

Золотой век святоотеческой письменности

Архимандрит Киприан (Керн).

Текст приводится по изданию: Архимандрит Киприан (Керн), *Золотой век святоотеческой письменности*. – М.: Паломник, 1995.

Содержание:

1. Общие понятия

2. Св. Афанасий Великий

§ 1. Жизнь. § 2. Творения. § 3. Учение о воплощении Слова.
§ 5. Учение о Святом Духе. § 6. Праздничные послания.

3. Св. Василий Великий

§ 1. Жизнь и значение в истории. § 2. Литературные труды. § 3. Тринитарное учение.

4. Св. Григорий Назианзин, Богослов

§ 1. Место в истории Церкви и жизнь его. § 2. Литературное наследие. § 3. Учение о Святой Троице.

5. Св. Григорий Нисский

§ 1. Биография и значение в истории богословия. § 2. Литературное наследие. § 3. Экзегетические труды. § 4. Учение тринитарное.

6. Дидим Слепец

§ 1. Жизнь и значение в истории богословия. § 2. Творения. § 3. Богословское учение.

7. Св. Кирилл Иерусалимский

§ 1 Жизнь и значение для богословской письменности. § 2 Творения. § 3 Общее содержание “Огласительных поучений.”

8. “Macariana”

Преп. Макарий Александрийский. Преп. Макарий Египетский.

1. Общие понятия

Четвертое столетие в истории христианской богословской письменности по справедливости носит наименование “золотого века.” Это именно столетие прославило святоотеческую письменность именами, равных которым не было еще доселе. Достаточно упомянуть в области чистого богословия таких великих писателей, как: св. Афанасий Александрийский — “Отец Православия,” трех великих Каппадокийцев — святых Василия Великого, Григория Нисского и Григория Назианзина, Богослова, славного учителя и проповедника св. Иоанна Златоуста; несколько меньших учителей в богословии, как: св. Кирилл Иерусалимский, Дидим Слепец Александрийский, Серапион Тмуитский и Амфилохий Иконийский. Не менее прославились: экзегет и переводчик Библии блаж. Иероним Стридонский; экзегет тоже и проповедник преп. Ефрем Сирийский, историк и знаток Писания Евсевий Кесарийский; ересеолог св. Епифаний Кипрский; на Западе появляются богословы Иларий, еп. Пиктавийский и св. Амвросий Миланский. Это же столетие дает зарождение монашеско-аскетической литературе, где прежде других должны быть упомянуты: преп. Антоний Великий, преп. Макарий Великий, Евагрий Понтийский, чтобы не говорить о более второстепенных.

Такой расцвет богословской письменности в значительной степени объясняется тем, что церковь со времени Миланского эдикта становится признанным государством учреждением и может, без опасения внешних преследований, отдаться созидательной работе в области мысли, толкования Писаний, углубления во внутреннюю духовную жизнь и т. п. Но с другой стороны, этому же цветению богословской письменности способствуют внутренние потрясения в жизни самой церкви. Существовавшие и прежде богословские разномыслия имели характер скорее случайный и во всяком случае местный. Четвертое же столетие увидало лицом к лицу первую крупнейшую богословскую ересь, значения и масштаба, так сказать, вселенского. Арианство и последовавшие за ним споры о Святом Духе взволновали не одну только провинцию александрийскую или какую иную; они, угрожая чистоте веры всей Церкви, представили собою опасность для всего христианского мира. В вопросе, кому достанется победа — Православию или Арианству, лежал существенно важный вопрос о самом бытии Христовой веры. Основной догмат Православия, учение о Святой Троице, был поставлен под удар возникновением того лжеучения, которое вошло в историю с именем александрийского пресвитера Ария, но получило свою дальнейшую идеологическую разработку от Аэция, Евномия и других, если и не разделивших всецело лжеучение, только что упомянутое, то во всяком случае враждебных православному исповеданию. Никейским вероисповеданием 325 г. вопрос еще далеко не был решен. Официальная победа Православия на первом вселенском соборе означала, в сущности, только начало ожесточенной борьбы со всеми теми, кто не прияли этого исповедания. На эту борьбу ушло почти три четверти века, и победа смогла быть застрахована только благодаря очень глубокому, систематическому и продуманному обоснованию Никейской веры.

Из предыдущего изложения следовало, что вопросы внутренней жизни Божества, или, что то же, тема тринитарная не была вовсе чужда писателям II и III вв., как православным, так и еретикам. Но мысль писателей той эпохи не была еще достаточно подготовлена, чтобы уловить все оттенки и осознать всесторонне все входящие в нее вопросы. Не зрелая сама по себе, эта мысль не породила еще ничего подобного по своему значению и силе тому лжеучению, которое вошло в историю с именем Ария, равно как и тому пра-

вославному ее опровержению, которое связано с именами святого Афанасия и великих Каппадокийцев.

В доникейскую эпоху нам известен таким образом уже ряд тринитарных заблуждений, о которых говорилось выше и которые известны под именами а) гностицизма, б) адоптианизма, в) монархианства и г) субординационизма. Первое из них, гностицизм, должен быть в сущности оставлен в стороне, как учение, строго говоря, и не чисто христианское, а представляющее собою довольно странную и пеструю смесь иудаизма, философии разных оттенков и мистических учений внехристианских, являющееся неким образчиком религиозного эклектизма, лишь отчасти примыкающего к христианству. Адоптианизм в лице Феодота и Артемона нашел себе достаточно веское опровержение в писаниях св. Ипполита Римского; более позднее проявление той же ереси у Павла Самосатского было осуждено на антиохийских соборах 263–268 гг. Любопытно тут кстати отметить то, что термин Павла “единосущий” (ὁμοούσιος) был осужден на тех же соборах, чтобы потом — в эпоху Nikeи, св. Афанасия и великих Каппадокийцев — стать синонимом Православия. Адоптианизм не мог, в сущности, особенно повредить правоверию и не приобрел общехристианской известности. Это была, так сказать, местная ересь, оставшаяся без особых последствий для спокойствия Церкви. Монархианство в обоих его видах, динамизма и модализма, встретило достаточно веское сопротивление и опровержение у того же св. Ипполита Римского, о чем была речь в своем месте. Что касается субординационизма доарианского, он проявился особенно ярко у Тертуллиана и у Оригена. Первый, так называемый субординационизм “икономический,” возрос на почве стоической философии, второй под влиянием учения неоплатонического носит имя “онтологического.” Арианство покажет нам третий облик этого заблуждения — космологический, вышедший из философских воззрений Аристотеля, о чем речь будет в своем месте.

Арианство угрожало, как уже было сказано, самому бытию христианства. Учение о Слове, как первой твари, как некоем посреднике между Богом и миром, о Слове, совершенно иноприродном Отцу, несло в себе самую большую опасность, так как в корне разрушало учение о Святой Троице. По тому, с каким успехом арианство быстро распространилось по лицу тогдашней вселенной и с каким трудом оно должно было быть преодолено со стороны православных ясно, что по своему калибру это лжеучение существенно отличалось от всех до него бывших догматических заблуждений.

Встает прежде всего вопрос об истоках арианства. Обычно в учебниках церковной истории оно представляется, как продукт аристотелизма и как законное порождение так называемой александрийской школы. К подобным схематизациям в наше время надо отнестись с большою осторожностью. Было время (конец прошлого столетия), когда очень модной была и очень научной считалась гипотеза так называемого “александризма” и “антиохизма” в богословии. В истории русской исторической науки в свое время считалось величайшим научным достижением исследование проф. Моск. Д. Академии А. П. Лебедева, “Вселенские соборы IV и V веков” [1]. Эта диссертация на степень доктора церковной истории в 1879 г. была несколько позже подвергнута строгой, чтобы не сказать убийственной критике не менее ученого, но гораздо более спокойного, а главное более самостоятельного в своих научных взглядах проф. прот. А. М. Иванцова-Платонова [2]. Чрезмерная схематизация церковных явлений под “александризм” и “антиохизм” была остроумно разобрана о. Иванцовым-Платоновым. В наше время, когда эти термины “александрийского” и “антиохийского” направления в богословии принимаются с гораздо более значительными оговорками, а главное, когда авторитет Лебедева в сильной степени потускнел и

его ярко и легко написанные страницы уже не имеют того же влияния на умы, что в 80-ые годы прошлого века, надо и к географической принадлежности Ария и арианства подойти не с тою легковёрностью и поверхностностью, как это любил делать, оглядываясь на современных ему немецких историков, учёный профессор Московской академии.

Проф. Лебедев во второй главе своей книги [3] совершенно категорически зачисляет защитников Никейского собора в александрийский лагерь, а противников этого собора в антиохийский. Не одна эта географическая принадлежность, как убедительно показал о. Иванцов-Платонов, имела значение в догматическом споре. Отрицать существование двух школ, двух стилей богословствования и, следовательно, двух направлений в догматике не приходится; но переоценивать эти “школы” и придавать им значение, которого они не имели, тоже не следует. Это не были школы в том смысле, как можно говорить о школах в богословской науке западной, напр. Тюбингенской, Ричлианской, в наше время Бартианской, или о томизме и скотизме в средние века. Если и можно говорить об александрийцах и антиохийцах, то уж во всяком случае не как о неких сектантах, партизанах и слепых последователях.

Проф. Болотов в самом начале IV тома своих лекций прямо начинает с того, что, вопреки установившемуся еще с V в. мнению об арианстве, как продукте оригенизма или александрийской школы, категорически настаивает на антиохийском происхождении самого Ария, как ученика Лукиана; но, если под антиохийством признавать между прочим и рационализм, то Болотов с трудом допускает существование такого рационализма в древней церкви [4]. Болотов, как и очень многие историки, склонен к обычной философской поляризации в этом споре, а именно: александрийцы примкнули к философии Платона, Антиохия тяготела более к философии Аристотеля [5].

Но влияние той или иной философской школы надо принимать с теми же оговорками и ограничениями, что только что были высказаны о географических полюсах в богословии древних писателей. Что отцы и писатели церкви могли иметь свои философские склонности и обращаться в случае необходимости к авторитету то того, то иного мыслителя древности — в этом нет сомнения. Мышление Тертуллиана было типично стоическим; св. Григорий Нисский тяготел к платонизму; Леонтий Византийский и св. Иоанн Дамаскин были вне всякого сомнения устремлены к началам Аристотелевой логики и философии. Но были ли это законченные, последовательные, так сказать партийные принадлежности и зависимости от той или иной школы, сказать решительно невозможно. Христианские писатели древности, в сущности, больше боялись философии, чем ею увлекались и отдавали себя в ее послушание. Они зывали к премудрости древних, когда обстоятельства их принуждали, но быть безоговорочными учениками того или иного философа они никогда бы не согласились. Вместе с тем можно назвать немало таких высокообразованных писателей древней церкви, которые изучили все философские системы, но зачислить которых в безусловные ученики какого-либо определенного философа серьезные ученые не решаются, без риска впасть в искусственные построения. Достаточно вспомнить приведенные выше мнения ученых по поводу философских истоков хотя бы Климента Александрийского или Оригена.

Все эти оговорки считаем необходимыми для удержания исторического равновесия и чтобы не поддаваться заманчивому и легкому соблазну, может быть, слишком поверхностных обобщений. Приведенные схематизации (александризма и антиохизма, платонизма и аристотелизма) должны быть, кроме того, и значительно расширены. Упомянутыми слагаемыми все еще не объясняется с достаточной удовлетворительностью.

В 1906 г. вышла в свет капитальная докторская работа проф. Моск. Д. Академии А. А. Спасского, “История догматических движений” [6]. Она не только полноправно заняла место наряду с разными западными “Dogmengeschichten” (Harnack, Seeberg, Schwane, Tixeront), но и значительно их превзошла. И вот, в своей рецензии на эту диссертацию профессор той же Академии М. Д. Муретов дал весьма ценные и глубокие разъяснения, созревшие в его уме после долголетней профессорской деятельности, после основательного ознакомления со всею отечественною и западною историческою литературою, после вдумчивого отношения к утвердившимся и, казалось бы, незыблемым схемам и обобщениям. Начиная с того, что проф. Спасский идет в своих объяснениях догматических споров “по проторенной дороге александризма и антиохизма, аристотелизма и платонизма, филонизма или неоплатонизма, религиозного мистицизма и научного рационализма,” проф. Муретов предлагает более широкую перспективу и более глубокий анализ, а именно: “иудаизма и эллинизма, семитизма и европеизма.” Муретов развивает свою мысль следующим образом.

“С одной стороны: веками воспитавшиеся и в плоть и кровь семита проникшие монотеизм, деизм и номизм, доведенные до крайности системы в раввино-иудейской теологии, — представление Бога безусловно samozаклученною и внемирною личностью, бесконечно и всецело отделенною от земли и человека, суровая формула заповеди на заповедь, и правила на правило, — отсутствие смягчающего противоположности принципа любви и взаимосоединения людей с Богом, миром и между собою. С другой стороны: политеизм, пантеизм, распространение и проявление Бога в мире частных явлений и индивидуальных бытий, неустойчивость и подвижность идеи, религиозно-философский мистицизм — у греков и римлян. Для семита трудно представить Бога иначе, как в виде строго определенной и отграниченной от остального бытия личности, по отношению к коей всякое другое (Сын, Святой Дух) духовное существование может быть мыслимо тоже только личностью и притом внебожественною, небогом. Для европейца (грека и римлянина), напротив, мало симпатична идея ригористического покоя Божества, Его samozаклученности и отрешенности от всех прочих бытий, отсутствие самодвижения и самодейственности в Первоначале всего, на подобие движения и действительности мышления, идеи, речи. Для убеждения в этом достаточно сравнить, например, Платона или стоиков с раввинско-деистическою теологию и трагическую борьбу эллинизма и иудаизма в Филоновой философии, где эти противоположности, несмотря на гениальный синтез их в идее Логоса, все-таки обнаруживаются и сильно дают себя знать в конечных выводах и нравственно-религиозных элементах системы. С точки зрения этих национальных противоположностей, становится понятною, на первый взгляд странная, борьба из-за таких, по-видимому, маложизненных отвлеченностей и чисто школьных тонкостей, как “Ипостась” и “усия,” “омоусиос” и “омиусиос” и пр., почему эта борьба отличалась такой страстностью, велась так долго и упорно, захватывала такие широкие круги. Дело тут, конечно, не в том — непосредственно и исключительно, что одна партия отстаивала интересы религии, а другая отличалась научным рационализмом. Нельзя доказать, чтобы крайние выразители одной противоположности: Иустин, Лукиан, Арий, Несторий, при всей сухости и чисто семитическом рационализме в теологии, в отношении религиозности стояли ниже представителей другой крайности: Оригена, Савеллия, Маркелла. Дело тут в борьбе двух национально-различных направлений ума и сердца, двух философий и логик, двух разных умозрений и мировоззрений. Если для строго монотеистического, деистического и рационалистического настроения семита было неудобопредставимо единство Божества в троичности Лиц, без

выделения Сына и Духа из божественной сущности в ряд небогов и тварей, то для политеистической, пантеистической и мистической тенденции европейца было трудно усвоить идею строго замкнутого в своем отвлеченном единстве Божества, без проявления Его жизни в саморазвитии своих сил, непрерывном порождении идей и осуществлении их в реальном мире. Идея троичности божеских Лиц при слиянии их в единстве божеской сущности, или Троица в Единице для одних и идея единства Божества при отграниченности трех особых лиц, или Единица в Троице — для других, представлялись несоединимыми противоположностями, ведущими в конце концов к безбожию и отрицанию религии вообще, и христианства, в частности. Отсюда легко и естественно объясняются все прочие противоположности и в истории догматических движений древнего христианства. Семиизм: Иустин, монархианизм, субординационизм, динамизм, арианство и несторианство; европеизм: модализм, патрипассианство, оригенизм, савеллианизм, маркеллианство. Антиохия сирская, с одной стороны, и Александрия с Константинополем, с другой. У одних преобладание рационализма и резонерства, сухие формулы Аристотелевой логики и философии; у других идеология Платона, пантеизм стоиков, мистицизм Филона и Плотина. Контрасты на этой почве разработаны гораздо шире и глубже, особенно в христологических движениях...» [7].

Эта длинная ссылка на мнение ученого профессора Академии по поводу тоже очень обоснованной, ученой диссертации другого такого же ученого должна, кажется, осветить глубже и проникновеннее подлежащую задачу изучения догматических споров IV века. Ею нисколько не ниспровергаются очевидности указанных выше сопоставлений (александрийство и антиохийство, платонизм и аристотелизм), но углубляются, и им придается более широкая перспектива. Не приходится, разумеется, отрицать наличие указанных полюсов, географических и философских, но ими одними невозможно все же все объяснить. Психика и “климат” национальный, расовый, общекультурный объясняют в этих столкновениях гораздо больше, чем одни только философские или богословские школы. Это и надо, прежде всего, иметь в виду при вступлении в период крупных богословских споров IV и последующих веков.

Приняв во внимание указанные соображения о более широких религиозно-философских и этнических рамках возможных влияний на богословствующие умы того времени, следует теперь выяснить, в какой мере и в чем выражалось влияние географических центров мысли.

“Есть одна черта для верной характеристики направлений александрийского и антиохийского, говорит проф. В. В. Болотов, — это метод толкования Священного Писания. Александрийская и антиохийская школы различались экзегетическим методом. Антиохийская школа относилась отрицательно к аллегоризму Оригена, может быть потому, что тогда было создано, что аллегорическое толкование Библии, покоящееся на благоговейном отношении к ней, иногда оканчивается отрицанием буквы текста Библии” [8]. Далее Болотов устанавливает, что в Александрии господствовала “теория,” тогда как в Антиохии — “история.” Для примера он приводит те места Писания, где встречается выражение “Слово” или “Слово Господне” [9]. Александрийцы готовы были понимать его всегда в смысле Ипостаси, то есть отождествлять их с Ин. 1:1, и под. Отсюда, как говорит Болотов, “у александрийцев чаще можно встретить ряд гениальных афоризмов; но чтобы понять их, чтобы выделить их из массы представлений, обязанных капризу богослова, нужно самому, так сказать, быть гениальным богословом. Здесь не выносилось уверенности в правоте толкования. Антиохийская школа сделалась основательницей научного толкова-

ния. Экзегес александрийский был искусством; в Антиохии сообщили ему характер науки. Александрийское толкование может быть хорошо только под пером таланта; в антиохийской школе предлагались такие простые и устойчивые приемы, что с ними не без пользы мог трудиться и человек невысоких дарований. Александрийской школе могла угрожать опасность — сочинить свое Священное Писание, антиохийской — остановиться очень близко к букве, позабыть, что за “историей” должна идти “теория” [10]. Далее Болотов утверждает, что “александрийцы примкнули к философии Платона; в Антиохии, по-видимому, более тяготели к философии Аристотеля. Александрийские ученые выходили из стремления выразить и в самой конструкции своей догматики простоту существа в Боге, и в учении о Нем избегали и тени сложности. Они признавали, что Бог Отец есть существо премудрое, всемогущее и пр. Это значило, что в Нем нет премудрости и всемогущества, как качеств, а есть премудрость и сила ипостасная. Александрийским богословам, таким образом, была ясна из понятия об Отце необходимость существования Ипостаси Бога Сына. Бог Отец — существо Божеское, а Сын — ипостасная сущность Божества. Опасность этого воззрения состояла в том, что Бог Отец обращался в отвлеченное понятие. Александрийские ученые, последователи Оригена, несмотря на свой субординационизм, оставались на почве православной, потому что существование Сына при существовании Отца для них было логическою необходимостью...” [11].

Столкновение рано или поздно было неизбежно. Оно имело место между александрийским еп. Александром, по-видимому, александрийцем по духу, и александрийцем же пресвитером Арием, который по духу, как оказывается, был все же антиохийцем, как последователь Лукиана. В тринитарной теме Арию были неприемлемы мысли а) о вечном, т. е. безначальном сосуществовании Отца и Сына (вспомним Оригеновский гениальный домысел “*generatio non solo aeterna, sed et sempaeterna*”), и б) Сын — из Самого Бога, т. е. рождается из существа Отца. В первом пункте Арий опасался признать бытие двух вечных Сущностей и готов был видеть у Александра отрицание реального рождения Сына, т. е. скрытое савеллианство. Арий, поэтому, должен был превратить логический “*prius*” Отца в хронологический или, что то же, утверждать, что было время, когда Сына не было. Во втором пункте Арию рождение из сущности Отца представлялось, так сказать, эманатически, как умаление сущности Отца. Наряду с этим, для Ария Сын или Слово является необходимым не для бытия Бога Отца, как именно Отца, ибо отцом является только тот, кто имеет сына, а как некий космологический принцип. Творимый Богом мир не мог бы выдержать прикосновение творящей руки Создателя, и Создателю нужно некое посредствующее начало, которым создается мир. Сын, таким образом, становится “первой тварью,” через посредство которой Бог приведет мир из небытия в бытие. Отсюда ясен субординационизм ариан, субординационизм космологический. У Тертуллиана Сын подчинен Отцу в порядке откровения, выявления; у Оригена — в процессе внутренней диалектики Троицы; у Ария — в моменте творения космоса.

