связям.

1195

Dujcev I. Slawische Heilige in der byzantinischen Hagiographie // Südost–Forschungen: Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas. Bd. 19. München, 1960. S. 71–86.

1196

Более детальный разбор этого вопроса см. в: *Meyendorff J. The Three Lithuanian Martyrs: Byzantium and Lithuania in the Fourteenth Century // Eikon und Logos: Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtraditionen / hrsg. H. Goltz. Halle, 1981. S. 179–197.*

1197

*Похвальном слове.

1198

Сперанский М. Н. Сербское житие литовских мучеников // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1909. Кн. 1. [Отдел] И. С. 1–47. Более поздняя русская версия основывается на сербском оригинале, включенном в Четьи–Минеи митрополита Макария Московского; см.: Великие Минеи Чети, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Апрель, дни 8–21. М., 1912. Стлб. 438–443.

1199

*Подразумевается политическое и военное соперничество Московского и Литовского княжеств. Значительную часть последнего составляли земли Юго–Западной и Западной Руси, откуда и нередкое в историографии именование его Литовско–Русским государством.

1200

*Вначале с титулом Киевский, Литовский и Малой Руси.

1201

См.: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. P. 187–199 [Византия и Московская Русь. С. 465–471, 473–474].

1202

Ср. : *Мошин Б.* Житие старца Исаии, игумена Русского монастыря на Афоне // Сборник Русского археологического общества в королевстве Югославии. Вып. 3. Белград, 1940. С. 125–167. Мысль о возможном тождестве монаха Исаии с автором жития была мне подсказана доктором Германом Гольцем из Галле.

1203

Сперанский М. Н. Сербское житие. С. 36. Греческий энкомий был дважды опубликован М. Гедеоном в: Νέα βιβλιοθήκη των ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων. Τ. 1. Κωνσταντινούπολη, 1903. Σ. 85–102; Ἀρχεῖον τῆς ἐκκλησιαστικῆς ιστορίας. Κωνσταντινούπολη, 1911. Σ. 152–174.

1204

Сперанский М.Н. Сербское житие. С. 47.

1205

Ср.: *Obolensky D.* Some Notes Concerning a Byzantine portrait of John VIII Palaeologus // ECR. Vol. 4. № 2. 1972. P. 141–146.

1206

Ср. его превосходное воспроизведение в: *Bank A.* Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums. Leningrad, 1977. Pl. 12–18.

1207

Белоброва О Л. Посольство константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому // Сообщения Загорского государственного историко–художественного музея–заповедника. Вып. 2. Загорск, 1958. С.12–18.

1208

Там же. С. 14–16.

1209

Meyer Ph. Die Naupturnkunden für die Geschichte der Athoskloster. Leipzig, 1894. S. 190–194.

1210

Ostrogorsky G. History of the Byzantine State / tr. J. Hussey. Ed. 2, rev. New Brunswick, NJ, 1969. P. 487 [ср.: *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / пер. с нем. М., 2011. С. 589].

1211

Laurent V. Les grandes crises religieuses à Byzance: la fin du schisme arsénite // Académie Roumaine. Bulletin de la Section historique. T. 26. № 2. Bucarest, 1945. P. 61–89.

1212

Ostrogorsky G. Op. cit. P. 503 [ср.: Указ. изд. С. 606].

1213

Ср. монографию: *Weiss G.* Johannes Kantakuzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Monch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert. Wiesbaden 1969 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europas, 4).

1214

Ἱερεὺς τοῦ βασιλικοῦ κλήρου [иерей дворцового клира]. — *Nicephorus Gregoras.* Historia Byzantina, X, 7, 3 // PG 148, col. 696d-697a.

1215

Nicephorus Gregoras. Historia Byzantina, XI, 10 / ed. L. Schopen. Vol. 1. Bonn, 1829. P. 555. Палама утверждает, что Андроник II, его правительство и официальные деятели Церкви были расположены к Варлааму: «ὁ Варλαάμ πανταχόθεν ἔχων τό δύνασθαι καί γάρ τή ἐκκλησίᾳ μέγας ἐδόκει καί τή πολιτεία καί παρὰ τοῦ βασιλέως καί τῶν ἐν τέλει πολλῆς ἐτύγχανε τῆς υποδοχῆς [Варлаам, имея повсюду влияние, в церкви и государстве почитался за важное лицо, а также от царя и власть имущих немалую получал помощь]». — ГПС. Т. 2. Σ. 501–502.

1216

Gianelli C. Un progetto di Barlaam per l'unione delle Chiese // Miscellanea Giovanni Mercati. Vol. 3. Città del Vaticano, 1946 (ST, 123). P. 185–201; *Meyendorff J.* Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle: Barlaam le Calabrais // 1054–1954: L'Église et les Églises: Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin. Vol. 2. Chévetogne, 1955. P. 47–64 [см. наст. изд., с. 545–563].

1217

Томос 1347 г., важнейший источник, характеризующий позицию сторонников Кантакузина,

представляет Калеку главным режиссером *coup d'état* [переворота], который привел к низложению Кантакузина в октябре 1341 г.; см.: *Meyendorff J. Le Tome synodal de 1347* // ЗРВИ. Кн. 8,1. 1963 (= *Mélanges G. Ostrogorsky*, 1). P. 217, ln.141–144.

1218

Ср., в части.: *Weiss G. Op. cit.* P. 54–60.

1219

О сбт. Григории Паламе см., в части., нашу работу: *Introduction à l'étude*. P. 396–397; см.: проповедь Паламы против ростовщичества: *Gregorius Palamas. Homilia 45* //Τού έν άγίοις πατρος ήμών Γρηγορίου άρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τού Παλαμά Όμιλίαи KB' / έκδ. Σ.Κ. Οικονόμου. Αθήναι, 1861. S. 45–49 [*Григорий Палама. Беседы. Ч. 3. С. 39*]; проповедь на ту же тему св. Николая Кавасилы помещена в: PG 150, col. 728–750b; др. примеры приводятся в: *Προχοpov Γ. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.* // ТОДРЛ. Т. 23. 1968. С. 98–99.

1220

См. антипаламитский Томос в: PG 150, col. 881ab.

1221

Joannes Cantacuzenus. Historiarum libri, IV, 37 / ed. L. Schopen. Vol. 3. Bonnae, 1832. S. 275.

1222

Meyendorff J. Projets de concile œcuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul // DOP. № 14. 1960. P. 174.

1223

Ibid.

1224

«Τοίς τά έλληνικά διεξιοϋσι μαθήματα και μή διά παιδευσιν μόνον ταϋτα παιδευομένοις, άλλα και δόξαις αύχών ταις ματαίαις έπομένοις, άνάθεμα». — *Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie*. P. 58.

1225

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, I, 1, 17 // Défense des saints hésychastes. P. 49 [Триады. С. 30].

1226

Ibid., 1,1, II // Ed. cit. P. 35 [Триады. С. 22].

1227

В особенности см. 2-е письмо Варлаама Калабрийца к Паламе в: *Barlaam Calabro. Epistole greche: I primordi episodici e dottrinali delle lotte esicaste* / ed. G. Schirô. Palermo, 1954 (Istituto Siciliano di Studi bizantini e neogreci: Testi, 1). P. 298–299.

1228

Такого мнения держится Д. Скиро в: *Schirô G. Gregorio Palamas e la scienza profana* // *Le Millénaire du Mont Athos, 963–1963: Études et Mélanges*. Т. 2. Chévetogne, 1965. P. 95–96.