Указанные основные положения арианства могут быть почитаемы достаточно твердо установленными. В догматических столкновениях борьба, правда, велась не всегда только словом, но и простым уничтожением произведений лжеучителей. Многое для истории погибло в смысле чисто документальном и может быть восстановлено только на основании ссылок на мысли еретиков у защитников правоверия; это не всегда может быть принято с полным доверием. Что же касается утверждений арианства, историк достаточно хорошо вооружен показаниями историков, писаниями противников (т. е. самих православных), а также и краткими выдержками из писаний ариан. Главное произведение Ария, его “Та-

лия” до нас целиком не дошло, а сохранилось лишь в выдержках у св. Афанасия и др. Но показания историков подтверждают многое и, таким образом, не обладая подлинными писаниями Ария, мы можем все же судить о его учении с достаточной достоверностью. Источниками для такого суждения являются: а) послание Ария к Евсевию Никомидийскому, приведенное у Епифания [12] и у блаж. Феодорита [13], б) послание его к Александру Александрийскому, сохраненное у того же Епифания [14] и у св. Афанасия [15], в) отрывки из “Талии” у св. Афанасия [16], г) исповедание веры Ария к Константину, находимое у историков Сократа [17] и Созомена [18], д) отрывки у св. Афанасия [19] и е) выдержки Ариево учения у еп. Александра Александрийского в “Окружном послании” 3, воспроизведенные у Сократа [20].

* * *

По словам Болотова [21], отцам IV в. предлежала задача:

- а) Убить арианизм в корне, показав, что Сын Божий есть истинный Сын Отца. В православном богословии понятие о Сыне — богословское, в арианстве космологическое. В православных системах Сын есть “для Отца” (Ин. 6:57.), необходимость бытия Сына мотивируется непостижимо таинственным строем внутренней жизни Божества. Сын есть “ad intra.” В арианстве Сын существует для мира; в строе внутренней жизни единого, всесовершенного и вседовольного Бога нет мотива к бытию Сына; но, так как без посредства Сына всесовершенный Бог не мог бы создать несовершенный мир, то Сын есть “ad extra,” как ипостасный посредник между бесконечным и конечным.
- б) Показать неслиянность Ипостасей Святой Троицы; в) Показать, что Отец и Сын и Святой Дух поистине единосущны, т. е. дать опорные точки для человеческого ума, чтобы представить такое единство существа, которое не есть наблюдаемое в мире просто единство рода (“равносущие”), но истинное единство Единого Бога.

Самым существенным в этом последнем пункте было понять, что троичность Ипостасей не превращает Единого Бога в три независимых божественных существа, не вносит многобожия; с другой же стороны, единством божественной сущности Отца, Сына и Духа не исключается их самостоятельное ипостасное бытие, то есть иными словами, Сын и Дух не являются какими-то качествами, модусами, силами, способностями и под. Отца, а имеют свою ипостасную жизнь. Троичность Ипостасей таким образом не нарушает Единства, а Единство сущности не стирает ипостасных особенностей Лиц. Эти Три Ипостаси различаются между собою не различием сущности их, а только причинными отношениями, т. е. образами их существования.

Затруднением для человеческого ограниченного ума в данном случае является именно то, что причинные отношения мыслятся нами всегда и только в хронологической или пространственной последовательности. Причиненное отделено всегда для нашего познания хотя бы минимальным, но хронологическим или пространственным промежутком. Ориген нашел замечательное уточнение для вечности рождения Сына, как рождение “присновечное,” “sempraeterna,” но ум человека вносит сюда все же нечто временное или пространственное. Отец и рождаемый Им Сын связаны в этой присновечности *grius*’ом только логическим, ибо Отец есть Причина бытия Сына, причина “присновечная”; но ум человека превращает этот логический *grius* в хронологический, а может быть даже и про-

странственный, так как он не в состоянии освободиться от врожденных ему категорий времени и пространства. Божественная вневременность ему непостижима.

Наряду с этим первым затруднением возникает и второе, а именно найти возможно более точное для ограниченного человеческого языка понятие, выражение, ясную формулу, способные в себе воплотить указанные только что отвлеченнейшие тонкости внутри Самого Божества. Это означает, что, во-первых, надо было найти самые термины, правильно выражающие эти тонкости; а поскольку библейский язык недостаточен для выражения таких понятий, которые и не предносились религиозной психике семита, надо было их заимствовать из языка не семитского и, кроме того, и не библейского; нужно было небиблейскую, (т. е. попросту языческую) философию и не еврейскую, а греческую или латинскую лексику привлечь на помощь; во-вторых, надо было найти согласование не во всем согласных между собою понятий греческих и латинских, а именно, установить точный смысл слов “сущность,” “Ипостась,” “лицо,” равно как и в каком значении по духу языка и по смыслу логики употребимы выражения “подобия,” “равенства,” “тождественности.”

Этим всем и может быть объяснена та долгая и упорная борьба, на первый взгляд кажущаяся непосвященным пустым спором о словах, придирчивостью, нетерпимостью к чужим мнениям и проч. Этим же должно объяснить и ту косность многих благочестивых умов, готовых держаться одного только текста Библии, равно как и робость простых сердцем, прекрасных по душе и примерных по благочестию людей, для которых эти споры представляются “изменой простоте Евангелия” и ненужным для спасения богословским умствованием.

В связи с частным вопросом ереси арианской становится и вопрос более общий, которого не следует упускать из поля исторического зрения, а именно психологии еретического сознания. Это обычно замалчивается и на эту сторону дела обращается слишком мало внимания, чтобы не сказать, что она и вообще не принимается во внимание. Кроме разобранных возможностей влияния богословских школ или направлений, равно как и философских убеждений того или иного мыслителя или писателя, отца церкви или лжеучителя, сторона психологическая играет несомненную роль. В чем она чаще всего проявляется ?

Обычно, в схемах краткого учебника, еретики представляются, как умы гордые, противники церковного авторитета, не смиренные в отношении предания, из гордости же готовые порвать с церковью, лишь бы защитить свою мысль. Этот момент, несомненно, может иметь значение: лжеучитель не смиряется пред мнением собора, того или иного учителя церкви, предстоятеля церковной области и т. д. Но этот момент все же является если не второстепенным, то по времени вторичным. Действительно, раз исповедавши свое ложное учение, еретик в нем закосневает и у него не хватает смирения признать свое заблуждение и отказаться от раз высказанной мысли.

Первичным же по времени является момент совершенно противоположный: руководящим и решающим очень часто бывает не гордость, не самомнение, а некая робость мысли, недостаток смелости для того, чтобы воспринять и осознать всю глубину и головокружительность догматической мысли церкви. Трусливость мысли запрещает огромному большинству средних людей, благочестивейших простецов не только “попросту” верить, но и думать. Для большинства этих “простых сердцем” благочестивцев, в религии не нужно ничего другого, как слепая и простая вера. Всякая работа мысли от лукавого. Благочестивый простец забывает, что “се есть живот вечный, да знают тебе единого истинного Бо-

га и Его же послал еси, Иисус Христа” (Ин. 17:3). В его сознании догмат, соборный символ веры есть извне ему данная готовая формула, которую надо слепо и безоговорочно принять и о ней не рассуждать, так как рассуждение опасно. Он забывает, что догмат есть небесная реальность, вечная идея, которая не изменяется, не слабеет, не стареет и никогда не пропадает. Он забывает также, что словесная формула символа не выражает всего и не может исчерпать внутреннего содержания догмата-идеи. Человеческий ум только весьма слабыми словами выражает то, что ему открылось в Писании, в Предании, в учении отцов, и что эти слова могут и не быть последними. Ни о каком “выдумывании” новых догматов речи быть и не может; всякая протестантская “эволюция” догматов неприемлема для церковного сознания, но открытые нашему уму догматы не только не забронированы для народа и для каждого верующего, но как раз наоборот: верующий, поскольку он живой член церкви, должен вживаться в эти догматы, ими духовно питаться, на них духовно возрастать, проверяя это свое вживание и рост общей согласностью с учением Церкви, с духовным сознанием ее, с ее богослужебным строем и духом и пр.

В своей речи “Причины разделений в церкви,” произнесенной в СПбской Дух. Академии в 1898 г., проф. Т. Налимов ставит вопрос о том, всегда ли несогласие в богословских мнениях должно приводить к расколу и разделению? Он указывает на большую терпимость св. Василия Великого к тем или иным догматическим выражениям, который в своей гибкости навлекал подчас на себя и нарекания людей более узких и нетерпимых. Разногласие в мнениях, согласно проф. Налимову, не может быть признаваемо само по себе причиной разделения церкви. Исторически, конечно, говорит он, “всякий раскол церковный начинается с несогласия во взглядах, но переход простого несогласия в раскол или ересь обуславливается очевидно иною причиной, так как далеко не каждое такое несогласие ведет необходимо и к разделению. Обычно такую причину признается упорство той из разномыслящих сторон, которая защищает неправое мнение. Но такое определение справедливо лишь теоретически, с точки зрения сторонних наблюдателей, нередко поздних потомков, которые могут, по возможности, беспристрастно уже обсуждать, кто из противников защищал в споре истину, и кто упорствовал в заблуждении. К самим же участникам церковного спора и разделения оно совершенно не применимо. Христианин, по религиозным мотивам отделяющийся от церкви ради того, что сам он сознает уже заблуждением, — явление прямо невозможное. Разделение церковное, в точном смысле этого слова, возникает лишь в том случае, когда обе разномыслящие стороны искренно убеждены в истинности каждая своего взгляда, и сохраняет оно церковный характер до того только времени, пока каждая сторона в защите своего воззрения видит дело своего вечно-го спасения, мыслит себя подвигающеюся за истину Христову, а не упорствующею в заблуждении. Этим, конечно, нисколько не отрицается, что в исторической действительности каждая ересь и раскол возникает и — особенно — поддерживается благодаря воздействию многих одновременно причин вовсе не церковного в значительной части свойства; но отмечается только факт присутствия в каждом почти отделяющемся от истинной церкви обществе лиц, искренно убежденных в правоте своих воззрений, весьма стойких, поэтому, в своем противлении церкви и в то же время симпатичных прямо по своему нравственному характеру. Такие только лица, строго говоря, и являются представителями церковного разделения, а между тем к ним-то и не приложимо обвинение в противлении истине. Они вполне искренни в своем заблуждении и защищают его лишь до тех пор, пока не разубедятся в истинности своего дела” [22]. Далее проф. Т. Налимов обращается к гордости спорящих сторон, которая и мешает им спокойно выслушивать мнение противника

я стараться найти достаточно в себе широты и терпимости, чтобы понять самое содержание той или иной формулы. В таком случае, по слову св. Григория Назианзина, в православном выражении можно найти православную мысль, равно как и вполне православная по своей внешней формулировке фраза может быть понимаема еретически. Гордость тогда только вступает в свое законное положение. Она не есть первичный фактор в споре. В психологии богословских споров, нам кажется первичным — готовность или боязнь углубить данную мысль, способность выслушивать то или иное уточнение мысли, или же совершенная нечувствительность к этим богословским дерзаниям, в основе чего лежит духовная трусость и некий примитивизм. Но самое главное, в сознательном и живом участии в церковной вере, есть разумное (а не слепое и трусливое) отношение к догмату. Не все могут быть великими учителями церкви, не все призваны богословствовать, но все званы сознательно верить, всегда быть готовыми дать ответ на свое упование. Верность преданию, как прекрасно выразил проф. М. Н. Скабалланович, и неизменный элемент христианского вероучения не подавляет собою религиозной мысли и последняя может оперировать над ним, перерабатывать его, делать его все как бы новым; и это нисколько не угрожает чистоте веры, неизменности предания, нисколько не похоже на вольнодумное желанье что-то в церкви реформировать и ввести какую бы то ни было “эволюцию” в области догматики [23].

Если же от этих предварительных соображений обратиться к историческим примерам, то можно найти не мало подтверждений сказанному. Разумеется, что этот психологический момент не объясняет всего, и все ереси не произошли только от него одного. Но его значение достаточно велико.

Каков был психологический момент всякого антитринитарства (монархианства), будь то динамического или модалистического? — Боязнь нарушить чистоту единобожия. Боязнь взамен унаследованных от предания Ветхого Завета верований в Единого Бога, “разве коего не будет иных.” Боязнь опасных рассуждений о предмете веры в Бога. Боязнь внести через них то, чего в букве Писания не содержится и что, следовательно, и не нужно. Вместо того, чтобы думать правильно, углубиться в истинное значение понятия Троичности, вовсе не нарушающее Единство Божественной Сущности, монархианин предпочитает вообще не вдумываться в сложную тему триадологии, и в этом запрещении думать он не может выйти из тупика и из противоречий и, не решаясь приять единство сущности Сына и Духа, превращает их в “силы” и “модусы” Отца.

Тот же психологический момент приводил несмелые умы II в. и начала III в. к субординационизму. Легче представить себе подчиненных Отцу Сына и Духа, чем признать их единосущие с Отцом. Субординационизмом думали спасти чистоту принципа единобожия.

Тот же момент должен был, вероятно, вдохновлять и так называемых “алогов” времен св. Ипполита Римского. Признание существования Логоса наряду с Отцом нарушало кажущуюся им чистоту единобожия, а кроме того, привносило что-то языческо-философское, Платоновское и тем самым опять-таки вредило неверно понятой идее Бога, как некоей самозамкнутой Монады.

Та же неспособность додумать до конца тринитарную тему должна была и Ария привести к отрицанию “единосущия,” провозглашенного никейскими отцами, тем более, что и самое слово “единосущный” было уже раз осуждено во времена Павла Самосатского. Недостаток смелости мысли, недостаток дерзания, желание слепого и рабского охранения

своей слабой веры, лишенной какого бы то ни было разума и сознания, побуждали вообще ни о чем не думать, лишь бы не нарушить покой своей некрепкой веры.

С еще большею силою этот момент трусливости мысли должен выступить в спорах христологических. Болотов сказал: “История вселенских соборов входит в историю богословской мысли, а история богословской мысли первых веков христианства представляет собою комментарий на слово “Богочеловек” [24]. Истолкование этого слова “Богочеловек” и является темою христологических столкновений IV и следующих веков. Представление себе Бога, как абсолютно внемирной Силы, не позволяет трусливому и, в сущности, очень богобоязненному верованию думать, что Бог может стать человеком, что “Сын Божий — Сын Девы бывает,” что человек может ипостасно соединиться с Богом, что его существо, следовательно, призвано Предвечною волею Создателя обожиться. Мысль поистине головокружительная, слишком смелая для робкой веры, не искушенной разумным отношением, не прошедшей через горнило испытующего разума. И вот представляются только две возможности для решения сложного вопроса: а) или разделить Ипостась Христа на два субъекта — Бога и совершенно от Него отделенного человека; на двух Сынов — Божия и Давидова; это решение несторианское; б) или же допустить такое Ипостасное соединение, при котором слабейшая природа, человеческая, вполне поглощается и растворяется в сильнейшей природе Божией. Это — монофизитство. Все оттенки христологических ересей в обеих крайностях слишком презрительно, трусливо и, может быть, очень благочестиво думают о человеческом начале, но не в силах представить его себе, как достойного для сочетать с Богом, для Богочеловечества (докетизм, адопционизм, чистое несторианство, монофизитство, всех его типов, — севирианство, иулианитство, гаианитство и под.).

Св. Кирилл Иерусалимский, вполне православный учитель, и ничего в нем еретического не найти, но он не приял никейского вероопределения. Почему? Вовсе не потому, что он сочувствовал арианству, а просто потому, что никейское “единосущный” не существовало в иерусалимском символе, его нет в Писании, да, к тому же, оно и осуждено в ереси Павла Самосатского. Его руководящий принцип в богословии: “о чем не написано, о том не станем любопытствовать” [25]. Психология св. Кирилла должна была гораздо больше отвечать спокойствию не думающих благочестивцев и не смущала их неутвержденной и неискушенной веры. Та же психология руководит и творцами так называемой “второй сирмийской формулы” времен после-никейских споров, которую проф. Спасский назвал “наложением оков на богословскую пытливость” [26]. Блаж. Феодорит в своем диалоге “Эранист” вкладывает в уста “лохмотника,” т.е. монофизита: “сокровенного не должно исследовать” [27]. Той же психологией запрета думать вдохновлены компромиссные указы императоров монофелитов (“Экфесис” и “Типос”). Никифор Григора в XIV в. скажет: “не нужно касаться спорных научных положений” [28]. Во время паламитских споров собор 1341 г. также запрещает рассуждать о спорных в то время догматических вопросах [29].

Этим всем признается собственное “*testimonium paupertatis*,” успокаивающее слабое религиозное сознание, недостаточно готовое принять участие в богословском состязании мысли. Неспособность или боязнь приять смелую догматическую истину удерживает такого благочестивца на его охранительной позиции. Идея догматическая, будь то “единосущие” Сына с Отцом, или возможность “обожения” человеческого естества, кажется слишком смелым посягательством на то, что едва-едва усвоено из Писания. Страх думать и сознательно верить толкает такой неискушенный ум на линию наименьшего сопротив-

ления, хотя бы ценою исповедания неправославной мысли, — монархианской, субординационистской, арианской, несторианской, монофизитской, монофелитской, иконоборческой. Кажется более спокойным, более близким к смыслу Писания: абсолютная Монада Божества, при Котором Сын и Дух только Его модусы или силы; Слово, как первая тварь; Сын человеческий никак не соединенный в единой Ипостаси с Сыном Божиим, или если уже и соединенный, то и поглощенный природой Божественною. В той же последовательности икона должна казаться идолом, так как Писание ясно запрещает изображение Божества.

Не приявши смелости православной идеи, не окунувшись в необходимое разумное исследование веры, такой, может быть, и очень благочестивый и богобоязненный ум, замыкаясь в своем неправоверии, вероятно, подвергнется и искушению гордого непризнания ему непонятной, но Церковью принятой доктрины, отделится от нее и порвет с нею. Но все же гордость является моментом вторичным, а не первоначальным по времени.

Из сказанного должно быть ясным, что для благополучного разрешения самых трудных задач в богословствовании, какие встали в ходе исторического процесса к IV в., надо было обладать и держать во внутреннем равновесии несколько необходимых духовных дарований, а именно: а) благочестие веры, соединенное с преданием, т. е. то, что и составляет основу церковности; б) основательное знание философии, не рабствующее той или иной школе, но освобождающей ум человека из тупиков неразрешимых вопросов; в) небогазненный ум, способный приять поставленные историей задачи и посильно их разрешать, в меру человеческих способностей.

Только при наличии этих условий человеческий ум и смог бы встретить и преодолеть те догматические затруднения, которые стояли перед церковным сознанием в начале IV столетия.

Сноски:

[1] А.П. Лебедев: “Вселенские соборы IV и V веков,” 3-е издание. СПб, 1904, стр. 374.

[2] “Религиозные движения на Христианском Востоке в IV и V вв.” Москва, 1881.

[3] *Op. cit.* стр. 49–63.

[4] В. В. Болотов: “Лекции по Истории древней Церкви,” СПб, 1918, т. IV, стр. 3.

[5] *Ibid.*, стр. 7.

[6] Проф. А. А. Спасский: “История догматических движений,” т. 1. Сергиев Посад, 1906. Стр. 652, II.

[7] “Журналы заседаний Совета Москов. Д. Академии,” за 1907 г., при приложении к “Богословскому Вестнику,” стр. 42-44.

[8] В. В. Болотов: *op. cit.* т. IV, стр. 3.

[9] Например, Осии 1, 1 или Пс. 44, 1.

[10] В. В. Болотов: *op. cit.*, стр. 5.

[11] *Ibid.*, стр. 7.

[12] “Против ересей,” LXIX, 6.

[13] “Н. Е.” I, 4.

[14] *Op. cit.* LXIX, 7-8.

[15] “О Синодах,” 16.

- [16] Ibid. 15; “Против ариан,” 1, 5.
- [17] “Н. Е.,” I, 26, 2.
- [18] “Н. Е.,” II, 27, 6.
- [19] “Послание к епископам Египта и Ливии,” 12; “о мнениях Дионисия,” 23.
- [20] “Н. Е.,” I, 6.
- [21] В.В. Болотов: “К вопросу о “Filioque.” СПб. 1914, стр. 42-45.
- [22] “Христианское чтение” 1898, (CCV), 351-354.
- [23] “Хранение догмата в церкви,” — “Труды Киев. Дух. Акад.” 1910, сентябрь, стр. 17-77.
- [24] В.В. Болотов: “Лекции ,” том IV, стр. 1.
- [25] Оглаш. XIII, 2.
- [26] Проф. А.А. Спасский: “История догматических движений,” т. I, стр. 350.
- [27] Диалог I, P.G. 83, 37 C.
- [28] “Correspondance,” Paris, 1927, p. 165.
- [29] “Synodikos tomos,” I, 6. P.G. 151, 681-682.

2. Св. Афанасий Великий

Святой архиепископ Александрийский Афанасий, известный под именем “Великого” и “Отца Православия,” есть бесспорно одно из самых больших явлений в ту эпоху. Первый в хронологическом порядке среди писателей “золотого” IV столетия и один из самых значительных по своему богословскому весу, он занимает свое бесспорное место среди крупнейших личностей периода тринитарных споров.

В курсах Патристики главное внимание исследователя привлекает догматическое содержание произведений того или иного писателя. На жизнеописании обычно приходится останавливаться сравнительно мало. Причин тому две. Первая та, что о самых отдаленных эпохах христианской истории исследователь осведомлен довольно плохо, свидетельства современников не во всем согласны, иногда и не внушают достаточно доверия, хронологические данные или сбивчивы, или просто неизвестны, что заставляет историка идти ощупью. Вторая причина, не задерживающая внимание патролога на биографии данного Отца или Учителя, в том, что весьма часто жизненные условия не содержали в себе чего-либо яркого и достойного внимания. Не мало таких примеров, где литературная деятельность — богатая и значительная — проходила в рамках незаметной биографии.

Исключением можно считать жизненный путь Оригена, св. Максима Исповедника, св. Феодора Студита, св. патр. Фотия, представляющий собою сплошную борьбу за истину и ревность о Церкви; почти единственною можно считать биографическую нить св. Григория Богослова, который сам и оставил нам столько ценного в смысле автобиографии, не только интересного по внешним событиям, но и привлекающего по своему лиризму и искренности, что из чтения его произведений вырастает не тот общепринятый тип святости, которым проникнуты все жития, но нечто в высшей степени “человеческое” Литературная деятельность упомянутых борцов за истину может быть понятною только на

фоне их очень бурной жизни. Внешними событиями освещаются условия создания того или иного произведения. К числу таких же писателей надо отнести и св. Афанасия. Творения его неразрывно связаны с нитью его жизни; без знания этой последней, многое в них осталось бы неясным. Но с другой стороны, историк не может пожаловаться на недостаток биографических данных. Он осведомлен достаточно полно и у него есть возможность проверки внешних данных достоверными внутренними доводами. Историки того бурного времени — Евсевий, Сократ, Созомен, Филосторгий — оставили нам ценные сведения; переписка самого св. Афанасия с выдающимися деятелями того века, равно как и его собственные исторические произведения о событиях, дополняют то, чего не хватает у других его современников.

§ 1. Жизнь.

Принято думать, что св. Афанасий родился между 293 и 298 гг., и вероятно, в самой Александрии. До выступления Ария, александрийского пресвитера, в жизни будущего борца за единосущие Слова нельзя ничего отметить интересного. Это были годы учения и первых шагов церковного служения. К 319 году он стал уже диаконом, близким александрийскому епископу Александру и известным по своему апологетическому произведению “Против язычников,” непосредственным продолжением коего было “Слово о воплощении Слова.” Он сопутствует своему епископу на 1 вселенский собор, где быстро обращает внимание всех своим обличением арианской ереси, по поводу которой собор и был созван. С этого момента вся его деятельность связана с противоарианской борьбой. В 326 г. умирает еп. Александр и Афанасий избирается на его место. Для мирной работы ему мало удавалось уделять времени, так как почти вся жизнь прошла в борьбе и очень много — в изгнании. Если первые десять лет он и оставался в Александрии, то начиная с 335 года одно изгнание следует за другим.

Арианский собор 335 г. в Тире осуждает Афанасия, и, по повелению императора Константина, святитель вынужден удалиться в Галлию, в Трир. Это изгнание длится почти два года, когда после смерти Константина, св. Афанасию является возможность вернуться на свой престол 23 ноября 337 г., но опять-таки не надолго, так как 19 марта 339 г. он вновь вынужден покинуть Александрию. Арианской партии удастся добиться не только его изгнания; они выбирают и ставят на его место нового епископа, Григория из Каппадокии. Св. Афанасий уезжает на этот раз в Рим, где он находит поддержку у папы Юлия. Два собора, Римский в 341 г. и Сардикийский в 343 г. высказываются в пользу Православия и Афанасия. После длительных переговоров между Константином и Константием, ему удается вернуться в Александрию 21 октября 346 г. Около десяти лет ему суждено провести в относительном мире, но после смерти императора Константа, его брат Константин возобновляет свою политику против православных, и собор в Милане высказывается против них. В ночь с 8 на 9 февраля 356 г. св. Афанасий вынужден тайком покинуть город и удалиться в свое третье изгнание, которое он проводит в пустыне среди монахов. За шесть лет этого изгнания он много пишет в защиту Православия. В это время им составлены его крупнейшие произведения (“Послание к епископам Египта и Ливии,” “Апология бегства,” “Послание о соборах в Аримине и Селевкии,” “Три слова против ариан” и “Послания к Серапиону Тмуитскому о Святом Духе”).

Когда в Александрии распространилась весть о смерти императора Констанция, в декабре 361 г., а незаконный епископ александрийский Георгий, заменивший Григория, был убит толпою, св. Афанасий получил при воцарении Иулиана Апостата возможность вер-

нуться на свой престол 21 февраля 362 г. Но и это возвращение не было длительным, так как в том же году Иулиан, обеспокоенный успехом александрийского святителя, снова изгоняет его. И на этот раз прибежищем оказалась пустыня. Через несколько месяцев (26 июня 363 г). император-отступник погибает, и это позволяет св. Афанасию вернуться на свое законное место. Но и это возвращение было не надолго. Он вновь удаляется в изгнание и только в феврале 366 г. он окончательно водворяется в Александрии, где и остается до самой своей кончины 2 мая 373 г.

Таким образом, за 45 лет святительства, Афанасий провел в пяти изгнаниях больше пятнадцати лет.

Историк плохо осведомлен об обстановке и условиях духовного возрастания и образования св. Афанасия. Если в отношении многих отцов и учителей церкви, и более раннего, равно как и позднейшего времени, мы знаем под чьим влиянием они выросли и кто были их непосредственными учителями, то в случае св. Афанасия приходится довольствоваться догадками. Если Ориген обязан своим богословским образованием Клименту, а философским — Аммонию Сакку; если Климент был учеником Пантэна; если св. Григорий Неокессарийский образовался у ног Оригена; если великие Каппадокийцы свв. Василий и Григорий были учениками афинских риториков и т. д., то имен духовных наставников св. Афанасия мы не знаем. Предполагают, обычно, что он мог знать фиваидских пустынножителей и, в частности, преп. Антония Великого. Но этот последний был знаменитым учителем монашеского делания, но богословом и философом он не был. Признать, по-видимому, надо, что среди старших современников св. Афанасия не было ярких богословских умов. В самом деле, Ориген умер за сорок-пятьдесят лет до рождения Афанасия; св. Григория Чудотворца тоже не было в живых; св. Мефодий Патарский умер, когда Афанасию могло быть лет пятнадцать, да Мефодий и не был выдающимся светилом богословия.

Тем более значительна личность великого борца за единосущие Слова. Он, конечно, прошел тот же путь общего светского образования, что и все молодые люди его времени и его общественного класса. Произведения его свидетельствуют о большой начитанности, язык его вполне литературный, ум острый, а диалектика его не оставляет желать лучшего. По-видимому, значительную часть его дарований надо приписать личным его качествам. Слава его, признанная современниками, не померкла и до наших дней. Св. Василий Великий назвал его “врачом недугов церковных” [1]; св. Григорий Назианзин — “столпом церкви”; “его жизнь и нравы — правило для епископов, его догматы — закон для Православия” [2]; в наше время его по справедливости называют “одним из величайших явлений всей истории церкви” [3]. “Характерная особенность св. Афанасия это быть великим во всем” [4].

В наше время, Ф. Каваллера [5] сказал, что с точки зрения “спекулятивного богословия, ценность св. Афанасия ничтожна, тогда как с точки зрения догматического богословия его учение несравнимо.” Это слишком общее суждение в науке теперь далеко не встречает сочувствия: ни Л. Буайе [6], ни Ж. Сцимусьяк [7] не разделяют такой оценки.

§ 2. Творения.

Литературное наследие св. Афанасия достаточно велико и разнообразно. Его труды касались разных областей богословия и должны быть, поэтому, распределены по следующим разделам.

А. Экзегетические

1. Беседа на Матф. 11, 27: “Вся Мне предана суть...”

2. К Маркеллину о толковании псалмов.

Ряд других истолковательных трудов, как: “Толкования псалмов,” “О надписании псалмов” и отрывки толкований на кн. Иова, на Песнь Песней, на Матфея, на Луку и на 1 послание к Коринфянам подвергаются в наше время значительному сомнению, и осторожность требует не настаивать на их подлинности [8].

При всей начитанности св. Афанасия в Священном Писании, что очевидно из всех его творений, истолкование текста не было его специальностью. Систематических комментариев с его именем предание нам не сохранило; отрывочные же толкования, печатаемые в его изданиях, настолько незначительны, что, наряду с их сомнительностью, они не представляют самостоятельного интереса для патролога.

Б. Апологетико-полемические

3. “Слово против язычников”

4. “Слово о воплощении Слова”

5. “Изложение веры” (?).

6. “Большое слово о вере” (?).

7. “Окружное к епископам послание”

8. “Апология против ариан”

9. “Послание к Аммуну”

10. “О мнениях Дионисия”

11. “Послание к Драконтию”

12. “Послание к епископам Египта и Ливии”

13. “Апология к Константину”

14. “Апология бегства”

15. “Послание о смерти Ария”

16. “Послание к монахам”

17. “Послания к Люциферу”

18. “Три книги против ариан”

19. “Четыре письма к Серапиону о Святом Духе”

20. “Томос к Антиохийцам”

21. “Послание к Руфиниану”

22. “Послание к Ювиану”

23. “Послание к Орсисию”

24. “О воплощении Слова Божия и к арианам” (?).

25. “Книга о Троице и о Святом Духе” (?).

26. “Послание к Африкану”

27. “Послание к Епиктету”

28. “Послание к Адельфию”

29. “Послание к Максиму”

30. “Две книги против Аполлинария” (?).

31. “Послание к Иоанну и Антиоху” и

32. “Послание к Палладию.”

Из поименованных произведений некоторые подвергаются сомнению и принадлежность их св. Афанасию не считается безусловно достоверною. Так, например, Stylcken [9] и Hoss [10] выражали сомнение в подлинности “Изложения веры” и “Большого слова о вере,” находя некоторые выражения в них несоответствующими с лексикою св. Афанасия, а принадлежащими, скорее, писателю конца IV в. Те же ученые, основываясь на тех же соображениях лексической критики, готовы отрицать и подлинность произведения “О воплощении Слова к арианам” и “Книги о Троице и Святом Духе.” Остается, наконец, отметить сомнения Дрезекэ [11] в подлинности двух самых ранних трактатов св. Афанасия (“Слово против язычников” и “Слово о воплощении Слова”), якобы отличных по стилю от других его произведений и якобы принадлежащих лицу более философского направления, чем Афанасий. Таковым должен бы быть Евсевий Емесский. Сказать надо, что предположение Дрезекэ не встретило сочувствия в науке, и эти два произведения можно считать безусловно принадлежащими александрийскому святителю. Тот же Дрезекэ усомнился в подлинности книг “Против Аполлинария,” находя в них не свойственные стилю Афанасия выражения, и приписывает их Дидиму Слепцу [12]. Мнение это остается спорным.

В. Исторические труды

33. “О постановлениях Никейского собора,”
34. “История ариан” (письмо к монахам),
35. “О соборах в Аримине и Селевкии” и
36. “Житие св. Антония.”

Г. Праздничные послания

Этот род писаний св. Афанасия должен быть выделен в особую от прочих писем группу. О характере их и содержании сказано будет ниже подробнее. Если считать, что первое Афанасиево “праздничное” послание было им написано в 45 году Диоклетиановой эры, или 328 г. нашей эры, а последнее в год его смерти, т. е. в 373 г., то в распоряжении историка было бы собрание в сорок четыре послания. На самом деле не так. Долго эти послания считались вообще потерянными и приходилось довольствоваться краткими отрывками, и только в 1842 и 1847 гг. в одном из нитрийских монастырей удалось найти сирийский текст полных пятнадцати писем с 329 по 348 г.

Таким образом, если к 36-ти поименованным разным трудам св. Афанасия прибавить эти полные пятнадцать писем, то литературное наследие его выразится собранием в 51 заглавие. Следуя хронологической таблице Bachelet [13], все произведения св. Афанасия должны быть распределены таким образом:

- 318 г. “Слово против язычников” и “Слово о воплощении Слова”
- 328 “На текст Матфея “Вся Мне предана суть” “
- 328 “Изложение веры” и “Большое слово о вере”
- 339 “Окружное послание к епископам”
- 350 “Апология против ариан”
- 350–351 “О постановлениях Никейского собора” и “О мнениях Дионисия”
- 350–353 “Послание к Аммуноу”
- 354–355 “Послание к Драконтию”
- 356 “Послание к епископам Египта и Ливии”
- 357 “Апология к Константину” и “Апология бегства”

- 358 “История ариан,” “О смерти Ария” и “Послание к монахам”
 359 “Послания к Серапиону” и “О соборах в Аримине и Селевкии”
 359–360 “Послание к Люциферу”
 356–361 “Книги против ариан”
 362 “Томос к Антиохийцам” и “К Руфиниану”
 363 “Послания к Ювиану и к Орсисию”
 365 “Житие св. Антония,” “О воплощении Слова Божия, к арианам” и “О Троице”
 369–370 “Послание к африканским епископам”
 371 “Послания к Епиктету, Адельфию и Максиму”
 372 “Книги против Аполлинария,” “Послание к Иоанну и Антиоху,” “Послание к Палладиию.”

Дата “О толковании псалмов к Маркеллину” вообще не поддается точному установлению. Что же касается до “Праздничных посланий,” то они должны быть распределены на протяжении всей биографии св. Афанасия.

§ 3. Учение о воплощении Слова.

Несколько причин побуждает начать изложение богословских мыслей св. Афанасия с его раннего произведения “О воплощении Слова.” Во-первых, это самое юное творение автора; во-вторых, как по преимуществу апологетическое, а не догматико-богословское, но вне непосредственной связи с главной темой всего богословия его, т. е. вне темы противо-арианской; в-третьих, наконец, оно представляет собою непреходящей важности произведение для всей антропологии Востока, для православного учения о спасении, для правильного понимания сущности христианства. Противо-арианские произведения св. Афанасия в каком-то смысле пережили себя; арианства, как самостоятельной ереси и как диссидентской от Церкви православной вероисповедной группы в данное время нет (хотя в западном протестантизме много арианских мотивов), почему и все творения, направленные когда-то против Ария и его последователей, имеют для нас теперь скорее исторический интерес. Что же касается “Слова о воплощении Слова,” то оно не утратило и теперь, да и не утратит никогда значения для понимания, в чем же состоит сущность христианства, в чем значение пришествия Логоса во плоти, как понимать цель христианской жизни. Очень распространенное мнение о христианстве как о религии любви, самопожертвования, чистоты, аскетического подвига и т. п. должно быть сильно проверено. Христианство нельзя понимать, как только высокое нравственное учение. В философских учениях вне христианства можно без особых затруднений найти те же мотивы высокой нравственности, ту же проповедь любви, самоотречения, чистоты и т. д. Если видеть разницу между учением Господа Иисуса Христа и учением орфиков, буддизма или иных философских течений, как разницу только количественную, то тогда в христианстве нет ничего нового; учение христианское в таком случае только одно из учений. Христианство же принесло нечто совершенно новое, небывалое и никогда больше не повторимое, а это — пришествие самого Сына Божия во плоти. Бездна, отделяющая тварь от Творца, ограниченное от вечного заполняется воплощением Слова Божия. Не та или иная заповедь нравственного усовершенствования, а исповедание веры в воплощенного Бога и делает христианство религией и учением единственным.

Из учения о боговоплощении вытекает и учение о приобщении человека к этому воплощенному Богу, учение о возможности причастия к божественной жизни, учение, ска-

жем словами св. Афанасия, об обожении. Таким образом, произведение св. Афанасия о воплощении обосновывает христианское церковное учение о спасении и о цели христианской жизни. Мысли св. Афанасия потому-то и стали так дороги на Востоке и были так всецело и всеми отцами Востока восприняты, как существеннейшее в антропологии [14]. Призыв не к пуританизму и не к юридическому оправданию, как это слышится в западных исповеданиях, протестантском и католическом, а призыв к обожению и составляет в глазах учителей Востока истинную сущность христианства, *Wesen des Christentums*.

В собраниях произведений св. Афанасия печатаются одно за другим, как два самостоятельных труда, “Слово против язычников” и “Слово о воплощении Слова.” На самом же деле это второе является только естественным продолжением первого. Это два органически между собою связанных трактата. Начиная свое второе сочинение, автор ссылается на первое. Выше было уже сказано, что Дрезекэ в свое время высказывал сомнения в подлинности этих двух произведений, основываясь на разности языка и на более заметном философском влиянии на них, чем на позднейшие противо-арианские произведения. Это и понятно, так как сама тема, апологетическая и направленная к пониманию “внешних,” требовала естественно и более “внешнего” обоснования. Следует кстати заметить, что в наше время опасения Дрезекэ не имеют больше оснований.

Первую часть, или первый из этих трактатов, т. е. “Против язычников” можно и не рассматривать, так как значение его не представляет особого интереса для патролога. Автор не возвышается в нем над уже нам известным уровнем апологетических сочинений II–III вв. Речь идет о суетности языческих верований, о необоснованности идолопоклонения и пр. Совсем иную ценность имеет “Слово о воплощении.”

В основе его лежит библейское учение о создании человека по образу и подобию Божию. Человек по своей природе смертен, но по своему подобию божественному прообразу он может замедлять тление. Боговоплощение тесно связано с учением об образе. Для автора прежде всего видны с очевидностью две причины боговоплощения. Первая: Бог воплощается, чтобы освободить нас от тления, так как тление и смерть могли быть побеждены только смертью же; к этой мысли автор вернется снова несколько ниже. Вторая: Бог воплощается, чтобы через воплощение Слова могли лучше увидеть Отца. Характерный для Александрии оригеновский мотив о разумности Слова и о возможности нашему разуму приобщиться к уразумению Разума божественного. Бог даровал людям закон, посылал Своих ангелов, посылал и пророков, но ничто из этого не могло дать того, что даст воплощение Сына Божия, ибо ни люди, ни ангелы не суть образ Отца. Образом Отца является только Его Сын, Его Слово.

Св. Афанасий, начиная с главы 13-й, развивает свою мысль об иконе, образ коей потускнел на доске (гл. 14). Можно было бы, конечно, оставить эту старую доску и создать иконописный образ на новой, но Бог восхотел иное: он не пишет новой иконы, а восстанавливает потускневший Свой образ на старой доске. Для этого однако нужен сам первообраз. Для этого Сын Божий и приходит на землю, чтобы обновить человека, созданного по Его образу. Своим вочеловечением Сын Божий отвращает в то же время людей от идолослужения (гл. 15), а следовательно, приводит их к познанию Слова (гл. 16). Автор в следующих главах касается попутно и другой темы, так сказать христологической, предвосхищая богословскую проблему, в его время еще не созревшую, но имеющую раскрыться в следующем, пятом веке: воплощение Слова не есть ограничение Божества. Быв в теле, Сын Божий остается повсюду; испытывая все человеческое, Он в то же время обнаруживает в чудесах, в смерти и в воскресении всю полноту Своего Божества.

Здесь св. Афанасий останавливается на теме об искуплении. Его внимание сосредоточивается на смерти Христа в теле. Сыну Божию не подобало в конце Своего земного существования освободиться от тела, чтобы таким образом избежать смерти телесной; не подобало Ему и уклониться от злоумышлений иудейских. Почему? Потому что Его главная цель есть воскресение тела, а воскресению должна была предшествовать смерть (гл. 23). Но почему же Он избирает такой именно вид смерти, смерти крестной? Он мог бы, без сомнения, умереть где-либо в пустыне, или дома, а потом появиться, по Своем воскресении иудеям, ученикам и всему миру. Он умирает, следовательно, тою смертью, которая наиболее подходит к цели искупления, хотя и считалась смертью позорною. Христос не проходит через врата смерти, как Иоанн Предтеча через усекновение главы, Он не избирает смерть прор. Исаии (расточением тела), по той именно причине, чтобы сохранить целостность тела, чтобы воскресло все тело. Христос, следовательно, распространяет блага воскресения на всю природу человеческую целиком, без всякого ее ущерба. Кроме того, Он не задерживается в Своей смерти, а воскресает немедленно, чтобы показать, что смерть Его не по немощи естества вселившегося Слова, а только ради уничтожения смертию самой смерти (гл. 26). После этих главных утверждений св. Афанасий развивает мысль о бессилии смерти после победы Христа над нею, о безопасности ее для нас, о миссионерском, так сказать, значении Его смерти.

Св. Афанасию остается подтвердить свои мысли об искупительном значении Христовой смерти доводами от ветхозаветных пророчеств для уверения колеблющихся иудеев (главы 33–40). Наряду с этим он лишней раз обращает свою речь и против эллинов (главы 41–52), чтобы обличить суетность язычества и показать истинность христианского верования. Пришествие Христово, автор повторяет это вновь, было нужно для научения людей. Спаситель пришел на землю не для того, чтобы Себя показать, но чтобы врачевать недуги и научить людей вере. Ни одно творение не отвернулось от Бога: силы природы продолжали Ему служить и после падения Адама; они исполняли то, что по закону творения им надлежало исполнять. Только люди отвратились от Бога, сотворили себе идолов, исказили истину. Нужно было пришествие Бога во плоти, чтобы восстановить истину, чтобы человека приблизить к Богу, чтобы поднять его на небесную высоту, чтобы сделать его причастником божеского естества. Заключительная мысль св. Афанасия: “Бог воочеловечился, чтобы человек обожился” (гл. 54).

Эта идея не была новой. Мы знаем, что уже св. Ириней говорил несколько раз то же самое. Св. Афанасий только формулировал ее более выпукло и привел к ней рядом убедительных доказательств. Да и во время св. Афанасия мысль эта была более понятной для богословского сознания, а арианские споры подтвердили ее и осмыслили ее. Слово, если Оно не единосущно Отцу, не в состоянии обожить человека. Арианство не может сообщить нам того, что дает православное понимание Второй Ипостаси. Идея обожения, по правильному выражению проф. Попова, становится “религиозным идеалом Православия.” За св. Афанасием эта мысль не перестанет повторяться всеми значительными учителями Востока. Она встречается у всех богословов, она оправдывает мистико-аскетическое делание пустынножителей, она повторяется устами верующих в наших богослужебных песнопениях и молитвах, она лежит в основе нашего евхаристического причащения. На основании всего сказанного, поэтому, о “Слове о воплощении Слова,” ему принадлежит основоположное место и в богословии вообще, и в системе учения св. Афанасия, в частности. Его писания против ариан, чрезвычайно важные для IV в., теперь значительно менее волнуют нашу мысль, так как отошли в область истории, тогда как учение об обожении было,

есть и навсегда останется любимой и вечно живою истиною православного учения о человеке. В этом заслуга великого александрийского предстоятеля.