1229

Анализ паламитского богословия см. в нашей работе: *Introduction à l'étude*. P. 223–256; англ. пер.: *Study of Gregory Palamas*. P. 157–184 [Введение в изучение. С. 219–252]; также ср.: *Stăniloae D. Viăta si învătătura sfantului Grigorie Palama*. Sibiu, 1938. P. 89 sqq.

1230

Ср., в части.: *Beck H. — G. Theodoros Metochites: Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*. München, 1952; *Hunger H. Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz* // *BZ*. Bd. 45. Hf. 1. 1952. S. 4–19; *Sevcenko I. La vie intellectuelle et politique à Byzance sous les premiers Paléologues: Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*. Bruxelles, 1962 (*Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae: Subsidia*, 3).

1231

Прежде всего см.: *Guilland R. Essai sur Nicéphore Grégoras: l'homme et l'œuvre*. P., 1926. P. 7–8.

1232

Сочинения Паламы против Григоры до сих пор не изданы: текст, относящийся к встрече Метохита с молодым Григорием Паламой цит. по рукописи: *Coisl. 100, fol. 236*; см.: *Meyendorff J. Introduction à l'étude*. P. 47, n. 15 [ср.: Введение в изучение. С. 29]; о датировке трактатов против Григоры см.: *ibid.* P. 379–381.

1233

Philotheus. Encomium Gregorii Palamae // PG 151, col. 559d-560a.

1234

Ср. похвалы Григорию Кипрскому у Филофея (*Contra Gregoram antirrhetici*, VI // PG 151, col. 915cd) и у Иосифа Калофета в его жизнеописании свт. Афанасия I, преемника Григория на патриаршем престоле (*Vita sancti Athanasii patriarchae Constantinopolitani* / έκδ. Αθα νάσιος (Παντοκράτορινος) // Θρακικά. Т. 13. Αθήναι, 1940. Σ. 87); антипаламит Акиндин считал Григория Кипрского латинствующим еретиком (цит. см.:

Meyendorff J. Introduction à l'étude. P. 29 [Введение в изучение. С. 9–10]).

1235

Gregorius Palamas. Pro hesychastis, I, 2,12; II, 2, 3 // Ed. cit. P. 99; 323 [Триады. С. 57; 177].

1236

Жизнеописатель свт. Афанасия Феоктист отмечает, что тот был недостаточно образован (см.: *Пападопуло–Керамевс А.* Жития двух вселенских патриархов XIV в., свв. Афанасия I и Исидора I. СПб., 1905. С. 26); ср. также: *Nicephorus Gregoras.* Historia Byzantina, VI, 5 / ed. L. Schopen. Vol. 1. Bonn, 1829. S. 180. О свт. Афанасии см.: *Guilland R.* La correspondance inédit d'Athanase, Patriarche de Constantinople (1289-1293,1304–1310) // Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance: Mélanges Charles Diehl. T. 1. P., 1930. P. 121–140; а также: *Bănescu N.* Le Patriarche Athanase I et Andronic II Paléologue, état religieuse, politique et social de l'Empire // Académie Roumaine. Bulletin de la Section historique. T. 23. № 1. Bucarest, 1942. P. 1–28. Большая часть переписки Афанасия и Андроника II, подготовленная к изданию и переведенная Элис–Мэри Талбот, вышла в: *Talbot A. — M.* The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials. Washington, DC, 1975 (DOT, 3 = CFHB, 7).

1237

О Феолите см. похвальное слово Никифора Хумна: 'Επιτάφιος // *Anecdota graeca* / ed. J. F. Boissonade. Vol. 5. P., 1833. P. 201–213; *Salaville S. P.* Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310 // REB. T. 5. 1947. P. 116–136 (ссылки на несколько других статей С. Салавиля о Феолите см. в: *Meyendorff J.* Introduction à l'étude. P. 31, n. 23 [Введение в изучение. С. 12]); также см.: *Laurent V.* Une princesse byzantine au cloître: Irène–Eulogie Chumnos Paléologine, fondatrice du couvent de femmes τοῦ Φιλανθρώπου Σωτήρος // EO. Vol. 29. 1930. P. 29–60; ср.: *Meyendorff J.* Introduction à l'étude. P. 125–126 [Введение в изучение. С. 111–113].

1238

Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie. P. 81–87.

1239

Ср. : *Vasic M. M.* L'hésychasme dans l'Église et l'art des Serbes du Moyen-Âge // L'art byzantin chez les Slaves: Recueil dédié à la mémoire de Théodore Uspenskij. Vol. 1. P., 1930. P. 110–123; а также: *Голейзовский Н.К.* «Послание иконописцу» и отголоски исихазма в русской живописи на рубеже XV–XVI вв. // ВВ. Т. 26. 1965. С. 219–238; *Он же.* Исихазм и русская живопись XIV–XV веков // ВВ. Т. 29. 1969. С. 196–210.

1240

См. замечательное издание, подготовленное ныне покойным П. Андервудом: *The Kariye Djami.* Vol. 1–3 / ed. P. Underwood. NY, 1966 (Bollingen Series, 70). Четвертый том, который скоро выйдет в свет, включает нашу статью, посвященную религиозно–культурным истокам живописи Карие–Джами [речь идет о: *Meyendorff J.* Spiritual Trends in Byzantium in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries // *The Kariye*

Djami. Vol. 4: Studies in the Art of the Karije Djami and Its Intellectual Background / ed. P. Underwood. Princeton, NJ, 1975. P. 95-106; см. наст. изд., с. 496–514].

1241

Nicephorus Gregoras. *Historia Byzantina*, XXVI, 47–48 / ed. I. Bekker. Vol. 3. Bonn, 1855. P. 113–115. Г. Прохоров (см.: Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ. Т. 23. 1968. С. 104-105) пытается доказать, что сообщения Григоры об антипаламитских настроениях Феогноста едва ли правдивы, но его аргументы кажутся не вполне убедительными.

1242

Ср.: *Gianelli C*. Op. cit. P. 157–208; *Meyendorff J*. Un mauvais théologien... P. 47–64.

1243

Joannes Cantacuzenus. *Historiarum libri*, IV, 9 / ed. L. Schopen. Vol. 3. Bonnae, 1832. S. 53–62; ср.: *Gay J*. Le Pape Clément VI et les affaires d'Orient (1342–1352). P., 1904. P. 94–118.

1244

Meyendorff J. Projets de concile œcuménique en 1367... P. 149–177. О деятельности Кантакузина после его отречения см.: *Максимовић. Љ*. Политична улога Јована Кантакузина после абдикације (1354–1383) // ЗРВИ. Књ. 9. 1966. P. 121–193.

1245

APC. Vol. 1. P. 491–493.

1246

Об этих переговорах см. гл. обр.: *Halecki O*. Un empereur de Byzance à Rome: Vingt ans de travail pour l'Union des églises et pour la défense de l'empire d'Orient, 1355–1373. Warszawa, 1930. P. 163–165.

1247

Dialexis, 16 // *Meyendorff J*. Projets de concile œcuménique en 1367... P. 174, ln. 198–199.

1248

«...τῆς τάξεως των Πρεδικατόρων, ἥτοι των κηρύκων, Ρικάλδος [(монах) ордена проповедников Рикальд]». — *Joannes Cantacuzenus*. *Contra Mahometem*. Oratio I, 4 // PG 154, col. 601c; текст Димитриева перевода опубл. в: PG 154, col. 1037–1052a.