§ 4. Борьба за единосущие Слова

Большинство творений св. Афанасия посвящено самому острому вопросу той эпохи, тринитарному, или, точнее, утверждению веры в единосущие Сына и Отца, а по логической последовательности и единосущие Святого Духа. Указать, в каких именно произведениях св. Афанасий останавливается на этой теме, значит, в сущности, повторить почти весь список его трудов. Но все же особую ценность для нас, в данном случае, должны иметь “Книги против ариан,” “История ариан,” “О Никейском соборе,” “О соборах в Ариймине и Селевкии” и некоторые праздничные послания. Вопросу о Святом Духе посвящена переписка с Серапионом Тмуитским, что составит предмет следующего за этим параграфа. Арианство, опровергая единосущие, уничтожает все дело спасения, совершенное Господом Христом. А так как главное для св. Афанасия в его богословствовании это сотериологический подход, т.е. утверждение учения о нашем спасении, то понятно, что борьба за единосущие Слова и было делом всей его жизни.

Век третий, сделавший так много для уточнения тринитарного учения, не удержал равновесия, и видные умы того времени впали в субординационизм. Веку четвертому, в частности св. Афанасию, надлежало преодолеть соблазн субординации. Разбор книг против ариан и сродных с ними произведений позволит уловить главные начала православного учения о Святой Троице в его постепенном становлении.

Написанные в годы 356–361, т. е. в свое третье изгнание, проведенное им в пустыне, “Три книги против ариан” представляют собою главный материал для полемики и для богословского утверждения. (Четвертая книга безусловно не подлинна и написана, вероятно, Аполлинарием Лаодикийским). Общее содержание этих книг может быть сведено к следующему: I книга, содержащая 64 главы, занимается опровержением экзегетических и рационалистических доводов ариан; II книга (82 главы) сосредоточена, в сущности, на разборе прорекаемого текста Притч 8:22 (“Господь созда Мя в начало путей Своих “); в III книге (67 глав) разбираются унижающие речения о Христе.

Замечательно самое начало первой книги. Автор говорит о кажущейся невинности и безопасности арианства. Но на самом деле, арианство не есть даже и христианство. Есть или христианство, или же секты и ереси, потерявшие даже и наименование христианства, как, например: маркионитство, василидианство, манихейство, мелетианство и под. “Но никто не скажет “афанасианство,” а христианство; но не христианство, а арианство.” В ту эпоху, когда догматическими идеями жили все и споры о богословии проникали на базары и в бани (по свидетельству св. Григория Нисского), слова св. Афанасия имели, конечно, совершенно иной вес и значение, чем в наши дни. Не уостью и не нетерпимостью, не спорами о словах и ненужными отвлеченностями в то время казались рассуждения о правильности “единосущия” и недопустимости для христианского сознания “подобосущия”; в приятии того или иного термина заключалось: быть учеником Христа и спастись, или же — последователем того или иного лжеучителя, и погибнуть. Понимали, что сущность христианства не в одной только заповеди любви к ближним и в стремлении к нравственному совершенствованию, а в правой вере, в стоянии в истине, в исповедании догмата и следовании ему в своей жизни. Догмат не был “отвлеченной теорией,” как это кажется многим далеким от церковности людям, а живой и жизненной реальностью. Понятными, поэтому, должны быть вступительные слова св. Афанасия, что искаженная Арием вера,

отрицание им единосущия Отца и Сына (и Святого Духа) не может привести ко спасению и не достойна даже называться христианством. Как сказано было выше, первая книга занята опровержением арианских доводов как от Писания, так и от разума. В этом произведении обнаруживается все глубокое знание св. Афанасием Священного Писания и в то же время ясность и логичность его мысли. Разбору прорекаемых и любимых арианами текстов будет посвящена II книга. В первой же для св. Афанасия главными доводами являются следующие места Писания, подтверждающие вечность Сына, Его неизменяемость, а следовательно, и его единосущие.

1. *“...присносушна сила Его и Божество”* (Рим. 1:20).
2. *“...Им же и веки сотвори”* (Евр. 1:2).
3. *“...Бог вечный, Бог устроивший концы земли, не взалчет, ниже утрудится, ниже есть изобретение премудрости Его”* (Ис. 40:28).
4. *“...Боже вечный, и сокровенных ведателю, сведый вся прежде бытия их”* (Дан. 13:42).

В доводах от разума св. Афанасий отправляется, в сущности, от Оригенова понимания вечного рождения Сына от Отца. Самые понятия “Отец” и “Сын” обязывают к раскрытию их смысла. Мысль об Отце без Сына сама по себе уже абсурдна, равно как и мысль о свете без луча, источника сухого, без воды и т.д. [15]. Нельзя допустить мысли о том, что Сын стал Сыном только во времени, что Он им не был от вечности; т.е. иными словами, нельзя допустить адопцианизма, так как в противном случае Святая Троица в Себе имела некое изменение; или, что то же, Она не была Троицею, а стала Ею, дополнилась только с течением времени. Нечестиво думать о неполной Троице [16]. С другой стороны, так как Сын есть Истина (Ин. 14:6), то в случае рождения Сына во времени приходится допустить, что до того в Боге не было Истины, что нечестиво [17].

Ариане пускали в ход часто и такой аргумент: если Сын родился от Отца, и в то же время во всем Ему подобен, то и Сам должен рождать Своего Сына, и так до бесконечности. Св. Афанасию приходилось отражать, таким образом, чисто антропоморфические представления о Боге и, при учении о рождении, не допускать никакой мысли об “истечении,” “втечении,” “сечении” и т. д. В данном случае приведенный довод мог быть повернут и против самих вопрошающих, а именно: на вопрос, почему Сын не может рождать Сына, надо поставить тоже вопрос, почему Отец не имел Отца? [18] Отпадают, таким образом, человеческие представления о Боге: Сын рождается без посредника; Богу не нужны, подобно плотнику или кораблестроителю, какие-либо орудия; люди рождаются страдательно, Бог же рождает бесстрастно.

Слабое место арианской логики нетрудно было обнаружить и в другом пункте полемики. Ересь учила, следовательно, об изменяемости Сына, но в то же время в виде компромисса известная часть ариан допускала “подобосущие” вместо никейского “единосущия.” Если Бог не изменяем, а Сын подобен Ему, то как же подобный может изменяться? Аргументами от Писания св. Афанасию служили слова:

1. *“Иисус Христос вчера и днесь, и тойже и во веки”* (Евр. 13:8).
2. *“В началех Ты, Господи, землю основал еси, и дела руку Твоею суть небеса. Та погибнут, Ты же пребываеши: и вся яко риза обетшают, и яко одежду свиеши я, и изменятся”* (Пс. 101:26–27).

3. “Аз Господь Бог ваш и не изменяюся” (Мал. 3:6).

В этом контексте возникает, собственно говоря, уже другая тема. Тринитарная тема о Сыне Божиим соприкасается с темой христологической. Ариане приводили тексты: “сего ради помаза Тя, Боже, Бог Твой, елеем радости паче причастник Твоих” (Пс. 44:8); “тем же и Бог Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякого имене...” (Флп. 2:9). Это уклонение в адопцианизм св. Афанасий отстраняет ссылкой на тот же отрывок из послания к Филиппийцам. Ариане действуют типично сектантским методом, т.е. вырывают из контекста выгодные для них слова, замалчивая другие, им противоречащие: “сие бо да мудрствуется в вас, еже и во Христе Иисусе: иже во образе Божий сый, не восхищением непщева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба прим...” (2:5–6). Исходя из полноты этого текста, св. Афанасий утверждает: “не человеком быв прежде, впоследствии стал Богом, но, Бог сый, впоследствии стал человеком, чтобы нас обожить” [19]. Слова “превознесе Его” относятся не к Слову, а к Его человечеству. Таким образом, автор подходит к той стороне вопроса, которая в сущности переходит в область христологии. Ему приходится в таком случае заняться разбором уничижительных о Христе изречений Библии.

Ариане выискивали в библейском тексте все те изречения, где о Господе Спасителе сказано “сотворил,” “создал,” вместо “родил.” К примеру можно привести Деяния Апостольские 2, 36: “...яко Господа и Христа сотворил есть сего Иисуса, Егоже вы распясте.” Св. Афанасий указывает, что это “сотворение” относится не к Слову или к Сыну, а ко Христу, точно так же, как это слово “сотвори” может значить: “сделал известным,” напр.: “чудеса и знамения, еже сотвори,” т.е. сделал известным (Деян. 2:22). Автор, кроме того, подробно разбирает и другие места Библии, приводимые еретиками, но главным образом его внимание привлекает излюбленный ими текст Притчи 8:22.

Это прорекаемое место Библии может иметь два значения. Или священный автор говорит здесь о той приседящей Престолу Господню Премудрости, Которая участвовала в создании мира; или же под Премудростью, надлежит разуметь Вторую Ипостась Святой Троицы, т.е. понимать ее в свете мыслей ап. Павла в 1 гл. первого послания к Коринфянам, иначе говоря, под Премудростью понимать Сына. Изречение приточного текста должно понимать не буквально, а тоже приточно, т.е. найти то лицо, к которому это понятие относится. Если относить создание премудрости к бытию Сына, то св. Афанасий объясняет, что здесь сказано о нашем, т.е. Христа теле. “Это не сущность Божества, а наше человечество” [20]. “Не Себя называет Он тварью, но Свое человечество” [21]. “Господь созда Мя” значит то же, что Отец “тело совершил Ми есть” (Евр. 10:5) или “Слово плоть бысть” (Ин. 1:14) [22].

Объясняя сотериологическое значение прорекаемого места послания Колос. 1, 15: “первороден твари,” св. Афанасий указывает здесь не на сравнение с прочими тварями, а по снисхождению к твари. Иными словами, как Сын Божий, Сын Единороден; как Сын человеческий Он — Первородный, потому что Им получила тварь свое бытие.

В опровержение арианского довода от текста Евр. 1, 4: “только лучший быв ангелов” (русский перевод: “превосходнее” ангелов), св. Афанасий строит свою экзегезу именно на этом *κρείττον*, как “различии по существу,” а не на *μᾶλλον* (“паче”) или *ῥεον* (“больше”), как различии по степени однородного естества [23].

Правильному пониманию “уничижительных речений” о Христе и уточнению их посвящена и III книга “Против ариан.” Кроме уже приведенных текстов (св. отцы любили повторения и часто возвращались к уже высказанным мыслям), св. Афанасий останавли-

вается и на объяснении и некоторых других. Слова Евангелия от Иоанна 14:10: “Аз во Отце и Отец во Мне” надо понимать не в том смысле, что Они взаимно пополняют пустоту Один Другого, как думали ариане, но в смысле полного единосущия. С другой стороны, “Аз и Отец едино есма” (Ин. 10:30) не означает, что одно разделено на две части, а так, что два суть по числу, т.е. что здесь говорится о двух раздельных Ипостасях, соединенных единством естества. “Отец есть Отец, и не Он же есть Сын; и Сын есть Сын, а не Он же и Отец, но естество Их одно” [24].

Выше было сказано, что св. Афанасий везде, где можно, подчеркивает свой сотериологический подход к моменту искупления. Сказано было и о часто проводимой им идее “обожения.” В этом контексте можно указать и на слова его толкования Иоанна 17:22: “да будут едино, якоже и мы.” Единство здесь надо понимать не по естеству, т.е. люди не будут то же, что и Сын и Отец, но “якоже,” т.е. сообразно с нашим естеством. (Ср.: “яко кроток и смирен сердцем,” “совершени якоже Отец Небесный,” “милосерди, якоже Отец Небесный” и т.д. [25].

Касаясь во всех этих случаях вопросов, связанных с Ин. 1:14, т.е. боговочеловечения, св. Афанасий предугадывает, конечно, и христологическую проблему. Предугадывает, но не решает, ибо время еще не пришло.

Но главное им прекрасно предчувствуется. Всякий адопцианизм и всякий докетизм решительно отстраняются. “Слово сделалось человеком, — говорит он, а не снизошло в человека. И это необходимо знать, чтобы благочестивые... не подумали, что, как в прежние времена в каждом из святых было слово, так и ныне снизошло оно в человека и освятило его, т.е. явилось в Нем, как в прочих людях” [26]. Нечего и ожидать от писателя IV в. решения вопроса о так называемом “общении свойств,” но он ощущает, в чем лежит центр тяжести всего христологического догмата. Св. Афанасий упоминает о свойствах обеих природ Христа, отклоняя тем всякий докетизм; он останавливается на упомянутых в Писаниях уничижительных выражениях, касающихся природы слабой, человеческой, “дадеса,” “предана,” “возмутися духом,” плач Господа, Его моление о Чаше и пр.

В задачу каждого догматического исповедания входит затруднение терминологическое, т.е. как найти в слабом и несовершенном человеческом языке выражения, достаточно удовлетворительные для понятий столь отвлеченных, как “сущность,” “Ипостась,” “единосущный” и пр. Перед писателями IV в. эта задача была особенно остра, т.к. вопрос такой догматической важности ставился ведь впервые. Эта была, так сказать, “проба пера” богословской мысли. Писатели позднейших веков (в частности, хотя бы Леонтий Византийский) будут пускаться в тончайшие филологические и логические изыскания. Но у них уже был в руках словесный материал веков предыдущих. Св. Афанасий и Каппадокийцы были только пионерами.

В наше время даже начинающий ученик богословия усваивает из учебника догматики “учение о Боге, Едином по Существу и Троицном в Ипостасях.” Это — азбучная истина, с которой начинают. Совершенно иначе обстояло дело в IV в. Самые понятия “существа,” “сущности” и “Ипостаси” далеко еще не были ясны писателям, положившим все свои силы на уточнение тринитарного догмата. Термины эти были и оставались долго еще прорекаемыми. Оставляя в стороне подробный анализ и отсылая, в случае желания подробнейшего знакомства с историей споров, к специальным исследованиям (по-русски, хотя бы к упомянутым работам проф. В. Болотова и проф. А. А. Спасского), скажем только, что главнейшая задача терминологии была в том, чтобы выяснить значение: а) понятия “Ипо-

стаси” наряду с “сущностью” и б) термина “единосущный,” выдвинутого и принятого первым собором.

Понятие “Ипостась” было взято из текста Писания. В посл. к Евр. 11:1: “уповаемых утверждение” есть перевод греческого слова “Ипостась.” Но этого слова нет у Аристотеля, тогда как определение сущности, “усии” им дано. “Ипостась” — происхождения, скорее, платоновского, развитое впоследствии Платином. Не в одном послании к Евреям находим мы слово “Ипостась” (2 Кор. 9:4; Евр. 3:14; Пс. 38:6; 68:3; 138:15; Премудр. 16:21; Иерем. 23:18, и в др. местах [27].

Посему с этим понятием было меньше затруднений у отцов IV в., чем с “сущностью” и производным от него “единосущный.” “Сущность,” “существо,” “сущий” вытекает из понятия “существования.” Библейское “Аз семь сый” должно бы, конечно, лежать в основе этого понятия, но оно в Писании не существует. Еще труднее было с “единосущный,” не только не встречающимся в тексте Библии, но и скомпрометированным антиохийскими соборами в связи с Павлом Самосатским.

Прежде всего, затруднение лежало в понимании слов “сущность” и “Ипостась” между самими деятелями арианской эпохи, главным образом между западными и восточными.

В самом деле, как различить эти понятия при переводе с языков греческого и латинского:

1) $\text{υπο} + \text{στα}$ = Ипостась, в смысле “утверждения,” “обоснования,” а позже, чего-то индивидуального, в отличие от общего.

2) $\text{sub} + \text{stat}$ = *substantia*, или *essentia*, в смысле существующего вообще, безотносительно к способу существования, к его индивидуальным особенностям бытия.

Столь различные, прямо противоположные для позднейшей — начиная с каппадокийской — догматики выражения не были в начале столь остро различаемы и не казались непримиримыми. Писатели времени непосредственно после Никейского собора употребляли эти два выражения без различия. Блаж. Феодорит сохранил исповедание веры Сардикийского собора в “одну Ипостась Отца, Сына и Святого Духа” [28]. Гораздо позже этого собора, бывшего в 343 г., св. Афанасий, в 369 г., означает, что “Ипостась есть существо.” Он, по словам Болотова, не был формалистом! Точное различие между этими выражениями было ему еще не доступно. Это будет уже делом отцов Каппадокийцев.

Второе терминологическое затруднение лежало в приятии слова “единосущный” — ομοουσιος , как провозглашенного I всел. собором. Вполне понятно нежелание приять это слово, так как его нет в Библии, оно осуждено на антиохийском соборе, да, в сущности, оно и слишком сложно по своему содержанию. Известны из учебника истории Церкви все дальнейшие попытки избежать его. Знаменитые “сирмийские формулы,” равно как и формулы Антиохийского собора 341 г. настолько запутаны, настолько иногда противоречивы и неясны, что они взамен одного трудного слова “единосущный” выдвинули такой “лабиринт вероизложений” [29], что разобраться в них решительно не было никакой возможности. Прекрасная схема находится у проф. Болотова в IV томе Лекций по истории Церкви, стр. 56.

Выдвигались две формулы, казалось бы, весьма близкие к “единосущный.” Это “подобосущный” ομοιοουσιος и “подобный во всем” (ομοιος κατα παντα).

Если вторая могла бы еще быть со всеми возможными оговорками принята, хотя уступала по своей четкости никейскому “единосущный,” то согласительное, униональное “подобосущный” таило в себе не только соблазн возможных перетолкований, двусмыс-

ленностей и пр., но оно было и невозможным по своему смыслу, так как оно противоречило духу греческого языка. Болотов прекрасно это раскрывает.

Греческое *ομοιον* не вполне отвечает нашему “подобный.” Слово “единосущный” трудное слово, но оно незаменимо, и потому — по Болотову — “выдерживает пробу.” Надо обратиться к Аристотелевым определениям “тождественного” и “подобного.” Вот оно:

“ТОЖДЕСТВЕННЫ те предметы, у которых одно СУЩЕСТВО,”
“ПОДОБНЫ те, у которых одно КАЧЕСТВО,”
“РАВНЫ те, у которых одно КОЛИЧЕСТВО” [30].

Эти объяснения понятны греку и их нечего ему объяснять, почему св. Афанасий оперирует ими в полемике с омиусианами: *ομοιον* никогда не употребляется в отношении к существу, а только в отношении к форме и качеству. В вопросах о существе речь может быть не о подобии, а о тождестве. Слово “подобный” не только выражает — говорит Болотов — “сходство неполное,” но оно относится не к тому классу отношений. Греческое *ομοιον* значит тоже “равенство,” но его нельзя применять к равенству существа, а лишь к равенству качества [31].

Если, таким образом, во времена св. Афанасия не установилась еще прочно выработанная терминология, и вместо “сущность” легко можно было себе позволить говорить “Ипостась,” которая, как мы видели, есть ни что иное, в сущности, как огреченное слово “субстанция,” то где было искать соответствующее выражение для понятия нашего “лицо.” В греческом языке его не было, а тем более не могли выразить понятия “личности.” Пользовались (Платон, Плотин) местоимением “каждый” с членом: ο *εκαστος*. Латиняне выдвигали свое “*persona*,” которое первоначально должно было, вероятно, иметь смысл юридический, т.е. носителя прав и обязанностей. С течением времени греческое богословие примирилось с *ιπροσωπον*, но первоначально это означало не “лицо,” а “личина,” т.е. понятие, заимствованное из быта театрального. Как бы то ни было, эту “личину,” “маску” восприняли для выражения понятия лица. Но св. Афанасий не умеет еще найти соответствующего слова. В “Послании о соборах в Аримине и Селевкии” он пишет, например: “Исповедуя по Писаниям трех (точнее, три предмета, три вещи, *τρια προματα*), мы не творим трех богов” [32]. Там же, где он говорит: “Ипостась “об Отце или Сыне, приходится, по видимому, дело иметь с позднейшей вставкою [33]. Впоследствии же, не удовлетворяясь “лицом” или “личиною,” греческое богословие, за ним славянское, равно как, конечно, и вся западная терминология, усвоили для “лица” понятие “Ипостаси,” т.е. “субстанции.” Таким образом, мы в богословии называем “Ипостасью” то, что современники св. Афанасия противопоставляли “Единой Ипостаси Святой Троицы,” т.е. Ее единой субстанции.

§ 5. Учение о Святом Духе.

(Переписка с Серапионом Тмуитским).

Св. Афанасий наряду с главным вопросом своего времени, против-арианской полемикой, касался и других тем. Так, христологическому вопросу посвящены его послания: а) к Епиктету коринфскому, б) к исповеднику и епископу Адельфию и в) к философу Максиму. С другой стороны, у него завязалась переписка и с еп. Тмуитским Серапионом, посвященная, главным образом, теме почитания Святого Духа.

Сам Серапион был ему человеком близким. В 339 году, а может быть и раньше, он уже епископствует в Тмуисе (в Нильской дельте). В 353 г. он входит в число делегации,

посланной св. Афанасием к папе Ливерию. Возможно, что он претерпел изгнание в 359 г., хотя показание бл. Иеронима не отличается ясностью. Конец жизни его нам не известен.