1249

См. гл. 29–30 «Изъяснения» по изд.: *Nicolas Cabasilas. Explication de la divine liturgie* / ed. R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon, S. Salaville. P., 1967 (SC, 4 bis). P. 179–180; англ, пер.: *Idem. A Commentary on the Divine Liturgy* / tr. J. M. Hussey, P. A. McNulty. L., 1960. P. 71–79. О греческих переводах латиноязычных богословских сочинений XIV в. см.: *Παπαδόπουλος Σ. Ελληνικά! μεταφράσεις Θωμιστικών έργων. Φιλοθωμισταί καί ἀντιθωμισται ἐν Βυζαντίῳ. Αθήναι, 1967.*

1250

Demetrius Cydones. Apologia I // *Mercati G. Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Melitiniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Città del Vaticano, 1931 (ST, 56). P. 365, In. 77–84.*

1251

Ibid. P. 366, In. 91–96.

1252

Не позднее 1393 г. патриарх Антоний решительно отказал великому князю Московскому Василию Димитриевичу, испрашивавшему дозволения опускать имя императора за богослужением в Русской Церкви. Император, — писал патриарх, — есть «царь и самодержец ромеев, то есть всех христиан (βασιλεύς και αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων πάντων δηλαδή των χριστιανών)». — APC. Vol. 2. P. 190 [пер. цит. по: Византия и Московская Русь. С. 508].

1253

В особенности ср. : *Прохоров Г. Публицистика Иоанна Кантакузина 1367–1371 гг. // ВВ. Т. 29. 1969. С. 323–324.*

1254

Obolensky D. Byzantium, Kiev and Moscow: A study in ecclesiastical relations // DOP. № 11. 1957. P. 23–78. Текст Никифора Григоры (*Historia Byzantina*, XXXVII), неточно воспроизведенный в боннском издании, но вполне аутентичный в: *Parisot V. Livre XXXVII de l'Histoire Romaine de Nicéphore Grégoras. P., 1851. P. 68*, подтверждает, что на это счет существовала официальная договоренность между Византией и русскими княжествами.

1255

Фундаментальными исследованиями по истории византийско-болгарских отношений той эпохи остаются: *Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. 1. Вып. 1: Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского. СПб., 1899; Радченко К. Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. К., 1898.*

1256

Ср.: *Lascares* M. Le patriarcat de Peć a-t-il été reconnu par l'Église de Constantinople en 1375? // Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance: Mélanges Charles Diehl. T. 1. P., 1930. P. 171–175; *Laurent* V. L'archevêque de Peć et le titre de patriarche après l'union de 1375 // *Balkanica*. Vol. 7. № 2. Bucarest, 1944. P. 303–310.

1257

«Ἴνα τέλη τό ἀπό τοῦδε καί εἰς τό ἐξῆς <...> ἡ εἰρημένη πάσα Οὐγγροβλαχία ὑπό τὴν καθ' ἡμᾶς ἀγιωτάτην τοῦ Θεοῦ μεγάλην ἐκκλησίαν [Да будет отныне и впредь <...> вся рекомая Угровлахия числиться под нашей святейшей Великой Церковью Божией]». — APC. Vol. 1. P. 385.

1258

«...δέχεσθαι τὴν εὐσέβειαν καὶ ἀποτρέπεσθαι τὰς τε παραсунаγωγὰς καὶ τὰ ἐκφυλὰ καὶ ἀλλότρια δόγματα [доставлять прибежище благочестию и отвергаться самочинных соборщ, иноплеменных и чуждых учений]». — APC. Vol. 1. P. 386.

1259

APC. Vol. 1. P. 258–260; 356–363; 477–478.

1260

«Τὴν ἀγιωτάτην μητρόπολιν Κιέβου καὶ πάσης Ῥωσίας πολλὴν καὶ μεγάλην τὴν ἐπικράτειαν εἶχουσιν καὶ χριστωνύμφ κατὰ μυριάδας εὐθυνομένην λαφ». — *Philotheus*. Acta consecrationis Alexii (1354) // APC. Vol. 1. P. 336.

1261

APC. Vol. 1. P. 261–263.

1262

Многочисленные документы, относящиеся к этому эпизоду, проанализированы в: *Meyendorff* J. Alexis and Roman: A Study in Byzantine-Russian Relations (1352–1354) // *Byzantinoslavica*. T. 28. Fasc. 2. 1967. P. 278–288.

1263

APC. Vol. 1. P. 336–340.

1264

См. по этому поводу: *Ταχιάωv* Ἀ. Ἐπιδράσεις τοῦ ἡσυχασμοῦ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν πολιτικὴν ἐν Ῥωσία, 1328–1406. Θεσσαλονίκη, 1962.

1265

В 1370 г. он упрекал Алексия, не посетившего Киев и Литву: «... οὐτε εἰς τὸ Κίεβον υπάγεις, οὐτ' εἰς τὴν Λητβάν [ни в Киев ты не отправляешься, ни в Литву]». — APC. Vol. 1. P. 321. В указ. изд. письмо атрибутируется Каллисту; авторство Филофея восстановлено в: РИБ. Т. 6. Ч. 1. Приложения. Стлб. 155–156.

1266

Король Казимир Великий в жестком послании патриарху Константинопольскому заявил о своем намерении «крестить» галичан в католичество (APC. Vol. 1. P. 577–578).

1267

APC. Vol. 2. P. 14, ln. 13; P. 120, ln. 7–8.

1268

Ср. : *Прохоров Г. М. Повесть о Митяе–Михаиле и ее литературная среда: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Л., 1968 [Его же. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978].*

1269

Письма патриарха Константинопольского Киприану и польскому королю Ягайло см.: APC. Vol. 2. P. 280–285.

1270

Прохоров Г. Исихазм и общественная мысль... С. 95

1271

*Йорга Николае (1871–1940) — румынский историк, литературовед, политический деятель, академик Румынской академии. В начале XX в. создал и возглавил журнал «Сеятель», который положил начало новому течению в румынской литературе — «сэмэнэторизму». С 1906 г. ушел в политику, занимал посты премьер–министра и министра народного образования Румынии. Обладая колоссальной эрудицией и будучи чрезвычайно плодовитым автором, Йорга изучал историю Румынии, Византии, Турции, стран Балканского региона. Привлек внимание научного мира кт. н. поствизантийской цивилизации. В 1935 г. вышел ставший классическим его труд «Византия после Византии». Йорга был автором ряда работ по церковной истории, в том числе истории Румынской церкви. Особое место среди его исследований занимают труды по истории румынской литературы. Трагически погиб от рук румынских фашистов.

1272

«Ὡρίσεν ἡ ἀγία σύνοδος ἑτέραν πίστιν μηδενὶ ἐξεῖναι προφέρειν ἢ γοῦν συγγράφειν ἢ συντιθέναι παρὰ τὴν

ὁρισθεῖσαν παρὰ των ἁγίων πατέρων των εν τη Νικαέων συναχθέντων». — COD. P. 65 [ДВС. Т. 1.С. 334].

1273

Помимо Никейского Символа веры 325 г. «халкидонская вера» включала и Константинопольский Символ 381 г., ранее не удостоенный внимания в Эфесе. Уже тогда существовали разногласия относительно того, какой Символ самодостаточен и не допускает прибавлений. Аргумент, который впоследствии использовался православными против *Filioque* латинян и интерпретировал Халкидонское определение как запрещающее дополнять Символ веры, был значительно ослаблен тем, что «никейское исповедание» было «дополнено» на Константинопольском соборе 381 г.

1274

COD. P. 84 [ДВС. Т. 3. С. 47].

1275

Ibid. P. 125.

1276

Ibid. P. 134.

1277

*Ньюмен Джон Генри (1801–1890) — известный английский теолог, блестящий проповедник, церковный деятель, писатель. Воспитанный в духе кальвинистского евангелизма, в поисках истоков могущества веры обратился к опыту ранней Церкви и великих отцов IV–V вв. Именно в опыте ранней Церкви, в даре апостольства, выраженном преемством епископата, он искал ответы на вопросы христианства. Вместе с соратниками по Оксфорду создал движение англокатолицизма, получившее название «трактарианства» — по методу издания небольших книжек, пропагандирующих взгляды группы на обновление Англиканской церкви, ее взаимоотношения с государством, а также на вопросы богослужения и догматики. Англиканская церковь отвергла поиски Ньюмена и его соратников, и в 1845 г. он перешел в католичество, продолжив исследование не столько исторического, сколько духовного пути и роста Церкви. В 1879 г. папой Львом XIII был возведен в сан кардинала. Как богослов выступал за «доктринальное развитие», понимая под этим раскрытие заключенного в догматах вечного содержания церковного учения, выдвигая на первый план методы святоотеческой экзегезы, но отдавая должное внимание и историкокритическим методам библейской экзегезы. Труды Ньюмена оказали сильное влияние на развитие католической теологии особенно в последнее время. В 2010 г. причислен к лику блаженных.

1278

См.: Tomi synodici très in causa palamitarum. Tomus synodicus III // PG 151, col. 722b.

1279

Atiya AS. History of Eastern Christianity. Notre Dame, Ind., 1968. P. 69.

1280

См.: *Garsoian N. G. Secular Jurisdiction over the Armenian Church (Fourth–Seventh Centuries) // Okeanos: Essays Presented to Ihor Sevcenko on His Sixtieth Birthday by His Colleagues and Students / ed. C. Mango, O. Pritsak. Cambridge, Ma, 1983 (= Harvard Ukrainian Studies, 7).*

P. 220–250.

1281

Для ознакомления с этой стороной дела очень важна статья Джонса, опубликованная тридцать лет назад: *Jones A. H. M. Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise? // JTS, ns. Vol. 10. 1959. P. 280–298.*

1282

«Τούς δέ λέγοντας [τον υιόν. — И. М.] ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία [Соборная и Апостольская Церковь анафематствует тех, кто утверждает иную ипостась или сущность (Сына)]». — COD. P. 5 [ср.: ДВС. Т. 2. С. 230].

1283

См. : *Lebon J. Le monophysitisme sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Louvain, 1909; Idem. La christologie du monophysitisme syrien // Konzil von Chalkedon. Bd. 1. S. 425–580.*

1284

*То есть тайное монофизитство.

1285

Из длинного перечня работ, авторы которых разделяют этот взгляд, укажем следующие: *Bethune–Baker J. F. Nestorius and his teaching: A fresh examination of the evidence. Cambridge, 1908; Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsueste. Città del Vaticano, 1948 (ST, 141); Anastos M. V. The Immutability of Christ and Justinian's Condemnation of Theodore of Mopsuestia // DOP. № 6. 1951. P. 125–160; Idem. Nestorius was Orthodox // DOP. № 16. 1962. P. 119–140; Карпашев А. Вселенские Соборы. Париж, 1963 [переизд.: То же. М., 1994]; и особенно: *Moeller Ch. Le Chalcédonisme et le Néo–Chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle // Konzil von Chalkedon. Bd. 1. S. 637–720, которые вдохновили недавние исследования о прп. Максиме Исповеднике — см., напр.: Riou A. Le monde et l'Église selon saint Maxime le Confesseur / préf. M. J. Le Guillou. P., 1973 (Théologie historique, 22); Garrigues J. — M. Maxime le Confesseur: La charité, avenir divin de l'homme. P., 1976. Тем не менее встречаются и работы защитников «Кирилловой» христологии с позиций**

«неотомизма»; см., напр.: *Diepen H. M.* Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine: Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne. Oosterhout, 1953; *Sullivan F. A.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. Rome, 1956 (Analecta Gregoriana, 82). Из более солидных в историческом отношении работ см.: *Grillmeier A.* Derneu-Chalkedonismus: Umdie Berechtigung eines neuen Kapitals in der Dogmengeschichte // Historisches Jahrbuch. Bd. 77. München, 1958. P. 151–166; перепечатано в: *Idem.* Mit ihm und im ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg; Basel; Wien, 1975. S. 371–385.

1286

[«Оба естества сохраняют свои свойства без всякого ущерба»]. — COD. P. 78 [ДВС. Т. 2. С. 236; Антология. Т. 1. С. 619].

1287

«Ούδαμού τῆς των φύσεων διαφοράς ἀνηρημένης διὰ την ενωσιν, σφζομένης δέ μάλλον τῆς ιδιότητος ἑκατέρας φύσεως». — COD. P. 86 [ДВС. Т. 3. С. 48].

1288

Эта особая формула, известная своей противоречивостью, употреблялась, как думал свт. Кирилл, свт. Афанасием Александрийским, хотя на самом деле она происходит из письма Аполлинария Лаодикийского «К Иовиану»; ср.: *Lietzmann H.* Apollinarius von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904. S. 251. Примечательно, однако, что Кирилл не пользовался «монофизитской» формулой в своих наиболее ответственных христологических заявлениях — таких как «Двенадцать анафематизмов» или «Формула единства» (433). Поэтому можно смело утверждать, что его терминологическая непоследовательность не предполагала «монофизитских» установок.

1289

См.: ACO, II, 1, 2. P. 102–103 (298–299).

1290

См.: Ibid. P. 124 (320); ср. и другое важное свидетельство солидарности собора с убеждениями свт. Кирилла в: *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions: The Church, 450–680 AD. Crestwood, NY, 1989 (Church in History, 2). P. 168–176 [Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг. М., 2012. С. 226–238]; также см.: *Romanides J. S.* St. Cyril's «One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate» and Chalcedon // GOTR. Vol. 10.1965/1966. P. 82–107.

1291

См. также удачные замечания Дипена: *Diepen H.M.* Les douze anathématismes au concile d'Ephèse et jusqu' en 519 // Revue Thomiste. Т. 55. Toulouse, 1955. P. 300–338.

1292

О таком употреблении термина «ипостась» см.: *Richard M.* L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation // *Mélanges de sciences religieuses*. Т. 2. Lille, 1945. P. 5–32; 243–270; и особенно: *Wesche K. P.* The Christology of Leontius of Jerusalem: Monophysite or Chalcedonian? // *SVTQ*. Vol. 31. № 1. 1987. P. 65–95; также см.: *Meyendorff J.* Christ as Savior in the East // *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* / ed. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq. NY, 1985. P. 231–251 [см. наст. изд., с. 170–193]; *Idem.* Christ in Eastern Christian Thought. P. 69–89 [Иисус Христос. С. 77–100]. Если Дэвид Эванс прав в своих отождествлениях и гипотезах, то можно говорить о серьезном участии в этом христологическом споре группы оригенистов, пользовавшихся влиянием при дворе Юстиниана, и в частности — Леонтия Византийского; ср.: *Evans D. B.* Leontius of Byzantium: An Origenist Christology. Washington, DC, 1970 (DOS, 13). Сущность этого спора хорошо описана в: *Gray P. T. R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979 (*Studies in the History of Christian Thought*, 20).

1293

См.: *Anathema 8* // *COD*. P. 117 [ДВС. Т. 3. С. 472].

1294

См.: *Meyendorff J.* Justinian, the Empire and the Church // *DOP*. № 22. 1968. P. 45–60; переизд. в: *Idem.* *Byzantine Legacy*. P. 43–66 [см. наст. изд., с. 384–404].

1295

См.: *Schulz H.* — *J.* The Byzantine Liturgy: Symbolic Structure and Faith Expression / tr. M. J. O'Connell. NY, 1986. P. 29–31.