Как бы то ни было, в его лице предстоит нам ученый епископ IV в., твердый в вере, разносторонне образованный и близкий к кругам никейской веры. Его перу принадлежат несколько произведений: 1) “Против Манихеев”; 2) “Толкование на псалмы”; 3) “Послание об Отце и Сыне” и 4) “Евхологий,” интересный своими молитвами и чинопоследованиями, найденный проф. А.А. Дмитриевским на Афоне в 1894 г., а потом уже только “найденный” вновь Wobbermin’ом, которому долго в науке приписывалась честь “editio princeps.”

Интересующая нас переписка между двумя епископами заключается в четырех письмах св. Афанасия к Серапиону, известных иногда, как “Четыре книги о Святом Духе.” Никаких сомнений в подлинности этой переписки не возникало никогда и ни у кого. Время написания этих писем тоже совершенно ясно, так как в самом начале первого послания св. Афанасий пишет, что он получил письмо Серапиона в пустыне и что “жестокое воздвигнуто против нас гонение” [34]. Иными словами, переписка относится к годам третьего изгнания (356–362), проведенного александрийским епископом в египетской пустыне, т.е. в то же время, что и “Книги против ариан.” Весьма вероятно, что обмен этими письмами не разделялся долгими промежутками, почему J. Lebon предполагает, что их можно отнести к 359 г.

Но, несмотря на кажущуюся ясность вопроса о их происхождении, возникает все же и некоторое сомнение чисто формального характера, а именно о правильности раздела этих писем. Во всех изданиях издавна печатается четыре письма, объем коих во всех рукописях был, по-видимому, один и тот же, а именно: I-е письмо содержало 33 главы (или раздела), II-е 9 разделов, III-е 7 разделов и IV-е 23 раздела. Законченность первого письма не возбуждает никаких сомнений. Что же касается второго и третьего, то уже у первого издателя, ученого бенедиктинца-мавраиста Монфокона, возникали некоторые возражения. Дело в том, что первое письмо посвящено вопросу о том, что Святой Дух не есть тварь. Письмо третье разбирает тот же вопрос, а письмо второе почему-то занимается темой Сына, доказывая Его нетварное происхождение.

Третье письмо начинается вопросом св. Афанасия Серапиону, не удивится ли он, что автор, вместо того, чтобы резюмировать свое первое письмо, как будто бы оставил в стороне свою тему и уклонился к вопросу о нетварности Сына (§ 1). В начале же второго письма (§ 1), св. Афанасий вновь намекает на это резюме и просит его восполнить, если в нем чего-либо не достает. Вопрос формальный, и по-видимому, ничего не меняющий в сути этой переписки. Он сводится к тому, было ли второе письмо разделено промежутком времени от посылки третьего, или же это одно и то же “произведение, по содержанию в одной части несколько отличное от второй, но само-то по себе представляющее одно письмо. Иными словами, начиная с Монфокона и до днесь критика приходит к заключению, что св. Афанасием было написано Серапиону не четыре, а только три письма. Ничего, таким образом, от литературного наследия св. Афанасия не умаляется, никакого вопроса о неподлинности не возникает, а ставится просто вопрос о форме этих писем. Весьма возможно, что в самых древних рукописях настоящее деление проникло, образовалась известная традиция, которую позднейшие издатели не решались нарушить [35].

С другой стороны, такой же формальный вопрос возникал и касательно IV письма. В нем можно без труда различить две части или два слоя: первые семь разделов, посвященные все той же теме, и последующие 8–23, занятые вопросом чисто экзегетическим.

Stylcken [36] готов был бы разделить само четвертое письмо на два самостоятельных произведения. J. Lebon с этим не соглашается.

Содержание этой переписки сводится, стало быть, к вопросу о почитании Святого Духа или, точнее, к опровержению доводов так называемых “Тропиков.” Это предшественники Македония, и получили они свое наименование от греческого слова *τροπος*, что значит “поворот,” “оборот,” “обратный ход.” Св. Афанасий их не называет еще “пневматомами,” “духоборами,” а пользуется этим выражением “Тропики.” Появились они, возможно, первоначально где-то в дельте Нила и попали в поле зрения Серапиона, который и обратился за разъяснениями к александрийскому предстоятелю, как с ними бороться и где найти соответствующие доводы для полемики против них.

Из первых же разделов первого письма выясняется точка зрения св. Афанасия: духоборчество есть скрытое арианство. Иными словами, из арианства путем логических умозаключений должно появиться непочитание Святого Духа, сведение и Его в разряд тварей. Для подтверждения своих “обратных умозаключений” они искали в библейском тексте те слова, которые говорили бы о тварности Духа. В разделе 3 письма I-го разбирается текст прор. Амоса 4:13: “се Аз, утверждай гром и созидай дух.” Автор дает сразу же руководящее указание: где слово “дух” стоит без члена, это может означать и нечто тварное, как напр.: “ветер,” “дух человеческий” и под. Там же, где слово “дух” предваряется членом среднего рода то, оно означает Дух Божий (§ 4). В разделах 5–8 даны и перечисления соответствующих текстов, подтверждающих только что сказанное им.

Автор перечисляет ветхозаветные тексты о Святом Духе:

“Дух Божий” (Быт. 1:2),
“Дух Мой” (Ibid., 6:3),
“Дух Свой” (Числ, 11:29),
“Дух Господень” (Судей 3:10; 11:29; 13:25; 15:14),
“Дух Святый” (Пс. 50:13; 142:10),
“Дух Господень” (Исаии 61:1; Мих. 2:7),
“Дух Святый” (Дан. 13:46) (перевод Феодотиона),
“Дух Мой” (Иоиля 2:28; Захар. 1:6).

Затем и новозаветные:

“Дух Святый” (Лк. 3:22; Ин. 20:22; 14:26; Деян. 2:4; 21:11; 20:28),
“Дух Истины” (Иоанна 15:26),
“Дух Отца” (Матф. 10:20),
“Дух Божий” (Матф. 12:28; I Кор. 2:11),
“Отца, Сына и Святого Духа” (Матф. 28:19),
“Дух Христа” (I Петра 1:11) и т.д.

В противоположность этому, приводятся места Писания, где слово “дух” без члена означает или дух человеческий, или ветер:

Пс. 76:7,
Быт. 8:1,
Варуха 3:1,
Ионы 1:4,
Дан. 3:86,

Пс. 106:25; 148:7,
Рим. 8:16,
Иез. 27:26, 1
I Кор. 2:11,
Исаии 7:2
I Солун. 5:23

или же в смысле духа писаний, а не буквы: (2 Кор. 3:6; Рим. 7:14; Числ. 14:24; Иез. 18:31).

На основании текста I Тим. 5:21 об “избранных ангелах,” “Тропики” учили о Духе Святом, как об одном из ангелов. Что Святой Дух — не ангел, автор приводит доказательство от Захарии 4:6; что Он не тварь, — на основании Исхода 33:1–2, 15 [37].

Недомыслие “Тропиков” доходило до того, что они готовы были Сына и Святого Духа считать двумя родными братьями, или же Духа — внуком Отца... (§ 15). Автору приходится настаивать на ограниченности нашего ведения в области богословия, равно как о недопустимости человекообразных представлений в нем (§ 18).

После полемической части этого первого письма, автор переходит и к утверждениям о Святом Духе, а именно: Дух есть Дух Животворящий, Освящающий, Единосущный Отцу и Сыну, Непреложный и Неизменный (§§ 23–33).

Второе письмо к Серапиону, как уже было сказано, является возвращением к чисто противоарианской полемике. Св. Афанасий снова перечисляет тексты Писания, говорящие о божественности Сына (Ин. 10:30; 14:9; 16:15 и I Ин. 5:20). Аргументы от разума сводятся к тому, что отцы не творцы, а родители, и мы — творение отцов, а сыны по естеству, следовательно, единосущны им. Авраам не сотворил, но родил Исаака; Веселиил же не родил, но сотворил предметы в Скинии. Кораблестроитель и плотник не рожают, а творят. Дом и ладья не единосущны плотникам и кораблестроителям.

Третье письмо (или может быть, судя по замечаниям критики, вторая часть второго письма) не вносит, в сущности, ничего нового в сказанное прежде. В нем говорится о божественности, а не тварности Духа, Его вездесущии, о том, что Он не тварь, но Сам участвует в творении, почему автор и настаивает на нераздельности Святой Троицы.

В четвертом письме автор снова возвращается к утверждению “Тропиков,” что Сын и Дух родные братья, или же, что Дух есть внук Отца. (По-видимому, довод этот был силен у еретиков и им они пользовались охотно!) Между другими ранее уже приведенными доводами св. Афанасий добавляет и литургический: крестят ведь “во имя Отца, Сына и Святого Духа,” а не “во имя Деда...” (§ 5). И Дух вопиет: “Авва, Отче,” а не “Дед” (§ 4). Интересно отметить и то, что автор поименно упоминает некоторые столпы арианства: Евномия, возглавившего партию крайних ариан, аномиев, Евдоксия и Евсевия Никомидийского (§ 5). Из писателей церковных он ссылается на Оригена и на Феогноста, бывшего во главе александрийского училища (§§ 9–11).

Кроме этих четырех (или трех?) писем к Серапиону на тему о Святом Духе, тому же тмуитскому епископу св. Афанасий написал еще и письмо о смерти Ария, вероятно в 358 г. [38].

§ 6. Праздничные послания.

Среди многочисленных посланий св. Афанасия, обращенных по тому или иному поводу к частным лицам, монахам или епископам, выделяется особая группа посланий, так называемых “праздничных,” которые выходят из границ собственно эпистолярных произ-

ведений. Александрийский архиепископ имел обязанность каждый год, после праздника Богоявления, обращаться к своей пастве с особыми посланиями, в которых определялось время Пасхи и, соответственно с этим, время начала поста, прекращения поста и конец Пятидесятницы. Определялись тем самым и другие пасхальные образцы, которые легли в основание нашей пасхалии, как-то: возраст луны, епакта, индиктион, объявлялось о консульствах и префектурах в Александрии. Такие послания сохранились еще от более ранних александрийских епископов. Так, например, праздничное послание Дионисия Александрийского от 251 г., написанное Домитию и Дидиму, вырабатывает восьмилетний пасхальный канон и точно устанавливает день празднования Пасхи. Кроме этого своего прямого, пасхального назначения, эти послания содержали и обращение к пастве по тем или иным насущным вопросам, пастырские увещания, приветствия и пр. В долгое, сорокапятiletнее управление св. Афанасием александрийским диоцезом должно было, конечно, сохраниться и соответствующее количество таких праздничных посланий. Но долгое время наука не имела их в руках и должна была довольствоваться ничтожными отрывками нескольких посланий, о чем сильно скорбел ученый бенедиктинский издатель Монфокон.

Эпистолярная литература древности имела совершенно иное значение в то время, чем письма наших дней, считающиеся строго интимными достояниями данного лица. Тогда письма имели более широкое распространение, переписывались любителями, собирались в сборники, хранились, почему нам известно так много частных писем лиц того времени. Что же касается такого рода посланий, как энциклики епископов, или хотя бы интересующие нас “праздничные” послания, то они предназначались нарочито к широкому распространению. Синезий Птолемаидский (V в.) говорит, что праздничные послания рассылались из Александрии с особым посланцем (*διακομιστῆς τῶν πανηγυρικῶν γραμμάτων*) [39] и их читали в церкви в Вербное воскресенье.

После многовекового безвестного отсутствия такого рода посланий, счастливая находка подарила науке эти потерянные произведения. В 1848 г. в одном из монастырей (Пресв. Богородицы) в нитрийской пустыне W. Cureton счастливым образом нашел один из таких именно сборников Афанасиевых “праздничных посланий.” Это, однако, не полный греческий текст их, а сирийский перевод. Сборник этот содержит 15 посланий, относящихся к первым двадцати годам епископства св. Афанасия. Иными словами, в нем содержатся послания за годы 329–335, 338, 339, 341, 342, 345–348. Вполне возможно, что были годы (изгнаний, бегства и под.), в которые св. Афанасий не смог исполнить своей архипастырской обязанности и не написал пасхального послания. Кроме того, одно из упомянутых посланий 345 г. очень кратко; в нем только содержатся “пасхальные образцы,” но нет текста посланий. Греческий текст этих посланий не сохранился, во всяком случае до нас не дошел, а может быть где-либо ждет своего случайного и счастливого нового Cureton’a. Коптские отрывки посланий были найдены. Помнить надо, что и до открытия Cureton’a были известны отрывки из XXII, XXIV, XXVII, XXVIII, XXIX, XXXIX, XL, XLII, XLIII, XLIV и XLV посланий. Из них особенно ценным является отрывок из знаменитого XXXIX послания (367 г.), так как содержит в себе полный список ветхо- и новозаветных книг, которые признавались в церкви александрийской во времена св. Афанасия и которые так и вошли в церковный канон священных книг.

Самый сборник, найденный Cureton’ом, хранится ныне в Британском музее (Addit. 14569). Это рукопись VIII в. Она издана самим Cureton’ом [40]. A. Mai издал латинский перевод in “Nova Patrum Bibliotheca” [41]. Этот же перевод использован был и в издании Migne [42].

Не лишним будет привести начало хотя бы одного из таких посланий: “Тринадцатое праздничное послание св. Афанасия Александрийского, в консульство Маркелина и Пробина, во дни Лонгина епарха, в четырнадцатый год индиктиона; воскресенье Пасхи было тогда в XIII день майских календ (т.е. 19 апреля) или 24 Фармуфа, от Диоклетиана же в LVII году.” После всех пастырских увещаний, составляющих основную часть послания, читаем: “Четырдесятницу мы начинаем 13 Фаменофа, св. пасхальную седмицу 18 Фармуфа (т.е. 13 апреля). Прекращаем пост в субботу 23-го, так что великий день воскресения восходит для нас 24-го того же месяца Фармуфа, откуда начинаем исчислять дни Пятидесятницы и, призывая всегда с славословием Христа, мы получим свободу от врагов наших о Христе Иисусе Господе нашем...”

Сноски:

- [1] Ep. 82.
- [2] Слово XXI, 26, 37.
- [3] Bardenhewer: “Patrologie,” S. 220.
- [4] Bossuet: “Defense de la Tradition et des saints pires.”
- [5] F. Cavallera: “St Athanase,” Paris, 1908.
- [6] L. Bouyer: L’incarnation et l’Eglise - Corps du Christ dans la thïologie d’Athanase.” Paris, 1934.
- [7] J.M. Szymusiak: “Apologie a l’Empereur Constance et Apologie pour sa fuite,” S. CH. 56, Paris, 1958, pp. 42–57.
- [8] X. Le Bachelet: “St Athanase” In DTC. t. I. (Paris, 1923), col. 2165.
- [9] Stÿlcken: “Athanasiana,” (Texte und Untersuchungen, 19, 4), Leipzig, 1899.
- [10] Hoss: “Studien liber das Schrifttum und die Theologie des Athanasius,” Freiburg. i. Br., 1899.
- [11] F. Dgdseke: in “Theol. Studien und Kritiken,” 1893, LXVI, 251–315.
- [12] F. Draseke: in “Gesammelte patrlstische Untersuchungen,” Altona, 1889, 169–207.
- [13] Le Bachelet, op. cit. col. 2164.
- [14] См. Архим. Киприан (Керн): “Антропология Св. Григория Паламы.” УМСА - PRESS, Париж, 1950, стр., 139–144.
- [15] “Против Ариан,” I, 14.
- [16] Ibid. I, 17.
- [17] Ibid. I, 20.
- [18] “Против Ариан,” I, 22.
- [19] “Против Ариан,” I, 39.
- [20] Ibid. II, 45.
- [21] Ibid. II, 46.
- [22] “Против Ариан,” II, 47.
- [23] Ibid. II, 57.
- [24] Ibid. III, 1–4.
- [25] “Против Ариан,” III, 30.
- [26] Ibid. III, 20.

- [27] Его можно найти и у писателей раннего христианства: Татиан, “Против язычников,” 5; Ориген, “Против Целса,” I, 3; VIII, 67; чтобы не говорить о позднейших.
- [28] Н. Е. II, 6.
- [29] Выражение церковного историка Сократа. Н. Е. II, 41.
- [30] *Metaphys.* V, 16.
- [31] Болотов, *op. cit.*, 39–40.
- [32] “О Соборах,” 26.
- [33] *Ibid.*, 25.
- [34] *Ep.* I, 1.
- [35] J. Lebon, *Introduction. Lettres a Serapion.* S.CH. 15, Paris, 1947, pp. 31–39.
- [36] *Stylcken*, *op. cit.*
- [37] *Ep.* 1, 10–12.
- [38] P.G. 25, 685–90
- [39] *Ep.* 8 и 13.
- [40] “The festal letters of Athanasius, discovered in an ancient syriac version .” London, 1848.
- [41] T. VII/1. - Roma, 1863
- [42] P.G. 26, 1351–1432; 1431–44.

3. Св. Василий Великий

§ 1. Жизнь и значение в истории.

Делу утверждения правой веры во Святую Троицу, начало которому в IV в. было столь блестяще положено св. Афанасием, особенно послужили три больших писателя того же века, известных под именем “великих Каппадокийцев.” Это святые братья Василий Кесарийский и Григорий Нисский и святой Григорий Богослов, еп. Назианзский. Биография первого из них, св. Василия, достаточно известна по памятникам того времени, по его переписке и по свидетельствам современников. Правда, некоторые даты не могут быть достаточно точно установлены, особенно в отношении того или иного произведения его. Приходится часто довольствоваться приблизительными данными, о чем будет сказано подробнее ниже.

Семья св. Василия происходила из Каппадокии — области, в которой пришлось ему провести всю свою пастырскую деятельность. Просвещена была эта часть Малой Азии св. Григорием Чудотворцем. Отец св. Василия, Василий (старший), был ритором, т.е. человеком образованным. Его жена Эмилия, а в особенности бабушка Макрина, оказали большое влияние на образование духовного облика будущего святителя Каппадокийского. Макрина была, по преданию, ученицею св. Григория Чудотворца. Семья отличалась особым благочестием, ревностью о вере и просвещенностью. Всего у Василия старшего и Эмилии было десять человек детей, пять сыновей и пять дочерей. Старшая среди них, тоже Макрина, по-видимому, выделялась из всех детей. Она оказала немалое влияние на младших.

Ей св. Григорий Нисский если и не посвятил своего трактата “О душе и воскресении” (тогда не было обычая “посвящать” кому бы то ни было своих писаний), то во всяком случае Макрина в этом трактате-диалоге выступает одним из собеседников. Лишившись жениха, она отошла от мирской жизни и посвятила себя деланию духовному. Из братьев один умер рано, один, Навкратий, погиб на охоте, трое других стали епископами: св. Василий, следующий за ним Григорий и Петр, впоследствии еп. Севастийский. Св. Василий родился около 330 года. По состоянию своему телесному он был болезненным, много страдал от печени, умер, не достигши 50 лет.

Первоначальное образование получено им, конечно, дома под руководством отца и главным образом бабки. Затем следовала школа местная в самой Кесарии, где, вероятно, он и познакомился с будущим своим другом Григорием, сыном Назианзского епископа, тоже Григория. Юношам дали примерное и широкое образование. Кесарийская школа не могла дать всего. Василий продолжает учиться в Константинополе и заканчивает свое высшее образование уже в Афинах, тогдашнем центре умственной жизни, куда он приезжает несколько позже Григория из Назианза. Учителями их в Афинах были, должно быть, Имерий и Прозезий, славные риторы того времени; возможно, что в Антиохии св. Василий потом слушал и Ливания. Отметить надо, что оба друга во время своего пребывания в Афинах еще не были крещены. Крещение было св. Василием воспринято уже по возвращении в Кесарию от руки еп. Диания. Это могло быть около 355 г., когда св. Василию было не менее 25 лет.

Крещение сопровождало и посвящение в чин чтеца. Св. Василий удаляется в пустынное место на берегах реки Ириса, где он начинает аскетическое делание. Посетив в свое время Египет и Сирию, он хотел и в своем пустынном уединении создать монашеское на-селье. Начало иночества было, правда, там уже заложено Евстафием Севастийским, с которым одно время они будут сотрудничать в этой области. Расхождение потом произойдет на почве богословско-принципиальной.

В своем уединении он, впрочем, больше и ближе был с Григорием, как это нам известно из слов последнего. Здесь-то в пустыне они и занимаются Оригеном, составляя свои выписки из трудов его, известных под именем “Филокалии” или “Добротолубия,” ничего, конечно, общего не имеющего с теперешней аскетической антологией. Вместе провели они время, однако не долго, вероятнее всего, годы 358–359. В следующем году св. Василий был в Константинополе на соборе 360 г., но заметной роли там не играл; скорее даже вел линию несколько осторожную. В 362 г. умер еп. Дианий кесарийский. К этому году, вероятно, надо отнести и посвящение св. Василия в пресвитера. Со своим епископом, Евсевием, отношения у Василия слагались нелегко, и он даже счел себя вынужденным удалиться вновь в прежнее пустынное убежище на р. Ирисе. В 370 г. по смерти Евсевия, после известного влияния еп. Григория Назианзина-отца, св. Василий должен был принять епископское служение в Кесарии, когда ему было уже 40 лет.