1296

* «Единородный Сыне».

1297

* Добавление «теплоты» при совершении Евхаристии.

1298

Justiniani Novella CXXXVII, 6 // *CIC*. Bd. 3. S. 699; см. множество других текстов, цитируемых в: *Trembelas P.* L'audition de l'Anaphore eucharistique par le Peuple // 1054–1954: L'Église et les Églises: Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin. Vol. 2. Chévetogne, 1955. P. 207–220.

1299

Joannes Chrysostomus. De proditiōne Judae. Homilia 1, 6 // PG 49, col. 380 [*Иоанн Златоуст.* Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 423].

1300

См.: *Theodorus Mopsuestenus*. Homilia catechetica, XV, 25 // Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste / ed. R. Tonneau, R. Devreesse. Città del Vaticano, 1949 (ST, 145). P. 503–505.

1301

Isidorus Pelusiota. Epistulae, I, 123 // PG 78, col. 264d-265a [*Исидор Пелусиот, прп.* Письма. Т. 1. М., 2000. С. 61].

1302

Pseudo–Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia, III, 3, 3 // PG 3, col. 428d-429b [Восточные отцы V в. С. 366; ср.: *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. С. 615/617].

1303

См., в частности, детальное исследование этого вопроса в: *Rorem P.* Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo–Dionysian Synthesis. Toronto, 1984 (Studies and Texts, 71).

1304

Schneider C. Geistesgeschichte der antikes Christentums. Bd. 1–2. München, 1954. S. 100.

1305

См., в части. : *Bornert R.* Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie de VII^e au XV^e siècles. P., 1966 (Archives de l'Orient Chrétien, 9); также см.: *Taft R.* The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm // DOP. № 34/35.1980/1981. P. 45–76; *Meyendorff P.* St Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy: The Greek Text with Translation, Introduction and Commentary. Crestwood, NY, 1984; *Schulz H.* — J. Byzantine Liturgy. P. 22–99.

1306

«Entièrement fidèle à la perspective biblique et traditionnelle, le palamisme situe les énergies incréées en Dieu lui-même, doù il les voit procéder librement, dans l'économie de l'incarnation du Verbe, à travers laquelle elles atteignent le baptisé, pour le déifier, et non sans sa collaboration». — *Halleux A. de*. Palamisme et Tradition // Irénikon. T. 48. № 4. 1975. P. 486; перепечатано в: *Idem*. Patrologie et œcuménisme: Recueil d'études. Louvain, 1990 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 93). P. 823. Сочинения свт. Григория Паламы см. по изданию П. Христу: ГПΣ. Т. 1–5. 1962–1992; также см.: *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes; *Gregory Palamas*. The Triads / ed., intr. J. Meyendorff, tr. N. Gendle. NY, 1983 [*Григорий Палама*. Триады]; *Gregory Palamas*. The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study / ed. R. E. Sinkewicz. Toronto, 1988 (Studies and Texts, 83) [*Он же*. Сто пятьдесят глав]. Имеются и новейшие критические издания современных Паламе авторов: как сторонников паламизма — см., напр.: Ιωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα / έκδ. Δ.Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1980 (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 1);

Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικά έργα / έκδ. Δ.В. Καϊμάκης. Θεσσαλονίκη, 1983 (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 3)] *Joannes Cantacuzenus. Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita* / ed. E. Voordeckers, F. Tinnefeld. Turnhout; Louvain, 1987 (CCSG, 16); так и его противников — см.: *Gregory Akindynos. Letters: Greek Text and English Translation* / ed. A. C. Hero. Washington, DC, 1983 (DOT, 7 = CFHB, 21); *Nicephoros Gregoras. Antirrhetika I: Einleitung, Textausgabe, Obersetzung und Anmerkungen* / hrsg. H. — V. Beyer. Wien, 1976 (Wiener byzantinistische Studien, 12). Из вспомогательной литературы см.: *Stiernon D. Bulletin sur le palamisme* // REB. Т. 30. 1972. Р. 231–341 (включает 303 наименования работ, опубликованных в 1959–1970 гг.); *Meyendorff J. Palamas* // DS. Т. 12, 1. 1984. Col. 81–107; кроме того, см. библиографию в работах А. де Аллэ и Р. Синкевича, указанных выше.

1307

См. выше, прим. 6.

1308

См., в части., миниатюру, изображающую собор 1351 г. в Парижской (Paris, gr. 1242, fol. 5v) и почти современной ей Московской Синодальной (Mosq. Syn. gr. 429, fol. 28v) рукописях; относительно последней см.: *Prokhorov G.M. A Codicological Analysis of the Illuminated Akathistos of the Virgin, Moscow, State Historical Museum, Synodal Gr. 429* // DOP. № 26. 1972. Р. 237–254 [*Прохоров Г. М. Иллюминированный греческий Акафист Богородице* // Древнерусское искусство: Проблемы и атрибуции. М., 1977. С. 153–174].

1309

См.: *Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας* // *Εὐχολόγιον, sive rituale graecorum complectens ritus et ordines* / ed. J. Goar. Ed. 2. Venetiae, 1730. Р. 1–3; *Διάταξις τῆς θείας λειτουργίας* // *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* / έκδ. Π.Ν. Τρεμπέλας. Ἀθήναι, 1935. Σ. 1–16.

1310

См. описание этого процесса в: *Taft R. Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite* // DOP. № 42. 1988. Р. 190–194.

1311

См.: *Walter J. The Origins of the Iconostasis* // ECR. №3. 1971. Р. 251–267; *Epstein A. W. The Middle Byzantine Sanctuary Barrier: Templon or Iconostasis?* // *Journal of the British Archaeological Association*. Vol. 134. L., 1981. Р. 1–28; *Cheremeteff M. The Transformation of the Russian Sanctuary Barrier and the Role of Theophanes the Greek* // *The Millennium: Christianity and Russia, 988–1988* / ed. A. Leong. Crestwood, NY, 1990. Р. 107–124. Последняя работа, кажется, исходит из предположения, что «сплошной» иконостас — чисто русский феномен, обязанный своим возникновением Феофану Греку и исихастскому влиянию; на самом деле, его византийские истоки очевидны; см.: *Taft R. The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St John Chrysostom*. Rome, 1975 (OCA, 200). Р. 413; исихастское же влияние — скорее гипотеза.

1312

Кроме текста в издании П. Миня (PG 150, col. 368–492), существует критическое издание «Изъяснения Божественной Литургии» («Ερμηνεία τῆς θείας λειτουργίας»): *Nicolas Cabasilas*. Explication de la divine liturgie / ed. R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon, S. Salaville. R., 1967 (SC, 4 bis); англ. пер.: *Nicholas Cabasilas*. A Commentary on the Divine Liturgy / tr. J. M. Hussey, P. A. McNulty. L., 1960 [*Николай Кавасила, се*. Изъяснение Божественной Литургии // Христос. Церковь. Богородица. С. 200–308]. О св. Николае Кавасиле см.: *Schulz H.* — *J. Byzantine Liturgy*. P. 124–132.

1313

Egenter N. Introduction // La prière des heures: Ὁρολόγιον, La prière des églises de rite byzantin. Vol. 1. Chévetogne, 1975. P. 88–89.

1314

*"Епископат един". — *Cyprianus*. De unitate Ecclesiae, 5 // PL 4, col. 501.

1315

*Самуэль Вилакуэль Чериан (1912–1998) — индийский христианский богослов, историк, клирик Сирийской Православной Церкви Востока (Маланкарской Православной Церкви). Родился в Индии в семье сирийских православных христиан. Получив высшее образование в нескольких индийских богословских школах, продолжил свою научную специализацию в Объединенной богословской семинарии в Нью-Йорке и Йельской Богословской школе. Обладатель докторской степени Йельского университета. Преподавал богословие в Индии и Эфиопии. Участник ряда неофициальных православно–ориентальных богословских собеседований. Входил в состав организованной ВСЦ группы по изучению истории и вероучительной деятельности древних соборов, и в особенности Халкидонского. Издал ряд историко–богословских исследований, в том числе книги «Халкидонский собор и христология Севира Антиохийского», «Новое прочтение Халкидонского собора» и множество статей.

1316

Tillich P. Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality. Chicago, 1955. P. 85.

1317

*Ср.: «Способность эта для Августина *sensus mentis* — "умное" (интеллектуальное) чувство, которое присуще, естественно, только душе и способно познавать сущность Бога, как только душа освобождается от своей теперешней зависимости от тела». — *Мейендорф И.* Значение Реформации как события в истории христианства // ВЭ. № 42/43. 1963. С. 150.

1318

*Томас Альтицер (р. 1927), Пауль Ван Бурен (1924–1998) и Уильям Гамильтон (1924–2012) —

американские теологи; создатели и идеологи радикального направления в протестантской теологии США 60–х гг. XX в. — движения «смерти Бога» и «секулярной теологии», этически восходящей к идее «безрелигиозного христианства» немецкого богослова Дитриха Бонхёффера.

1319

См., напр.: *Barth K. Church Dogmatics* / tr., ed. G. W. Bromiley, T. F. Torrance. Vol. 4. Pt. 3, 1. Edinburgh, 1961. P. 461–478 (об эсхатологии и «апокатастасисе»); также см.: *Булгаков С. Н. Невеста Агнца: О Богочеловечестве*. Часть 3. Париж, 1945. С. 581–586 [переизд.: М., 2005].

1320

См.: *Tillich P. Systematic theology*. Vol. 2: Existence and the Christ. Chicago, 1957. P. 148 [*Тиллих П. Систематическая теология*. Т. 1–2. М.; СПб., 2000. С. 417].

1321

*Бультман Рудольф Карл (1884–1976) — один из крупнейших теологов XX столетия, профессор Марбургского университета, авторитетнейший исследователь Нового Завета. В толковании его он прибегал к приемам и понятийному аппарату экзистенциализма Хайдеггера, полагая, что он более близок и доступен пониманию современного человека. Параллельно с Мартином Дибелиусом разработал и успешно применил к изучению Нового Завета т. н. форм–анализ (*Formgeschichte*), стремясь демифологизировать его и освободить от таких понятий, как воскресение плоти, вечная жизнь, искупление кровью Христовой за грехи человечества — от того, что он называл властью символов и аллегорий. Человек, по мысли Бультмана, чаще живет в рамках мертвых традиций, отрешаясь от своей роли ответственного, принимающего решения существа. В этом качестве Бультман называет его «неподлинным» и адекватным грешному, подверженному смерти существу, описанному в Новом Завете. Спасение для Бультмана — это открытость будущему и способность принимать решения, и именно поэтому человек нуждается в Спасителе и только через Иисуса Христа может обрести свою «подлинность». Важнейшие работы: «История синоптической традиции», «Иисус Христос и мифология», «Новый Завет и мифология», «Теология Нового Завета».

1322

Tillich P. Systematic theology. Vol. 1: Reason and Revelation, Being and God. Chicago, 1951. P. 50 [ср.: Указ. изд. С. 54].

1323

Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. Indianapolis, 1966. P. 92–93.

1324

«Верую, ибо абсурдно» (*лат.*). — Общепринятая парафраза слов Тертуллиана.

1325

*С 1979 г. — патриарх Антиохийский и всего Востока Игнатий IV.

1326

Ignatius of Lattakieh, metr. Behold I make all Things New // SVTQ. Vol. 12. № 3/4. 1968. P.113.

1327

Irenaeus. Adversus haereses, V, 6,1 [*Ириней*. Сочинения. С. 455].

1328

*Маккуари Джон (1919–2007) — выдающийся шотландский богослов, философ, клирик. Родившись в пресвитерианской семье, был тесно связан с Церковью Шотландии. Испытал сильное влияние трудов Карла Барта и Рудольфа Бультмана. Посвятил себя изучению и преподаванию догматического богословия — преимущественно в Шотландии (Тринити-колледж в Глазго) и Англии (Оксфорд), а также — как приглашенный профессор — в США (Объединенная Богословская семинария в Нью-Йорке) и ряде европейских университетов и богословских школ. Во время пребывания в Америке примкнул к англиканской Епископальной церкви, став ее священником. Большое влияние на Маккуари оказала философия М. Хайдеггера — он даже принял участие в переводе на английский язык важнейшего труда Хайдеггера «Бытие и время», снискав славу авторитетного комментатора хайдеггеровского дискурса. Был не чужд убеждению, что истина может выражать себя в различных религиозных традициях, но отвергал синкретизм. Свидетельством такой позиции стала одна из последних работ Маккуари «Посредники между человеческим и божественным: От Моисея до Мухаммеда». Другие важнейшие труды: «Экзистенциалистская теология», «Начала христианской теологии», «Иисус Христос в мышлении Нового времени».

1329

См.: *Macquarrie J. Principles of Christian Theology*. NY, 1966. P. 265–267.

1330

Tillich P. Systematic Theology. Vol. 2. P. 149 [ср.: Указ. изд. С. 419]; см. добротную критику позиции Тиллиха: *Tavard G. H. Paul Tillich and the Christian Message*. L., 1962. P. 129–132.

1331

Rahner K. Theological Investigations / tr. C. Ernst. Vol. 1. Baltimore, Md, 1961. P. 183.

1332

*Протестантское течение сторонников духовного возрождения; имеет эмоциональный и даже

экстатический характер.

1333

См.: *Symeon Novus Theologus. Catecheses*, 29 // SC 113. P. 177–179.

1334

*Ср.: «Единородный Сыне и Слове Божий, безсмертен Сый, и изволивый спасения нашего ради воплотиться от Святыя Богородицы и Приснодевы Марии, непреложно вочеловечивыйся; распныйся же, Христе Боже, смертию смерть поправый, един Сый Святыя Троицы, прославляемый Отцу и Святому Духу, спаси нас».

1335

*Тропарь пасхальных Часов. Входит в чин Божественной Литургии.

1336

*Автор ссылается на речь профессора Афинского университета Иоанна Кармириса о современном православном богословии, произнесенную на симпозиуме по случаю тридцатилетия Свято–Владимирской духовной семинарии, где выступал с докладом и сам о. Иоанн Мейендорф.

1337

Irenaeus. Op. cit., III, 24, 1 [*Ириней*. Указ. изд. С. 312].

1338

«Всякий должен хранить то, что было определено вселенскими соборными решениями, — писал св. патриарх Фотий папе Николаю I, — но частное мнение кого–либо из отцов Церкви или же определение поместного собора, несомненно, могут приниматься одними и игнорироваться другими...». Если исходить из контекста письма, то очевидно, что патриарх имеет в виду разногласия в сфере литургии и дисциплины. Из этого он делает следующий вывод: «Если вера не попирается, то эти соборные, католические решения также находятся в безопасности; здравомыслящий человек уважает обычаи и законы других...» (*Photius. Epistola 2* // PG 102, col. 604d-605d). Другие византийские богословы выражали сходный взгляд на литургические различия; см. об этом: *Meyendorff J. Tradition and Traditions* // *Idem. Orthodoxy and Catholicity*. NY, 1966. P. 97–101; о свт. Фотии см.: *Dvornik F. The Photian Schism: History and Legend*. Cambridge, 1948.