Девять лет его архиерейства были, вероятно, самыми трудными годами его жизни. Борьба с врагами никейской веры, столкновения со светскою властью, не всегда легкие отношения с собратьями епископами, неутомимая деятельность по устройству своей епархии отмечают этот период его жизни. После смерти императоров Юлиана и Иовиниана, император Валент на Востоке начинает преследование православных. Св. Василию не пришлось испытать тех гонений и злосудий, что св. Афанасию в Александрии, но столкновений с светскою властью было не мало и у него. В частности, император создал новую провинцию “второй Каппадокии,” что означало для св. Василия отторжение значи-

тельной части его территории. Анфим, еп. Тианский, воспользовался этим и их отношения стали натянутыми. Св. Василию пришлось тоже, в противовес притязаниям Анфима, создать у себя новые епископские кафедры, на одну из которых, Нисскую, он поставил своего младшего брата, а на вторую, в Сасимах, рукоположил своего друга Григория из Назианза. Из биографии этого последнего мы узнаем, как он воспринял это вынужденное посвящение и каким чувствительным ударом для него, такого нежного и человеческого, такого далекого от интриг и местничества, был тактический прием св. Василия. Если в данном случае и не было открытого и длительного разрыва, а лишь огорчение, то в личных отношениях св. Василия с Евстафием Севастийским дошло на почве догматических несогласий (омоусианство и омиусианство) до открытого разрыва.

Через три года после того, как св. Василий стал епископом, скончался св. Афанасий (373 г.). Не было никого на Востоке, кто бы мог духовно возглавить православных защитников единосущия. Восток был гораздо больше в то время раздираем догматическими раздорами и объединить защитников никейской веры было почти невозможно. Запад жил своею жизнью. Мелетианский раскол в Антиохии ему казался делом местным и до Запада не касающимся; в тонкостях спора о “единосущии” и “подобосущии” западные тоже не особенно разбирались. Св. Василию приходилось обращаться и к епископам Италии и Галлии, и к папе Дамасу. Собор в Кизике 376 г. не дал никаких решительных результатов. Положение улучшилось только после смерти императора Валента, но решительной победы Православия св. Василию не суждено было видеть. Он скончался, как уже было сказано, 1 января 379 г. в возрасте едва 50 лет.

Значение его в истории мысли бесспорно велико, хотя его слово в споре о единосущии и не было может быть столь решительным, как выступления св. Афанасия. Кесарийский святитель занимает выдающееся место в богословской литературе и его деятельность, как архипастыря, организатора и писателя, доставила ему заслуженную славу: никто, кроме него и св. Афанасия, не носил в то время на Востоке справедливо им присвоенного титула “Великий.” Но в жизни св. Василия меньше ярких и трагических событий, чем у св. Афанасия. В его характере много решимости, но не всегда он ее выявляет во вне с такою выпуклостью, как от него хотелось бы ожидать. На соборе 360 г. он как-то совсем ступежался. Может быть, он и не успел себя достаточно ярко показать за сравнительно недолгое время своего архиерейства; возможно также, что и богословско-догматическая атмосфера семидесятых годов IV в., при явно арианствующем императоре и раздробленности сил, требовала политики выжидания, постепенных и не резких шагов, искусства убедить колеблющихся, искать поддержки всюду, где возможно. Запад не оказал св. Василию той поддержки, которую он оказал св. Афанасию в свое время.

Но наряду со всем этим, после смерти св. Афанасия, на Востоке и не было никого, кроме св. Василия и его друга св. Григория Назианзина, который бы понимал всю глубину богословской задачи: уточнить то, что было терминологически неясным св. Афанасию, выработать прочные основания философские и богословские для учения о едином по сущности и Троичном по Ипостасям Боге.

Несомненную заслугу св. Василия составляет его административная деятельность в трудные годы его епископства. Как было сказано, его область подверглась насильственному разделению, что повлекло за собою и канонические затруднения с новообразовавшимися епархиями. Очень много было им сделано для устройства монашеских общин в его области. Сперва в согласии с Евстафием Севастийским и даже под его руководством

начал св. Василий дело иночества на Востоке Византии; потом, после размолвки с Евстафием, дело это он продолжал один.

Обширная переписка его свидетельствует о том, что он был в деятельных сношениях со многими из своих современников. Практическое в его писаниях занимает не меньше места, чем богословско-проповедническое. В этом смысле он заметно отличается от своего друга, св. Григория Богослова, лирика, поэта, немного мечтателя, далекого от какого бы то ни было желанья и умения бороться в те годы, когда все было борьба и беспокойствие.

Из некоторых слов самого св. Василия (Ер. 48) выводят иногда, что он был застенчивым и устранился легко от решительных мер [1]. Некоторые его поступки, казалось бы, это подтверждают. Но, с другой стороны, не надо забывать и его отношения к светской власти; в нем не было ничего от конформизма и компромиссов. Известен рассказ о том, что императорский префект Модест в 372 г. в разговоре с св. Василием заметил, что никогда никто с ним так не говорил, на что св. Василий ответил: “потому что ты никогда еще не разговаривал с епископом.” Сознание епископской власти правильно понималось у людей типа св. Василия и его современников не как власть только по отношению к своим подчиненным, но и как власть по отношению к стихии глубоко чуждой Церкви, к государству. Вместе с тем интересно и то, что, несмотря на откровенно высказанные мнения свои, св. Василий не претерпевал от этой государственной власти того, что выпало на долю св. Афанасия, а позже св. Иоанна Златоуста и многих других святителей, жертв государства.

В своих литературно-богословских и проповеднических творениях св. Василий выделяется ясностью своих мыслей, диалектикой, чистотой своего языка и изысканностью стиля, чем он, конечно, оправдал заслуженную славу своих афинских учителей.

§ 2. Литературные труды.

Точно установленную и потому бесспорную хронологию творений св. Василия определить невозможно; у нас в распоряжении меньше в данном случае определенных указаний, чем, скажем, в писаниях св. Афанасия или Златоуста. Многое приходится датировать с довольно большой приблизительностью; письма его распределяются на протяжении почти всей жизни; некоторые труды не поддаются вообще никакой датировке. Посему приходится ограничиваться одним распределением его произведений по отделам. Это деление представляется следующим образом.

А. Труды по Священному Писанию.

Святитель Кесарии Каппадокийской не был экзегетом по преимуществу. Главные интересы его лежали в другом. Тем не менее, с его именем связано несколько экзегетических произведений.

1. “Беседы на псалмы.” Существовали, по-видимому, и другие беседы, кроме дошедших до нас. Согласно кардиналу Питра (“*Analecta sacra*”), в Катенах Никиты Ираклийского существуют отрывки из недошедших бесед. В бенедиктинском издании творений св. Василия напечатано 18 бесед, но, после критического анализа Garnier, принято думать теперь, что только 13 бесед на псалмы подлинны. Это беседы на псалмы: 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114 [2]. Писал их св. Василий до своего епископства, т.е. до 370 г.

В этих толкованиях господствует нравственное применение псалмов к пониманию более простого народа; иногда допускаются аллегорические отклонения; подчас оратор

останавливает свое внимание на историческом моменте, объясняет заглавия того или иного псалма, или же обращается к грамматическому анализу текста.

2. “Толкование на 16 глав пророка Исаии.” Оно не упоминается блаж. Иеронимом, признавалось подлинным во времена св. Иоанна Дамаскина, но после позднейших критических исследований, теперь уже не считается произведением св. Василия. Оно должно было быть написано приблизительно в ту же эпоху (вторая половина IV в.), так как в нем говорится об аномизме, как о явлении новом, но ни стиль его, ни заимствования из Евсевия не позволяют его причислить к произведениям св. Василия.

3. “Беседы на Шестоднев.” Это, безусловно, самое замечательное из ораторских произведений св. Василия в области толкования Священного Писания. Его относят к годам ранним, во всяком случае до посвящения во епископа, т.е., как и Беседы на псалмы, до 370 г.

По своей форме, это девять бесед, произнесенных одна за другой непосредственно, вероятно, в течение нескольких дней или одной седмицы, а иногда и по две в день. Произнесены они в период Великого Поста, как это явствует из некоторых намеков самого проповедника (Бес. VIII, 8).

Вопрос об авторстве св. Василия не подвергался, кажется, никогда и никакому сомнению. Младший брат его, св. Григорий Нисский, подтверждает это лучше всего, так как сам пытается дать продолжение неоконченному “Шестодневу” св. Василия. На Западе св. Амвросий Миланский подражает в тезоименном своем произведении “Шестодневу” кесарийского святителя.

Но наряду с этим возникает и другой вопрос. Если несомненно авторство св. Василия, то этим не снимается проблема о зависимости его от других мыслителей. Принимая во внимание, что эти беседы разбирают и толкуют одно из самых трудных мест Библии, так как касаются вопроса о происхождении мира, с несомненностью должен встать вопрос об источниках “Шестоднева.” Философская проблема космогонии разбиралась разными мыслителями и по-разному. Какому же из них св. Василий отдал предпочтение? Иными словами, от кого он больше всего зависит?

Об этом писалось в науке не мало. Одно предположение сменяло другое и, как теперь кажется более правдоподобным, приходится признать влияния многих философов на мысль св. Василия. В своем введении к новому французскому изданию “Шестоднева” Stanislas Giet [3] дает основательный разбор этих возможных влияний. Прежде всего, конечно, напрашивается мысль о заимствовании св. Василием из “Тимея” Платона. Учение о внемирной и вечной Причине, созидающей вселенную; разумность в творении; понимание материи и пространства, и может быть, и другое. Но, как заметил правильно Giet, существуют и различия между космогоническими воззрениями Платона и автора “Шестоднева,” в частности, Демиург Платона отличен от Бога-Творца в нашем понимании, равно как и учение о идеях, столь дорогое Платону, не нашло для себя отклика в “Шестодневе.” Добавим от себя, что если, условно выражаясь, “софиологическая” проблема находила не раз для себя истолкование в произведениях св. Григория Богослова, св. Григория Нисского, псевдо-Ареопагита, св. Максима Исповедника и многих других писателей и учителей Церкви, то для “Шестоднева” она как бы не существует. Автор ее не касается вовсе.

Что св. Василий был знаком с философией Платона, подтверждается многими параллелями в его догматических мыслях. Но было ли это влияние особенно большим в разбираемых беседах сказать с достоверностью трудно. Во всяком случае, Giet в своем крити-

ческом аппарате к французскому переводу приводит до десятка отдельных мест, стоящих в известной близости к “Эннеадам.”

В свое время Cruice [4] настаивал на большей зависимости св. Василия от Аристотеля, чем от Платона. Космологические, географические и натурфилософские воззрения Аристотеля оказали несомненное влияние на мысль св. Василия.

Влияние стоиков также сказалось на составлении бесед на “Шестоднев”: значение огня во вселенной, учение о “логосах,” понимание добра в общей телеологии творения. Считалось одно время большим откровением в науке мнение Kari Gronau [5], что св. Василий больше всего зависел от комментария Посидония на “Тимей” Платона. Позже, J. Levie [6] доказал, что в VII и VIII беседах влияние Посидония бледнеет перед влиянием Аристотеля. Во всяком случае, подводя итог всему сказанному, надо признать, что св. Василий в этих беседах показал свою большую начитанность в писателях языческой древности. Помнить, конечно, надо, что его “Шестоднев” не есть философский трактат о космогонии, а ряд проповедей на тему о творении мира, предложенных пониманию простых верующих, не углубляющихся в философские тонкости. Толкование первых глав книги Бытия представляет особенные затруднения для испытующей мысли. Согласовать повествование религиозного откровения с возможными возникающими философскими мыслями очень не легко. Задача проповедника состояла в доступном мирянам объяснении. Придерживаться одного только буквализма в толковании текста было бы ограничением задачи; но, с другой стороны, углубляться в преувеличенные спекуляции мысли значило бы превратить амвон проповедника в кафедру профессора философии. Поэтому не следует искать в “Шестодневе” св. Василия того, что проповедник себе не ставил в задачу. Во всяком случае, эти проповеди касаются первый раз в истории Христианской мысли одной из самых запутанных задач богословия. Своею попыткой св. Василий, как уже сказано было, вдохновил позднейших писателей разбирать ту же тему.

Б. Труды догматико-полемические.

Если верить свидетельству блаж. Августина [7], то св. Василий должен быть автором какого-то трактата “Против Манихеев.” Никто больше его не упоминает и никто не видал. Таким образом, в списке чисто богословских трудов св. Василия должны значиться только два его больших произведения: “Против Евномия” и “Книга о Святом Духе.”

4. “Против Евномия,” или точнее, “Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия” было, как и предыдущие труды, написано в годы до епископства, вероятно, в 363–365 гг. Оно состоит, и обычно так и издавалось, из пяти книг. Но работа позднейшего времени установила с бесспорностью, что только три первые книги принадлежат св. Василию. Автором IV и V книг одно время предполагался Аполлинарий, но теперь наука склонна считать их автором Дидима Александрийского [8].

Трактат св. Василия в опровержение ереси Евномия представляет собою произведение, значительно пережившее время своего написания. Тема, затронутая в нем и неправильно понятая Евномием, есть тема имманентная Самому богословию. Евномиян больше нет, произведение самого Евномия не сохранилось, но проблема им поставленная жива для богословского сознания и по сей день. Это, если ее схематизировать, проблема познаваемости Бога.

Некоторые исторические напоминания являются необходимыми. За четверть века борьбы после Никейского собора чистое арианство, в сущности, уже не существовало. Оно разложилось; Арий умер, его последователи или тоже сошли с исторической сцены,

или сумели замаскироваться и не привлекать внимания (Леонтий скопец, Евдоксий антиохийский, Урзакий, Валент, Секунд птолемаидский, Марий халкидонский, Патрофил скифопольский и может быть некоторые другие). Но возникло новое течение, решившее более последовательно проводить арианские идеи и сделать из его предпосылок выводы крайние. Это и было евномианство, как крайне левая догматическая позиция в тринитарных спорах.

Не входя в биографические подробности основателя этого течения, Аэция, и его даровитого ученика, по имени которого течение и получило свое имя, Евномия, что собственно относится к курсу истории церкви, укажем лишь на основные пункты этого богословского мировоззрения.

а) Философским обоснованием евномианства признается Аристотель. Сам Евномий думал, что ум в человеке не только есть часть божественного, но и не различен от божественного духа. Это и позволяет Евномию говорить, что человек может вполне познать Божество. б) Таким образом, евномианство приходит к крайнему рационализму и является крайним выявлением катафатического принципа в богословии. По верному замечанию проф. А.А. Спасского [9], “в системе Евномия христианство теряло всякий религиозный характер и обращалось в логическую схему отвлеченных понятий, в чистейший рационализм, который не заключал в себе ничего таинственного и с удобством мог быть подвергнут любым диалектическим операциям. В этом смысле справедливо замечание Феодорита, что у Евномия теология превратилась в технологию.” с) Характерным для мировоззрения Евномия является его пантеистический уклон в учении о Боге. Бог не есть живое существо и, конечно, не может быть признан личным, поскольку Он характеризуется, как сущее *то он*, а не как Сущий *о он*. Евномий определяет Бога как “Первое Нерожденное рождающее,” что есть перефразировка Аристотелева “одно движущее неподвижное.” d) Одно из главных утверждений Евномия это неизменяемость Бога; как в Себе, так и в Своих качествах Бог самобытен, неизменен, нерожден, из чего и делается вывод, что Бог и не может ничего передать из Своих качеств никому. Если бы Бог это сделал, то Он бы разложился или соединился с кем-то, что нечестиво. Отсюда-то и произошло “аномейство,” т.е. учение о неподобии Сына, абсолютное Его различие от природы Отца, которая есть, как сказано, нерожденность. Затруднение для полемики, кстати сказать, состояло, как это часто бывает и в других случаях, в недостаточно разработанной терминологии, в частности в неразличении понятий *αγενητον* — самобытность Бога и Его *αγεννητον* — нерожденность. Из самобытности Бога, Его *αγενησια*, евномиане сделали вывод к Его нерожденности, к *αγεννησια* Сына. Из крайних выводов евномианства произошли благие плоды для окончательного саморазложения арианства. Как последствия этой терминологической борьбы, стали возникать и упомянутые в первой главе этой части “подобосущие” и “подобие во всем.” e) Наряду с этими вопросами, имеющими прямое отношение к тринитарной теме и особенно современными той эпохе, но значительно потускневшими в дальнейшей истории богословской мысли, из евномианства вытекает еще одна тема, может быть, тогда во всей своей философской глубине и не осознанная, но глубоко заложенная в этом споре, а потом не перестававшая волновать человеческую мысль на протяжении и средних веков, да и нашего времени. Это проблема Имени вообще. Обычно, при изложении евномианства на эту сторону дела обращают внимания гораздо меньше, чем оно заслуживает.

Ведь, в сущности, вся полемика Евномия с Каппадокийцами привела именно к этой теме. Крайний катафатизм Евномия поставил вопрос об именовании Бога, об Его определяемости. Св. Василием был подчеркнут апофатический принцип в богословствовании.

Так называемые “запретительные именованья” св. Василия, т.е. отрицательные именованья (“безграничный,” “неопределяемый,” “непостижимый” и т.д.), являются обоснованием всей последующей апофатики. Но, споря с Евномием о так называемых “примышлениях,” св. Василий коснулся глубочайшего вопроса об именах вообще, об их происхождении и их правильности.

Философские корни здесь лежат достаточно глубоко. Евномий, казалось бы, защищает Платонову (“Кратил”) теорию имен. Законодатель имен, их автор — это Бог. Познавая имя вещи, человек, таким образом, познает сущность самой вещи. По мнению проф. Спасского, [10] Платонова теория имен не лежала в основе евномианства. Аристотелизм его слитком бесспорен. К “Кратилу” Евномий пришел только позже в ответе на обличения св. Василия, как это указывает св. Григорий Нисский в своей полемике с Евномием. “Кратил” был только одним из способов аргументации, но не первичной основой евномианства. Как бы то ни было, евномианство поставило вопрос о происхождении имени, т.е. вопрос, существуют имена *φύσει* или *θεσει*. Отсюда вся тема об именовании. Антиевномианская полемика показала христианскому сознанию, что вопрос имени не одна только философская подробность, не один из многих вопросов грамматики, языкознания, семантики, а вопрос также и богословский. Оставляя в стороне эту тему, столь много, всесторонне, а иногда и болезненно переживавшуюся в истории мысли, укажем лишь на то, что из писателей древности один только Василий Селевкийский понял глубже других, в чем состоит самая богословская сторона темы имени и именованья.

По самому существу полемики с Евномием о неподобии Сына св. Василий ответил своими тремя книгами “Опровержения.” Содержание первой книги сводится к тому, что понятие “нерожденности” относится только к одному Отцу, но не к другим Ипостасям, и не может быть распространено на самое понятие Божества. “Нерожденность” не может быть определением сущности Бога. Во второй книге доказывается божественность Сына, несмотря на Его “рожденность.” Содержание третьей книги является доказательство божественности Святого Духа.

5. “Книга о Святом Духе, ко святому Амфилохию, епископу Иконийскому” является вторым большим богословским произведением св. Василия. Повод к его написанию имеет свою историю, позволяющую точно датировать этот труд и выяснить современную ему богословскую обстановку. Во время одного богослужебного собрания в Кесарии Каппадокийской в честь св. мученика Евпсихия, т.е. 7 сентября 374 г., св. Василий позволил себе произносить доксо-логическую формулу по-разному. То он говорил, как к этому народ и был приучен: “Слава Отцу, через Сына, во Святом Духе,” то “слава Богу Отцу с Сыном и со Святым Духом.” Такое изменение привычной славословной формулы внесло немалое смущение среди верующих. В то время, исполненное напряженной борьбы за идею Святой Троицы и за словесные выражения ее, народ готов был во всяком новом выражении видеть покушение на догматическую вольность, на вероисповедную неточность, следовательно, на источник скрытого лжеучения. Присутствовавший при этом богослужении друг св. Василия, св. Амфилохий, обратился к нему с недоумением и просил соответствующих разъяснений. Св. Василий дал их в этом трактате, который и носит название “Книги о Святом Духе.” Произведение это начато было писанием тотчас после 7 сентября 374 г. и закончено было, как нам свидетельствует письмо 231-е, в конце следующего 375 года. Таким образом, оно является одним из поздних творений св. Василия, уже епископа, когда ему было, следовательно, 46 лет.

Книга, по-видимому, самим автором, разделена на 30 глав и, кроме того, на 79 разделов. Значение ее бесспорно велико, так как, кроме упомянутых прежде четырех писем св. Афанасия к Серапиону и произведения Дидима Слепца о Святом Духе, это есть одно из самых важных пневматологических произведений христианской древности. Для всякого православного читателя оно особенно ценно и по самой теме, и по высказанным в нем мыслям. Важно отметить то, что в этом произведении автор дает непреложное указание на древность евхаристической молитвы призывания Святого Духа для освящения Даров. Попутно с этим, следует отметить и то, что св. Василий пользуется здесь доводами от литургического богословия, призывая в свидетели своего мнения богослужебные выражения. Изложение этой книги будет дано ниже, при разборе тринитарных воззрений автора; здесь же следует сказать, что оно не было совсем посвящено вопросу чисто специальному об исхождении Святого Духа от одного только Отца, а не и от Сына, так как тогда эта тема и не возникала в богословском сознании.

В. Слова, похвальные речи и беседы.

Св. Василий был и оратором — несколько иного типа, чем св. Златоуст или св. Григорий Богослов. Выше были отнесены в особый раздел его истолковательные слова на псалмы и на “Шестоднев.” Среди других его слов и бесед можно, конечно, было бы выделить те его ораторские произведения, в которых он так или иначе объясняет Писание, но этот момент не является в них преимущественным и единственным, почему они будут упомянуты в настоящем разделе. Сюда, прежде всего, следует отнести самую раннюю его проповедь на начало книги Притч, произнесенную по рукоположении во пресвитера, т.е. около 362 года. Таковой же является и беседа на Второзаконие 15:9; сюда же относится и беседа на Евангелие от Луки 12:18: “разорю житницы моя и созижду новыя” и некоторые другие.