1339

*Божественная Литургия свт. Иоанна Златоуста.

1340

*Ср.: Служебник. Известие учительное.

1341

См.: Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Париж, 1947. С. 285.

1342

Эта хорошо известная святоотеческая идея о «свободе в синергии» замечательно подчеркнута В. Лосским в его работе «Очерк мистического богословия Восточной Церкви»; см.: *Lossky V. The Mystical Theology*. Р. 197 ff [*Лоссий В. Мистическое богословие*. С. 264 слл.].

1343

Ignatius Antiochenus. Ad smyrnaeos, VIII, 2 [ср.: Писания мужей апостольских. С. 367].

1344

Эта проблема недавно была весьма толково разобрана в: Ζηζιούλας Ί. Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας ἐν τη θεῖα εὐχαριστία καί τῳ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρῶτους αἰῶνας. Ἀθήναι, 1965.

1345

По божественному праву (*лат.*).

1346

«Епископат един». — *Cyprianus*. De unitate Ecclesiae, 5 // PL 4, col. 501.

1347

См.: *Meyendorff J., Afanassieff N., Schmemmann A., Koulomzine N., Kesich V.*

The Primacy of Peter in the Orthodox Church: [a symposium of articles]. L., 1963.

1348

Евхаристического общения.

1349

Таким, в частности, всегда было отношение православных к признанию англиканского священства, хотя отдельные высказывания некоторых православных или мнения некоторых поместных церквей могли произвести впечатление, будто понятие действительности допустимо само по себе. В ходе недавнего Всеправославного Совещания в Белграде (сентябрь 1966) эта позиция вновь подтвердилась.

1350

*См.: *Moltmann J.* The Unity of the Triune God // SVTQ. Vol. 28. № 3. 1984. P. 157–171.

1351

*Реньон Теодор де (1831–1893) — французский теолог, философ и историк догматического богословия. Известность ему принесли исследования трудов выдающихся представителей высокой схоластики. Так, в 1886 г. вышла ставшая классической работа «Метафизика причинности у св. Фомы Аквинского и Альберта Великого». Изучив триадологию блж. Августина и отцов–Каппадокийцев, Реньон издал четырехтомный труд «Исследования позитивного богословия Святой Троицы» (1892–1898), который стал заметной вехой в изучении святоотеческой триадологии вообще и учения Августина о Троице в частности. Реньон сформулировал основной принцип различения между западным схоластическим и восточным патристическим подходами к триадологии: для западных богословов Бог есть конкретная, единичная сущность, проявляющаяся в трех Лицах, для восточных же — это три конкретные Ипостаси, обладающие единой сущностью. Следовательно, западная мысль направлена от сущности к Ипостасям, а восточная — от Ипостасей к сущности. Эта «парадигма Реньона» надолго определила отношение многих ученых к августиновской и схоластической триадологии. Оказала она влияние и на ведущих православных богословов и философов XX столетия.

1352

Régnon Th. de. Études de théologie positive sur la Sainte Trinité. Vol. 1. P., 1892. P. 433; 365 [ср. : *Мейендорф И.* Византийское богословие. С. 257]. Также см.: *Prestige G. L.* God in Patristic Thought. L., 1952. P. 233–241; *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. L.; NY, 1958. P. 253–279.

1353

См., напр.: *Rahner K.* Theological Investigations / tr. C. Ernst. Vol. 1. Baltimore, Md, 1961. P. 183.

1354

Свет естественного разума (*лат.*).

1355

Более развернутое обсуждение данного вопроса см.: *Meyendorff J.* Greek Philosophy and Christian Theology in the Early Church // *Idem.* Catholicity and the Church. P. 31–47 [см. наст. изд., стр. 415–429]. Об этом же неоднократно писал и покойный отец Георгий Флоровский; также см.: *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. [Иисус Христос] .

1356

См., в части.: *Gregorius Nyssenus.* Quod non sint très dii: Ad Ablabium // PG 45, col. 115–136 [*Григорий Нисский.* Догматические сочинения. Т. 1. С. 58–67].

1357

Эта мысль блестяще выражена Мольтманом в: *Idem*. The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology. L.; NY, 1973. P. 277 ff. Однако, подчеркивая важность «теопасхизма», он ошибочно полагает, что «теопасхистская формула была отвергнута» (*Ibid*. P. 228). Это можно *de facto* считать справедливым лишь в отношении большинства западных богословов, но не вообще. «Теопасхизм» был официально подтвержден V Вселенским собором и доныне торжественно возвещается за каждым евхаристическим богослужением Православной Церкви.

1358

*См., напр.: *Moltmann J.* The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God. San Francisco, 1981.

1359

От περὶχώρησις — взаимопроникновение (греч.).

1360

Ср.: *Moltmann J.* The Crucified God... P. 249.

1361

Современные историки единодушны в том, что это разделение началось как постепенное взаимоотношение Востока и Запада и сформировало в итоге различное восприятие церковного авторитета. Это отчуждение было реальностью уже в IV в., хотя и не привело еще к окончательному разрыву евхаристического общения. Традиционная для всех энциклопедий и учебников дата разделения (1054) на самом деле связана с относительно мелким инцидентом между Константинопольской и Римской церквями. Более устойчивый характер схизма приобрела в XIII в., после Четвертого крестового похода. Подробнее об этом см., напр.: *Dvornik F.* Byzantium and the Roman Primacy / tr. E. A. Quain. NY, 1966.

1362

В настоящее время существует пятнадцать автокефальных православных церквей, административно независимых друг от друга, но объединенных в вере, таинствах, канонической дисциплине и сознающих себя единой Церковью. Вселенский (Константинопольский) патриарх по традиции пользуется среди глав других автокефалий почетным первенством. Русская Православная Церковь — самая крупная из автокефальных церквей. Православная Церковь в Америке была последней, возведенной в автокефальное достоинство (это произошло в 1970 г.); в то же время большинство православных церквей Старого Света сохраняют параллельно с ней свою собственную юрисдикцию над объединениями американских православных общин. Самая большая из этих (этнических по преимуществу) юрисдикций — Греческая архиепископия Северной и Южной Америки. Об организационной структуре мирового православия в наши дни см.: *Meyendorff J.* The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today. Ed. 3, rev. Crestwood, NY, 1981.

1363

Англ. пер. см.: NPNF. Vol. 14. P. 361. Трулльский собор утвердил 85-е Апостольское правило, которое признает ряд книг «пространного канона» [см.: ППЦ. Т. 1. С. 170–171].

1364

См. : *Joannes Damascenus*. De fide orthodoxa, IV, 17 // PG 94, col. 1180bc [*Иоанн Дамаскин*. Источник знания. С. 315].

1365

Basilius Caesariensis. De Spiritu Sancto, 27 (66) // PG 32, col. 188a [*Василий*. Творения. Ч. 3. С. 331–332]; англ. пер. см.: NPNF. Vol. 8. P. 40–41.

1366

*В Синодальном переводе — *иносказание*.

1367

Оригинальный текст см.: PG 29, col. 4–208 [*Василий*. Творения. Ч. 1. С. 1–174]; англ. пер. см.: NPNF. Vol. 8. P. 52–107.

1368

См.: *Basilius Caesariensis*. De Spiritu Sancto, 27 (66) // PG 32, col. 188ab [Указ. изд. С. 332–333].

1369

Evagrius Ponticus. De oratione, 60 // PG 79, col. 1180b [*Евагрий*. Слово о молитве, 61 // *Егоже*. Творения. С. 83]; англ. пер.: *Idem*. The Praktikos and Chapters on Prayer / tr. J. E. Bamberger. Spencer, Ma, 1970 (Cistercian Studies Series, 4). P. 65.