6. Отдельное место занимает его “Слово к юношам о пользе чтения книг языческих.” Поводом к его написанию послужила забота св. Василия о воспитании порученных его попечению двух его племянников. А. Рюсш относит ее к трактатам; причина ее составления вряд ли позволяет думать, что она была ораторским произведением; это, скорее, некое письменное увещание, озаглавленное “Словом.”

7. Общее число слов, похвальных речей и бесед св. Василия теперь принято определять 24-мя, столько, сколько их напечатано в бенедиктинском издании. Их содержание весьма разнообразно. Тут, как уже только что сказано, встречаются беседы истолковательного содержания; некоторые являются похвальными словами в честь мучеников (Варлаама, Гордия, Маммы, сорока севастиийских мучеников), другие произнесены по случаю пожара, засухи или против неумелого пользования богатством: ряд бесед направлен против пороков (гнева, пьянства, зависти); XIII беседа посвящена крещению; IX беседа говорит о том, что Бог не является виновником зла; беседу XXIV можно было бы при желании отнести и к догматическим произведениям, так как она направлена против савеллиан, ариан и аномеев. Таким образом, в своих ораторских трудах св. Василий откликается на самые разнообразные темы.

Г. Аскетические труды.

Великий каппадокийский святитель — наряду с острой догматической темой, которой он отдал дань, как мы видели, в книгах “Против Евномия” и “О Святом Духе,” а также и в обширной до нас дошедшей переписке — много трудов положил и на устройство мо-

нашеской жизни и на писания аскетико-нравственные. Как сказано уже было, он — сначала под руководством Евстафия Севастийского, а потом и самостоятельно — много потрудился в области упорядочения монашеской жизни в своей области. В этом разделе его трудов мы встречаем и рассуждения о монашеской жизни, и собранные им воедино особые Правила монахов. Недаром католики называют все восточное монашество “базилианским орденом.” Не будучи “орденом” по существу, оно, тем не менее, живет по духу правил св. Василия.

О трудах св. Василия в области аскетико-нравственной говорят многие мужи древности и его современники, но составить себе ясное и бесспорное представление о том, что им было известно по сравнению с до нас дошедшими произведениями в этой области, весьма трудно. Св. Григорий Назианзин упоминает “писанные и неписанные правила для монахов” (“Похвальное слово св. Василию,” § 34), блаж. Иероним упоминает какое-то “Аскетическое произведение” [11], какое-то тоже “Аскетическое слово” упоминает историк Созомен [12], какие-то “Установления монашеские” перевел Руфин. Ученый книголюб, патриарх Фотий, знает аскетические писания св. Василия в двух частях, в форме вопросов-ответов [13]. Из всего этого трудно составить себе ясный взгляд на писания св. Василия в области монашеско-нравственной. То, что теперь издается под именем кесарийского архиепископа, не всем представляется подлинным.

8. “Предначертание аскетическое.” Из того, что патриарх Фотий не упоминает такого заглавия, еще нельзя делать безусловного вывода о неподлинности, но стиль, по мнению науки, не внушает также доверия в его достоверности [14].

9. “Аскетическое увещание к отречению от мира и к духовному совершенству.” Стиль вызывает известные сомнения в подлинности [15].

10. “Слово о жизни аскетической” подвергается тем же сомнениям [16].

11. “Сборник нравственных правил” (“Нѹка”) [17]. Они предваряются двумя словами: “О суде Божиим” и “О вере.” Самих правил содержится 80. Они относятся и к вопросам о таинствах, и к закону Моисея, и к Евангелию. Говорится в них о жизни клириков и мирян. Каждое такое правило подтверждается ссылками на Священное Писание.

12. “Два аскетические слова” следуют за этими правилами, и об их подлинности высказываются те же сомнения и на тех же основаниях [18].

13. “Обширные правила,” числом 55 [19].

14. “Сокращенные правила,” числом 313.

15. “Сборник епитимий.”

16. “Аскетические постановления.” Подлинность этих двух последних сборников решительно отвергается [20].

Как в обширных, так и в сокращенных “Правилах” не следует искать иноческого устава в настоящем смысле этого слова, как хотя бы в правилах св. Венедикта или позднейших правилах западных орденов. Они составлены тоже по типу “вопросо-ответов” и носят, таким образом, характер скорее катехитического, чем узаконенного монашеского Типикона. В них немало увещаний, иногда встречаются мысли философские. Во всяком случае, их нельзя рассматривать как кодифицированное уложение “ордена базилиан” [21].

Д. Литургические труды.

17. “Литургия,” связанная в традиции церковной с именем св. Василия Великого, представляет в теперешнем своем виде весьма разработанный чин евхаристического богослужения, который, конечно, не может полностью принадлежать времени св. Василия. Многочисленные и разнообразные дополнения и нарастания принадлежат гораздо более позднему времени. Несомненно, что основное ядро евхаристического канона и общая структура всего чина восходят ко временам самой глубокой древности, т.е. ко времени жизни св. Василия. Но требуется большая, кропотливая и долгая работа критической оценки всего текста, чтобы прийти к окончательным и бесспорным заключениям о времени возникновения того или иного текста или подробности в чинопоследовании. Основание этому положено, и основание исключительно добросовестное и серьезное, в капитальной докторской диссертации проф. Греческого языка и Санскрита СПбской Д. Акад. прот. М.И. Орлова, “Литургия св. Василия Великого. Вводные сведения.” СПб, 1909, стр. XIV + LXXXVII + 412.

Превосходное, даже художественное по внешнему виду и исключительно высокое в научном отношении, это сочинение о. Орлова далеко превосходит по своим качествам все, что в то время было издано в области литургики на Западе (напр. труды Swainson’a, Brightman’a). Автор использовал многие десятки греческих и славянских рукописей литургии св. Василия, сравнил их самым строгим критическим образом, прекрасно издал и объяснил.

Е. Переписка.

18. “Письма.” В бенедиктинском издании творений св. Василия собрано 365 писем. В Патрологии Migne’a напечатано 366 писем. Конечно, это большое число должно быть значительно уменьшено при разборе этой корреспонденции, так как в него попали и письма не самого св. Василия, а писанные к нему; кроме того, некоторые письма явно по ошибке попали в эту коллекцию, так как принадлежат лицам, жившим в более позднее время. Очень большая заслуга в деле критического изучения и разбора переписки св. Василия принадлежит abb’y Bessieres [22].

Эта переписка [23] представляет собою материал высокой ценности для изучения и самого св. Василия и той эпохи, в которой он действовал. Среди этих писем находятся чисто личные записки к близким друзьям или родственникам, встречаются послания к собратьям епископам по тем или иным вопросам церковной жизни; немало писем по вопросам частным о защите кого-нибудь от притеснений властей, о благотворении и пр. Переписка св. Василия в большой мере дополняет и его богословские труды. Так называемое 38-е письмо к брату, св. Григорию Нисскому, особенно важно по разбираемым в нем различиям между выражениями “сущность” и “Ипостась.”

Небезынтересно отметить, что письма эти сохранились для будущих поколений отчасти благодаря дружбе св. Григория Богослова, который составил первый сборник копий писем св. Василия [24].

§ 3. Тринитарное учение.

В борьбе за догмат Святой Троицы Каппадокийцы и, в частности, св. Василий Великий продолжили дело, завещанное им св. Афанасием. Они исходили из Никейского символа веры и непреложно почивали на понятии “единосущия.” Их деятельность была преимущественно работою терминологическою. Надо было установить точное содержание “сущности” и “Ипостасей.” Выше было сказано, что для св. Афанасия терминология была

во многом не ясна. В его время можно было себе позволить смешивать эти понятия. “Ипостаси” понимались в смысле латинской “субстанции,” что было буквально верным переводом слова. Каппадокийцы поставили себе задачей уточнение этих понятий и выполнили свое задание прекрасно. Отметим в данном случае, однако, следует, что можно заметить известную методологическую разницу между св. Василием и св. Афанасием. Св. Василий позволял себе иногда, если не отступления от понятия “единосущия,” то, во всяком случае, готов был допускать и терминам, близким к “единосущию,” известные права на существование. Он допускал даже выражение “подобие по сущности,” при условии неперменного добавления “без какого бы то ни было различия” (Письмо 9). Тут конечно, не было никакого компромисса в смысле догмата, но лишь известный тактический прием [25].

Чтобы составить себе ясное представление о тринитарном учении св. Василия, надо обратиться к его двум большим трудам “Против Евномия” и “О Святом Духе,” дополняя их, там, где это нужно, и соответствующими местами из его переписки.

В основе всего его богословия лежит принцип апофатический. Это легло в основание его полемики с Евномием. “Сущность Божию знают только Единородный Сын и Святой Дух, мы же возводимы делами Божиими, и из творений уразумеваем Творца и познаем Его премудрость и благость” (“Против Евномия,” I). “Ко спасению приводит нас не исследование: что такое Бог, но исповедание, что Бог есть” (там же). Если Евномий учил, что сущность Божия есть Его “нерожденность,” то св. Василий учит о том, что “сущность не есть что-либо из не принадлежащего Богу, но самое бытие Божие.” “Сущность Божия нерожденна, — согласен признать св. Василий, — но не сказал бы, что нерожденность есть сущность” (там же). Ни одно имя не может выразить сущности Божией. “Какая гордость думать, что найдена самая сущность Бога всяческих.” Аврааму, Исааку и Иакову Бог не открыл Своего имени, а Евномию, по-видимому, не только имя, но и сущность Свою открыл Бог. Точно так же невозможно считать, что “порождение” есть характер сущности, а показывает лишь отношение Рожденного к Родившему, т.е. соотношение свойств, а вовсе не самую самостоятельность” (“Против Евномия,” II). Вечность не то же, что и безначальность: нерожденный это тот, кто не имеет никакого начала себя и причины; а вечный тот, кто по бытию — прежде времени. Поэтому Сын, хотя не есть нерожденный, но однако, вечен.

Надо было постараться точно определить взаимоотношение понятий “сущности” и “Ипостасей.” “Сущность” есть общее понятие всякого бытия; “Ипостась” — понятие индивидуального бытия, конкретной реальности. Взаимное отношение их можно определить, как отношение “родового” к “личному,” специфическому. Человек есть “усия,” “сущность,” Павел есть “Ипостась” [26].

Отличительным свойством Ипостаси, ее свойством является то, что обеспечивает ей самостоятельное бытие. “Сущность,” “усия” есть бытие вообще; “Ипостась” есть определенное бытие, “бытие чем-то,” окачествованное существование. Это все философски восходит к Порфирию, и, таким образом, каппадокийская терминология является в каком-то смысле христианским оправданием неоплатонизма. Недостатки такого определения будут указаны ниже. Важно в данном случае то, что мысль св. Василия не может примириться с употреблением в тринитарной терминологии выражения “одна Ипостась.”

“Таким образом ты приходишь к понятию “Трех,” — пишет св. Василий. — “Господь, Который устанавливает, Слово создает и Дух утверждает” [27]. “Один только Бог Отец, от Которого все, и Один Господь Иисус Христос, через Которого все” [28]. “Отец — основная причина, Сын — зиждительная, Дух — совершительная” [29].

Такими ясными выражениями св. Василий решительно отмечает какое бы то ни было савеллианство. Три Ипостаси не суть какие-то “силы” или “модусы” Отца. С другой стороны, его мысль далеко опередила какой бы то ни было субординационизм III в. “Вы скажете, может быть, что Сын подчинен по числу Отцу, а Дух — Сыну; или вы, быть может, за одним только Духом признаете эту подчиненность в числе? Если вы в самом деле подчиняете численно Сына, то вы возобновляете старое нечестие, а именно: неподobie сущности, умаленность порядка, последствие в рождении [30].

В догматическом языке св. Василия заметно, таким образом, решительное движение вперед по сравнению с св. Афанасием. При большей образованности своей и начитанности, он привлекает философскую мысль внехристианскую и дает большую гибкость и ясность учению о Святой Троице. Болотов правильно отметил, что св. Василий из понятия Логоса не делает тех заключений, какие встречаем у Афанасия, что без Слова Бог был бы “бессловесен.” Василий предпочитает название Сын, в котором усматривает прямое указание на отношение Его к Отцу. Троица, по учению св. Василия, конечно, есть конкретное единство, “монас,” но нельзя не признать и того, что Отец, Сын и Святой Дух ставятся у него конкретнее, чем у Афанасия [31].

Какое же выражение св. Василий предпочитает для определения того, кто же это: Отец, Сын и Дух?

В то время приходилось выбирать, как более удачное, или “Ипостась,” или “лицо” (*persona*, *πρόσωπον*). Первое выражение было больше по смыслу греческого языка, чем второе. Правда, св. Ипполит пользовался выражением “лицо” в применении к Святой Троице (“*Contra Noetum*”). Со времени св. Григория Нисского оно займет свое законное место в богословском языке Востока. Но св. Василий его явно избегает. *Πρόσωπον* для него означает “форма” [32] или, чаще, “лицо” в смысле “лик,” “физиономия” [33]. Оно употребимо в этом случае, как “пасть на лицо,” “говорить лицом к лицу” и под. “Лицо” же в смысле “Ипостаси” вообще, или “Ипостаси Святой Троицы,” мы находим сравнительно редко [34].

Для богословского слуха св. Василия оно имело какой-то савеллианский привкус, смысл чего-то случайного. Посему он предпочитает “Ипостась” [35].

Иногда он говорит вместо “лицо” или “Ипостась” для обозначения, например, Петра, Павла или Иоанна: *ο καθ εκαστου*, т.е. местоимение “всякий” с членом определителем [36].

В частности, в отношении к пневматологическому учению св. Василий сделал большой шаг вперед. Он указал и подчеркнул особое свойство Духа, Его “Святыню.” Благодаря Ему — сердце восхождение, немощных — руководство, труждающихся — совершенство. Он просвещает очищающихся от всякой скверны и делает их духовными через общение Ему [37].

“Благодаря Ему совершается наше уподобление Богу и через Него мы становимся Богом” [38].

Жизнь Духа — в освящении, в таинствах. Отсюда ясно, что Духа мы познаем не логически, не дискурсивно, а лишь сакраментально. Древняя Церковь не столько писала трактаты о свойствах Святого Духа, сколько жила в Нем. Стяжание Духа, создание нас Его храмом, обителью Святой Троицы, — вот заветы, которые можно почерпнуть из книги св. Василия о Святом Духе. Опытное, мы бы сказали, “экзистенциальное” познание Духа определяло атмосферу тогдашних споров о Святом Духе и о Святой Троице. Не мудрствование о Духе, а духовная жизнь. В частности, трактат о Святом Духе важен и по-

тому, что устанавливает древность призывания Святого Духа при всяком тайнодействии [39].

Любопытно, что в “Беседах на Шестоднев” св. Василий обращается к сравнительному языкознанию [40]. Объясняя, что значит, что Дух носился над бездною, он упоминает “некоего Сирийца” (возможно, что это св. Ефрем), который ему объяснил, что на сирийском (скажем вообще, на семитических языках) “дух,” (“ruah”) — женского рода, и что Дух, следовательно, носившийся над бездною, “согревал” и “оживотворял” природу вод, подобно птице, сидящей на яйцах.

В начале этого параграфа было сказано, что каппадокийская терминологическая работа исходила из никейского понятия “единосущия.” Следует, однако, отметить, что понимание “единосущия” в середине и второй половине IV в. было все же несколько иное, чем понимание св. Афанасия. Это правильно отметил проф. А. Спасский [41]. У св. Афанасия вся сущность Божия отождествлялась с одним Отцом, что и дало понятию “единосущия” одностороннее толкование, более соответствующим выражением для которого было бы *μονοουσιος* или *ταυτουουσιος*. В годы непосредственно после Никейского собора, сподвижники св. Афанасия могли из “единосущия Сына с Отцом” делать вывод и о рождении Сына “из сущности Отца.” При уточнении у Каппадокийцев понятия “сущности,” как “общего всему Божеству,” так говорить о рождении Сына было уже невозможно. В этом — известный шаг вперед на пути к уточнению тринитарных терминов.

Наряду с этим надо отметить и большую смелость отцов Каппадокийцев. Для уяснения своих терминов и для их обоснования, они с великим дерзновением обратились к мысли внехристианской. Не только понятие “сущности,” как “общего,” а “Ипостаси,” как индивидуального, но и все вообще учение об Ипостаси, в частности об Ипостаси Святого Духа, почивает на философии Плотина. “Эннеады” настолько широко использованы св. Василием в его книге “О Святом Духе,” что параллелизм оборотов и определений, в частности в IX главе, бросается в глаза [42].

Если, поэтому, св. Афанасий мог прямо говорить: “Ипостась есть сущность и не иное что обозначает, как самое существо” [43], то, благодаря большей точности, св. Василий такого утверждения сделать уже не должен. Признавая указанное усовершенствование в терминологии св. Василия по сравнению с самим св. Афанасием и его эпохой, надо не побояться отметить и слабые стороны его словаря.

1) Прежде всего, как это и было указано раньше, св. Василий был очень осторожен в своих высказываниях и предпочитал не заострять некоторых слишком болезненных подробностей. Он был большим тактиком и умел быть очень политичным там, где ему это казалось более пастырски-педагогичным. Он готов был стоять на линии александрийского собора 362 г., допускал, наряду с выражением “единосущный,” также и “подобный во всем,” при условии добавления “безо всякого различия.” Это историки хотят объяснить соображениями так называемой “икономии,” т.е. большой широты в приятии известных выражений, лишь бы можно было этим не отпугнуть некоторых.

2) Эта же осторожная “икономия” особенно заметно выявилась в его книге “О Святом Духе.” Историки обратили внимание на бросающийся в глаза факт: в книге, написанной с целью защиты божественности Святого Духа и в опровержение мнения о Его якобы тварности, Дух Святой ни разу не назван Богом. Он, конечно, ставится автором неизмеримо выше ангелов, других тварных духов, но Богом Он не называется. Вне всякого сомнения, что св. Василий верил в божественность Святого Духа, раз он крестил “во имя Отца и Сына и Святого Духа,” воздавал славословие Святому Духу наравне с Отцом и Сыном, при-

писывал Святому Духу освятительную и совершительную силу. Он говорит, что Святой Дух “восполняет многохвальную блаженную Троицу” [44], он называет Его “божественным Духом” [45], но тем не менее ни разу не сказал в этом пневматологическом трактате: “Дух Святой есть Бог.” Это не небрежность и не случайность, а просто все та же икономия, та же боязнь отпугнуть некоторых, колеблющихся или не утвержденных еще в вере, слишком решительным исповеданием. Введение доминиканца Benoit Pruche к упомянутому французскому переводу [46] это прекрасно показывает и дает необходимое объяснение этой осторожности и возможных ее границ.

3) Еще одна терминологическая неточность св. Василия: он не отличает “сущности” от “природы” и употребляет эти термины с безразличием, поражающим наше богословское сознание. “Сущность” ведь есть постоянный и неизменяемый субстрат бытия, а “природа” есть совокупность его существенных свойств, выражающихся во внешнем проявлении [47].

4) В желании противопоставить безразличию св. Афанасия к употреблению терминов “сущность” и “Ипостась,” св. Василий, а за ним и другие Каппадокийцы, определили “сущность,” как общее, а “Ипостась,” как индивидуальное или, что то же, как “родовое” и “конкретное.” В этом — шаг вперед, но, как с основанием отметила научная критика, и свое слабое место. Если таково различие между этими двумя основными тринитарными терминами, то надо признать необходимое метафизическое предположение, что “общее” (т.е. природа или сущность) не имеет своего отдельного бытия и осуществляется только в частном. Природа, как совокупность известных признаков, может быть только уопостигаема, но свое реальное выражение находит она только в отдельном. Иными словами, там, где нет частных видов, не может быть и речи об общей природе [48].

В этом, по всей вероятности, лежит какая-то неизбежная слабость человеческой мысли, в частности мысли, покоящейся на философии Аристотеля. Это еще раз выявится в истории догматической мысли в V в., когда несторианская доктрина, исходя из Аристотеля, т.е. из его учения о конкретной реальности, не могла принять “человечества,” “человеческой природы” вне конкретного ее носителя. Из этого именно и произошла несторианская неизбежность разделения Богочеловека на двух субъектов, Сына Божия и Сына Давида (или человеческого). Человеческая природа ими была мыслима лишь в конкретном ее носителе, а в данном случае, в человеке Иисусе.

§ 4. Космология

Учение св. Василия о мире изложено в его девяти беседах “На Шестоднев.” Это — доступное для широких слоев простого народа объяснение I главы кн. Бытия, а не научно-апологетический труд. На эту главу Бытия написано очень большое число толкований. До св. Василия касался этой книги Ориген; “Шестоднев” св. Василия вдохновил и св. Амвросия Миланского писать на ту же тему; толковали эту главу и св. Иоанн Златоуст, и Севериан Гавальский, и Василий Селевкийский; позже напишет свой “Шестоднев” св. Анастасий Синаит. Метод объяснения избирался писателями соответственно их склонностям: у некоторых, аллегорические приемы почти совсем уничтожали исторический смысл библейского повествования (Филон, Ориген); у других (большинство), преобладал буквальный подход к тексту; св. Анастасий уклонился к типологии.

Многих ученых неоднократно соблазняло стремление “согласования” библейского рассказа о творении с данными науки и с доводами разума. Это почти всегда рискованно и бесплодно. Не потому, что современные достижения науки знают больше, чем Моисей,

или что доводы ученых колеблют достоверность библейского повествования, а потому что Шестоднев Моисея есть религиозное сказание, а не научное исследование о происхождении мира. Посему, всякая попытка такого согласования обречена на неудачу; точно так же неверно пользоваться текстом книги Бытия для целей апологетических.