1370

Этот вопрос более детально рассмотрен в нашей книге «Byzantine Legacy», особенно в главе «St. Basil, the Church and Charismatic Leadership» [см. наст. изд., стр. 430–446].

1371

См.: *Wesley J.* A Christian Library: Consisting of Extracts from and Abridgments of the Choicest Pieces of Practical Divinity in the English Tongue. Vol. 1. Bristol, 1749; репринт: L., 1819.

1372

Это превосходно показано в классической работе Владимира Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви».

1373

См.: *Meyendorff J. Study of Gregory Palamas* [Введение в изучение].

1374

Irenaeus. Adversus haereses, IV, 26, 2 // SC 100. P. 718 [*Ириней. Сочинения. С. 387*].

1375

Вся III книга сочинения св. Ириния Лионского «Против ересей» служит важным свидетельством о понимании Предания в древней Церкви. Открытая всеобщему знанию последовательность, в какой сменяли друг друга епископы каждой церкви, противопоставляется у автора «тайным» духовным родословиям, которыми пытались подтвердить свои учения гностики. Он приводит, в частности, перечень епископов Римской, Эфесской и Смирнской церквей. Но истина подлинного христианства поддерживается также, согласно Иринею, и единомыслием всех поместных церквей. О дискуссиях современных богословов вокруг того, что обычно называют «евхаристической экклезиологией», см.: *Afanasieff N. L'Église du Saint-Esprit*. P., 1975 [*Афанасьев Н., протопр. Церковь Духа Святого. Киев, 2010*]; и особенно: *Zizioulas J. Apostolic Continuity and Orthodox Theology: Towards a Synthesis of Two Perspectives* // SVTQ. Vol. 19. № 2. 1975. P. 75–108; несколько статей того же автора переизданы в сборнике «Being as Communion» [*Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение*]; также см.: *Meyendorff J. Church and Ministry* // *Idem. Catholicity and the Church*. P. 49–64.

1376

Более пристальное рассмотрение вытекающих отсюда проблем см. в: *Meyendorff J. Living Tradition* [Живое Предание. 1997].

1377

Irenaeus. Op. cit., III, 24,1 // SC 211. P. 472 [Указ. изд. С. 312].

1378

Khomyakov AS. Quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de m. Laurentie. P., 1853. Изначально А. С. Хомяков публиковал свои сочинения по-французски, в том числе и данную брошюру. Приводимый текст цитируется по англ. пер., выполненному А. Э. Морхаузом и опубл. в: *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought* / ed. A. Schmemmann. Crestwood, NY, 1977. P. 50–51 [*Хомяков АС. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г-на Лоранси //Его же. Сочинения богословские. СПб., 1995. С.*

1379

*Цит. по: Указ. изд. С. 78.

1380

*Там же. С. 79.

1381

Такой подход к богословию как «внутреннему» знанию и общению прочно усвоен православными авторами, у которых он выражается в разнообразных формах. См., в части.: *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Сергиев Посад, 1894; переизд. : *Сергий (Страгородский), митр.* СПб., 1895; из работ последних лет см. труды, соответственно, греческого и румынского богословов И. Зизиуласа (*Zizioulas J. Being as Communion*) и Д. Станилоэ (*Staniloae D. Theology and the Church / tr. R. Barringer. Crestwood, NY, 1980*).

1382

*1341 г. — осуждение Варлаама; 1351 г. — осуждение Варлаама и Акиндина; оба собора одобрили учение свт. Григория Паламы. В 1672 г. было два собора: Константинопольский, на котором присутствовали патриархи Константинопольский и Александрийский, а также три отставных константинопольских патриарха, и Иерусалимский, на котором присутствовал только один местный патриарх. Дата 1675 г., вероятно, указана в связи с тем, что в этом году было опубликовано ранее принятое на соборе «Исповедание веры». Собор 1872 г. осудил филетизм — разделение церкви по этническому принципу, что для Православной Церкви в Америке стало важным прецедентом.

1383

Выделено о. И. М.

1384

NFNF. Vol. 14. P. 263 [ДВС. Т. 3. С. 47].

1385

Относительно «Предания и преданий» в Православии см.: *Lossky V. In the Image and Likeness of God. Crestwood, NY, 1974. P. 141–168* [*Лосский В. Боговидение. С. 671–698*]; см. также мои замечания в: *Meyendorff J. Tradition and Traditions: Towards a Conciliar Agenda // SVSQ. Vol. 6. № 3. 1962. P. 118–127*; а также в: *Idem. The Meaning of Tradition // Living Tradition. P. 13–26* [см. наст. изд., стр. 61–73].

1386

Исторический обзор см. в: *Conybeare F. C. Russian Dissenters*. NY, 1962.

1387

Более детальный анализ этого вопроса см. в моей статье: *Meyendorff J. Greek Philosophy and Christian Theology in the Early Church // Idem. Catholicity and the Church*. Crestwood, NY, 1983. P. 31–47 [см. наст. изд., стр. 415–429]. В общем, современные историки христианской мысли, как, например, Георгий Флоровский и Ярослав Пеликан, склонны отрицать тезис исследователей XIX в. о «капитуляции» святоотеческой традиции перед «эллинизмом».

1388

Об А. С. Хомякове и других «старших славянофилах» см. последовательно выходившие книги Питера Кристофа, посвященные А. С. Хомякову, И. В. Киреевскому и К. С. Аксакову: *Christoff P. K. An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism: A Study of Ideas*. Vol. 1: A. S. Khomjakov. The Hague, 1961; Vol. 2: I. V. Kireevskij. The Hague, 1972; Vol. 3: K. S. Aksakov. Princeton, NJ, 1982. Последняя из них, опубликованная издательством Принстонского университета, содержит выходные данные предыдущих выпусков и других изданий по этой теме.

1389

*Первооснова (нем.).

1390

Об отце Павле Флоренском см.: *Slesinsky R. Pavel Florensky: A Metaphysics of Love*. Crestwood, NY, 1984.

1391

См.: *A Bulgakov Anthology* / ed. J. Pain, N. Zernov. Philadelphia, Pa, 1976.

1392

См.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937.

1393

В восточном предании, быть может, самым главным свидетелем в пользу личностной и сознательной природы христианского опыта является великий византийский мистик XI в. прп. Симеон Новый Богослов. См. о нем: *Basil (Krivocheine), abp.* In the Light of Christ: St. Symeon the New Theologian (949–1022): Life, Spirituality, Doctrine. Crestwood, NY, 1986 [*Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Н. Новгород, 1996].

1394

См. об этом блестящий труд Г. Р. Нибура, ставший классическим: *Niebuhr H. R. The Social Sources of*

Denominationalism. Ed. 2. NY, 1957. Интересно, что Православная Церковь не упомянута здесь вовсе: сам факт ее существования, по мысли автора, не мог сколько-нибудь серьезно повлиять на общую картину.

1395

*Все это — хорошо известные примеры из истории православного богословия и православной духовности. Также см.: *Meyendorff J. St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* / tr. A. Fiske. Crestwood, NY, 1974 [Григорий Палама и православная мистика].

1396

*Кантцер Кеннет (1917–2002) — один из ведущих деятелей Свободной Евангелической Церкви в Америке. Профессор догматического богословия и декан Евангелической школы Святой Троицы, затем — редактор и автор журнала «Christianity Today». Серьезнейшей проблемой современной Церкви считал воинствующий материализм, определивший жизнь большинства людей.