На этом основании, св. Василий и не имел в виду писать апологетический трактат. Он обращается не к философам языческим, а к верующему народу. Языческих философов он кое-где упоминает [49], но не считает нужным вступать с ними в пререкания, так как ни одно из их утверждений не оставалось долго бесспорным, а объявленное несостоятельным вынуждено было уступить место следующему. Такой взгляд на философию не помешал, как сказано выше, св. Василию быть самому под очевидным влиянием и Платона, и Посидония, и Аристотеля.

Достоверность повествования книги Бытия почивает для оратора в том, что Моисей — автор книги, сподобился исключительных откровений от Бога и “целых сорок лет в Эфиопии предавался умозрению (теории) о существующем мире” [50]. Это отношение к Моисею полезно сопоставить с отношением к нему и младшего брата св. Василия, св. Григория Нисского в его “О жизни Моисея.”

Посему рассказ книги Бытия принимается св. Василием в его буквальном смысле. К аллегорическому способу толкования, к которому иногда он позволял себе обращаться, св. Василий в данной комментарии относится осторожно, чтобы не сказать — отрицательно. Четыре раза в этих Беседах он намекает на возможность аллегорического подхода, но отменяет его [51].

Толкует св. Василий, конечно, не по еврейскому тексту, а по переводу Семидесяти. Иногда, впрочем, он дает указания и на возможные разночтения в переводах Аквилы, а может быть Симмаха или Феодотиона [52].

В основу всего толкования св. Василия легло убеждение в тварности этого мира. Вопрос о предсуществовании этой вселенной в Предвечном Совете Божией Премудрости, вопрос о добытийственном существовании мира он не затрагивает совсем. Начинается объяснение именно с понятия о тварности. Этим он противопоставляет нашу космогонию космогонии языческих философов. Он прежде всего и устанавливает в первой беседе два основных принципа: а) сотворенность мира и б) его начало во времени.

Много раз в своей первой беседе оратор возвращается к библейскому стиху “в начале сотвори Бог,” чтобы показать своим слушателям, что мир не вечен. Он считает вместе с тем полезным обратить их внимание и на то, что такое это “начало.” Слово это может означать: 1) первое движение, 2) основание, 3) искусство или мудрость для художника, и наконец, 4) конечная цель, которая тоже может послужить в наших поступках неким основанием. В каком же смысле это слово звучит у бытописателя? Начало ведь неделимо и непротяженно, говорит св. Василий и допускает в “начале” творения не какой-то “первый” момент и не хронологическое вообще понятие, а некую совокупность. Он ссылается и на перевод Аквилы: “Бог сразу создал небо и землю” [53].

Настаивая на сотворенности мира во времени, св. Василий, таким образом, подошел и к проблеме самого времени. То, что в своем месте было сказано о затруднениях Оригена в этом вопросе, имеет то же значение и для св. Василия. Определения времени он, конечно, дать не может, да и не собирается определять то, “чье прошедшее уже не существует, будущее еще не настало, а настоящее ускользает от нашего чувства (sic !), прежде чем оно могло бы быть познано” [54]. Время, по-видимому, связано с тварным началом, так как “прежде происхождения этого мира было некое состояние, доступное внемирным силам:

сверхвременное, вечное, непрерывное” [55]. Мир имеет начало во времени (или со временем), он неизбежно будет иметь и свой конец [56]. В этой связи оратор находит нужным привести пример круга, начало которого ускользает от нашего чувственного восприятия [57]. Невольно вспоминается учение стоиков о вечном круговращении. Надо вспомнить все, что было сказано о времени и вечности в связи с учением Оригена. Св. Василий в этом контексте считает нужным пустить полемическую стрелу в мудрецов, “смеющихся над нашим учением о конце этого мира и возрождении века” [58].

Тут же оратор не считал возможным уклониться и от вопроса, почему же Моисей о первом дне творения выразился не как именно о “первом,” но как о “едином.” “И бысть вечер и бысть утро, день един” [59], тогда как о следующих днях творения сказано: второй, третий и т.д. Может быть, Моисей обозначил так круговращение двадцати четырех часов, составляющих именно один день; или, быть может, оборот неба от одного знака (зодиака) до того же знака совершается в один день; “или, скорее, тут некий неизреченный смысл: создавая природу времени, Бог дал ему длительность дней, как мерило и знак. Бог заповедал седмице вращаться вокруг самой себя для исчисления движения времени, а одному дню заполнить седмицу, возвращаясь постоянно семь раз на самого себя. Таков образ круговращения (цикличности): оно начинается с самого себя и в самое себя возвращается. Это же есть и свойство вечности: возвращаться на самое себя и никогда не прекращаться. Точно так же и начало времени называется не первым, но одним днем. Моисей обозначает этим сродство времени и вечности. И если Писание нам говорит о веках веков, оно не считает эти века, как первый, второй, третий; это, скорее, различие в разнообразии состояний и вещей, а не границы и пределы и последования веков...” И далее оратор ссылается на прор. Иоила, 2, 11: “День Господень велик и ясен,” или на прор. Амоса, 5, 18: “Зачем вы ищите день Господень, он тьма, а не свет.” Это же и восьмой день, ибо он вне времени недели (седмицы). Посему сказать “день” или “вечность” это одно и то же. “Если назвать это состояние “днем,” то только один день, а не многие; если же назвать его вечностью, то она единственна, а не множественна... День один образ вечности” [60].

К этой же мысли св. Василий возвращается и в своей “Книге о Святом Духе,” гл. XXVII: “день один — он же и восьмой и он обозначает этот поистине единственный и восьмой день, о котором говорит псалмопевец (Пс. 6 и 12), а это то состояние, которое будет после времени, т.е. день непрестающий, невечерний, век нестареющий.”

Как бы то ни было, св. Василий ощутил, так сказать, проблему времени и вечности, но, конечно, не смог ее философски разрешить. Для этого еще не настала благоприятная обстановка и состояние умов не созрело.

Оставим в стороне натурфилософские рассуждения св. Василия. Они соответствуют его эпохе, приурочены к пониманию слушателей того времени, но не представляют собою особого интереса богословско-философского. Интереснее другое, а именно восприятие созданного мира, как некоего огромного целого, связанного воедино союзом дружбы и взаимной гармонии. Самые удаленные друг от друга части вселенной соединены между собою некоей симпатией [61]. Тут сказались лишние раз влияние и Посидония, да и самого “Тимея” Платона, на который Посидоний дал свой комментарий.

Интересно и учение св. Василия о разумных законах природы. Но предварительно важно понять, что автор останавливается и на вопросе происхождения зла. Оно не изначально (т.е. не несозданно), но оно и не создано Богом. Зло вообще не есть “некая живая и одушевленная сущность, но состояние души, противное добродетели” [62]. Зло не имеет, следовательно, субстанциального бытия, а является лишь лишением добра, умалением

его. Здесь явно влияние Плотина [63]. Но св. Василий вносит существенно важную мысль: мы называем многое злом, как напр. болезни, бедность, лишения, смерть и под., но все это не есть зло в настоящем смысле слова, так как эти испытания могут послужить и источником для добра [64].

В основе всей космологии св. Василия лежит твердое убеждение в разумности или, лучше сказать, “логосности” мироздания. Этот термин имеет свое оправдание и станет характерным не для одного только св. Василия, но и для почти всех последующих отцов. “В глаголах Божиих” да будет свет,” “да будет твердь” содержится нечто большее. Слово Божие не ограничивается только простым приказанием, но в нем и некая разумная причина, по которой устроится твердь. Созидается мир Словом (Логосом) Божиим [65]. Творец рассудил, что все в мире прекрасно, “вся добро зело,” но эта “красота сознается по смыслу (по логосу) создания” [66]. Этот именно “логос создания” можно было бы передать в переводе и как “закон творения” или “закон природы.” И вот в этом именно смысле особенно важно предпочтение, отдаваемое автором понятию “логоса,” как “смысла” или “разумности.” По-гречески, конечно, можно сказать и “закон природы” (*νομος φυσειωσ*), что св. Василий иногда и делает [67], но тем не менее он предпочитает чаще говорить об этих “логосах” природы или творения.

Эти “логосы” разбросаны по всей вселенной, проникают ее, заложены в каждой ее части, являются основанием этих составных частей вселенной и их осмысливают, т.е. делают все целое и все части его в отдельности “логосными.” Отдельные части тварного мира, как роса, иней, холод, жар, хвалят Творца (согласно Даниила, 3, 64–67) соответственно вложенным в их бытие “логосам” [68]. Каждое существо исполняет в творении некий свой “логос” [69], а врожденный “логос” (разум) человека достаточен для предотвращения пагубы от человека, почему человек своим “логосом” различает опасность [70]. Влага, например, распространенная по всей вселенной, действует по тому же самому (ей данному) разумному, “логосному” началу [71].

Животные — бессловесны, неразумны, или буквально: “безлогосны” [72]. Это не значит, что они лишены этого разумного, “логосного” начала, но что у них нет разума (логоса), как познавательной способности. Человек же почтен разумом (логосом) [73], и свойство человеческой природы есть разумность [74]. Отсюда интересен вывод и для нашей гносеологии и теологии. “Бог, Создатель великих вещей, дает нам и разумение истины во всякой вещи, чтобы мы могли восходить от видимых вещей к познанию невидимого” [75]. Это является обоснованием символического реализма святых отцов, которое особенно ярко выявится у св. Максима Исповедника.

Существует, следовательно, известное сродство, даже некая “конгениальность” между человеком и всей тварной природой. Вселенная создана Логосом Божиим, Его отблески разбросаны во всей вселенной и ее пронизывают; наиболее близкий к Божественному Логосу отблеск Его есть логос человеческий, который и руководит им в опознавании этих тварных логосов, а через них — к восхождению к Прототипу этих “логосов,” к Логосу Ипостасному, к Богу. Стоическое учение о семянных логосах просветилось в устах кесарийского святителя в таком миропонимании.

Если, стало быть, “Неизреченный Логос внушает мудрому Создателю различные изменчивые формы твари” [76], а нам дано “через разумение мельчайших частей вселенной научиться мудрости Художника” [77], то вселенная для св. Василия является “неким училищем, в котором разумные души научаются боговедению” [78].

Сноски:

- [1] A. Puech: "Histoire de la littérature grecque chrétienne," t. III, p. 313.
- [2] cf. A. Puech: "Histoire de la littérature grecque chrétienne," t. III, pp. 261–262.
- [3] Stanislas Giet: "Homilies sur l'Hexaïméron." SCH. 26. Paris, 1950, pp. 56–69.
- [4] Cruice: "Essai critique sur l'Hexaïméron de Saint Basile," Paris, 1844.
- [5] Kari Gronau; "Posidonius, eine Quelle für Basilius' Hexahemeron," Braunschweig, 1912; "Posidonius, und die jüdisch-christliche Genesis-Exegese," Leipzig-Berlin, 1914.
- [6] J. Levie: "Les sources de la VII et de la VIII homilies de Saint Basile sur l'Hexaïméron ." Musée belge, 1920, pp. 113–149.
- [7] "Contra Julianum," I, 16.
- [8] См. между прочим: проф. А.А. Спасский, "Кому принадлежат четвертая и пятая книги св. Василия Великого против Евномия. Библиографическая справка," в "Богосл. Вестн." 1900, сентябрь, стр. 79–106.
- [9] Проф. А.А. Спасский: "История догматических движений," т. 1, стр. 365.
- [10] Проф. А. Спасский: (op. cit., 360).
- [11] Бл. Иероним: "De viris illustr.." 126.
- [12] Н. Е. III, 14.
- [13] "Bibliotheca," cod. 191.
- [14] Cf. A. Puech, op. cit. p. 297.
- [15] Ibid.
- [16] Ibid.
- [17] Ibid. p. 298.
- [18] Cf. Ibid., pp. 299–300.
- [19] Ibid.
- [20] Ibid., pp. 302–303; cf. P. Allard, "Saint Basile" In DTC, II, 446–447.
- [21] Cf. J. Besse: "Regles et moines de Saint Basile" in DTC. II, 455–459.
- [22] "La tradition manuscrite de la correspondance de Saint Basile," Oxford, 1923.
- [23] Французское общество Guillaume Вудй приступило к критическому изданию его писем в 1957 г. Вышел том первый с кратким введением, французским переводом и комментариями проф. Yves Courtonne.
- [24] См. Письма св. Григория 51 и 53.
- [25] P. Allard, op. cit., col. 453; cf. A. Puech, op. cit., p. 314.
- [26] Письмо 38 к св. Григорию Нисскому; "О Святом Духе," XVII; cf. В. Болотов: "Лекции," том IV, стр. 89; А. Спасский: "Ист. догм. движ.," стр. 493–497.
- [27] "О Святом Духе," XVI.
- [28] Ibid. V.
- [29] Ibid. XVI.
- [30] "О Святом Духе" XVII.
- [31] В. Болотов, op. cit., стр. 89
- [32] Ep. 38, 8.

- [33] “О Святом Духе,” XVI; XXI; XXIII.
- [34] Ibid. XXI; “Шестоднев,” Бес. VI, 2; IX, 6.
- [35] “О Святом Духе,” V; XVI; XVIII; XXV; Ер. 38.
- [36] “О Святом Духе,” XVII.
- [37] Ibid. IX.
- [38] Ibid.
- [39] Ibid. XXVII.
- [40] Бес. II, 6.
- [41] Проф. А. Спасский: *op. cit.*, стр. 516.
- [42] См. у проф. А. Спасского, стр. 530–535, а также и в примечаниях к французскому переводу этого трактата св. Василия в издании “*Sources chrétiennes*,” vol. 17, pp. 144–148.
- [43] “Послание к Африканским Епископам,” § 4.
- [44] “О Святом Духе,” XVIII; cf. “Шестоднев,” Бес. II, 6.
- [45] “О Святом Духе,” XXIX.
- [46] Benoit Pruche, O. P.: “*Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit.*” SCH. 17. Paris 1947. Введение, стр. 1–104 и, в особенности см. стр. 12–39.
- [47] Подробнее у проф. А. Спасского, *op. cit.*, 498–502.
- [48] Ibid.
- [49] Бес. I, 2; II, 2,4; III, 3.
- [50] Бес. I, 1.
- [51] Бес. II, 5; III, 9; IX, 1.
- [52] Бес. I, 6; IV, 5.
- [53] Бес. I, 5 и 6.
- [54] Бес. I, 5.
- [55] Ibid.
- [56] Ibid., 4.
- [57] Ibid., 3.
- [58] Ibid., 4.
- [59] Бес. II, 8.
- [60] Бес. II, 8.
- [61] Бес. II, 2.
- [62] Бес. II, 4.
- [63] “Энеиды,” I, 8, 11.
- [64] Бес. II, 5.
- [65] Бес. III, 2.
- [66] Бес. IV, 6.

[67] Бес. V, 1; VIII, 4.

[68] Бес. III, 9.

[69] Бес. V, 4.

[70] Ibid.

[71] Бес. III, 8.

[72] Бес. VIII, 1.

[73] Бес. VII, 5.

[74] Бес. IV, 5.

[75] Бес. III, 10

[76] Бес. VI, 10

[77] Бес. VI, 11

[78] Бес. I, 6

4. Св. Григорий Назианзин, Богослов

§ 1. Место в истории Церкви и жизнь его.

Св. Григорий Назианзин вошел в историю христианской богословской мысли с именем “Богослова.” Только три христианских писателя, — св. евангелист Иоанн, св. Григорий и преп. Симеон, Новый Богослов, отличены этим наименованием, что указывает на их преимущественное перед всеми другими проникновение в богословское ведение.

Велико его значение, как писателя и мыслителя. Подобно другим отцам-каппадокийцам, он много трудов положил на уточнение тринитарной терминологии, и в этом отношении его заслуга незабываема. Церковь его чтит, как богослова Святой Троицы, но неверно было бы думать, что только один этот вопрос интересовал его. Мы много обязаны ему и в учении о человеке [1]. Если св. Василий Великий затронул тему о человеке больше с точки зрения аскетико-воспитательной [2], то св. Григорий Назианзин касается ее с разных сторон и гораздо глубже. Он не создал своей антропологии, как и не создал целостной тринитарной “системы,” но в его отдельных словах и стихотворениях разбросано много мыслей о человеке и его назначении. В этом его заслуга также незабываема. Он говорит о человеке с большим уважением и любовью; он верит в высокое назначение человека; конечно, прославление всего мира и твари, равно как и обожение человека, развиваются им многократно и разнообразно.

Он не оставил ни одного крупного произведения, не дал системы. Наследие его литературное не поражает многообразием заглавий. Четыре тома в издании Migne’a (Р. G. 35–38) охватывают три группы произведений, а именно: а) 45 бесед, сказанных преимущественно в поздние годы; б) 246 писем, большею частью характера частного, среди коих, однако, находятся и три догматических послания; с) много (около 500) стихотворений на разные темы: тут и богословские поэмы, и чисто личные, подлинно лирического настроения стихи, небольшие отрывки-эпиграммы на разные темы и по разным поводам.

Св. Григория неоднократно впоследствии толковали: св. Максим Исповедник, Илия Критекий, св. Иоанн Дамаскин, Василий Новый, Никита Ираклийский, Никифор Каллист Ксанфопул, Зонара и Николай Доксопатр. Влияние его на последующую богословскую мысль бесспорно. Ему, между прочим, подражал, им вдохновлялся и его особенно любил московский митр. Филарет.

Руфин перевел кое-что из его произведений на латинский язык. Его переводили также на языки восточные: сирский, армянский, арабский. Существовали древние переводы на славянские наречия, восходящие к Средневековью.

Личность Назианзского богослова ясно выступает в его произведениях. В них много автобиографического материала. Даже в писания отвлеченного характера он умеет вкладывать сильное чувство. Его стихи и беседы часто волнуют смелыми полетами мысли и личными переживаниями, исполненными неподдельной лирикой. По его творениям не трудно составить себе картину окружающей его среды и восстановить историческую обстановку. Читая его, видишь его живого. Кроме знаменитого стихотворения “О собственной жизни,” мы находим много материала в его надгробных словах, письмах и стихах, относящегося к его прошлому и к состоянию Церкви того времени.

Менее практичный в жизни, чем св. Василий, св. Григорий более точен и глубок в догматических выражениях. “Как оратор, он превосходит своего друга, но как “князь церкви,” он ему уступает,” — говорит Rauschen-Altaner [3], повторяя почти дословно Bardenhewer’a ([4]. Он выше многих прославленных церковных поэтов, хотя многие его поэмы с чисто богословским содержанием и не удостоились быть внесенными в богослужебные книги. И самое искусство стихосложения, а главное непосредственное лирическое чувство увлекают читателя. Мало кто из святых отцов так не боялся проявить свою человечность, как это делал св. Богослов Назианский.

Св. Григорий родился около 330 года в местечке Арианзе, вблизи Назианза, в области Каппадокийской. Он был, стало быть, ровесником св. Василия, с которым так тесно связан его жизненный путь, и принадлежал к следующему за св. Афанасием поколению. По своему происхождению он принадлежал к той же среде, которая дала и воспитала св. Василия и его братьев, св. Златоуста и других видных церковных деятелей того времени. Ее отличали: бытовая патриархальность, искренняя вера, исповедуемая не только словами, но и на деле, тонкая просвещенность и стремление к высшим духовным интересам, жизнь не отделенная от религии, но ею насквозь пронизанная.

Родители его, Григорий и Нонна, являли пример истинного христианского супружества (Слово 8, 5). Сам св. Григорий так описывает своих родителей. “Отец мой был прекрасный и весьма добрый старец, простой нравом, образец для жизни, истинный патриарх, второй Авраам. Прежде жил он в заблуждении, а потом стал другом Христовым, потом стал пастырем и даже какой-то мощью пастырей” [5]. Каково было упомянутое заблуждение отца, он поясняет в Слове, 18, 5: “Он был отраслью корня не весьма похвального, не принесшего плодов благочестия, не в дому Божиим насажденного, но весьма странного и чудовищного, который составил из двух противоположностей, — из языческого заблуждения и подзаконного мудрования, допустив в себе некоторые части того и другого, а некоторые устранив.” Последователи этого учения назывались “ипсистериями,” поклонялись огню, чтили субботу, не принимали обрезания, но мелочно соблюдали постановления поста иудеев.

Эта “дикая маслина, впоследствии искусно привитая к маслине доброй” (Сл. 7, 3), стала прочным устоем местной христианской церкви. Около 325 года он принимает кре-

щение от проезжавшего на I Вселенский собор епископа Леонтия (Сл. 18, 12). Будучи на государственной службе, где он занимал немалую должность, Григорий-отец отличался особой честностью и добродетельной жизнью. Вскоре по крещении он принимает священство, а затем и епископство в области заброшенной и подобной “пажители, заросшей лесом и одичавшей” (Ibid. 16). В своем епископстве он действовал строго и непреклонно, осторожно избирал людей для алтаря и “со страхом очищал священную трапезу от неосвященных” (Ibid. 22). Отличительными его чертами, по словам его сына, было незлобие, соединенное с простотой. Не было промежутка времени между выговором и прощением, так что скоростью помилования почти закрывалось огорчение, причиненное выговором (Ibid. 24). Часто болея, он лечился больше молитвой и частым причащением, нежели советами врачей, и прожил почти сто лет, проведя в священном сане свыше сорока пяти. Умер на молитве и со словом молитвы на устах (Ibid. 28).

Нонна, мать св. Григория, происходила от благочестивых родителей и “только по телу была женщиной, а нравом превышала мужчин” (“О собственной жизни”). Она проводила строгую и добродетельную жизнь, служа примером для окружающих. Ни внешние украшения, ни общение с язычниками, ни вкушение нечистой трапезы, ни язык, ни слух не осквернялись ничем нечистым или языческим” (Сл. 18,10).

Эти супруги воспитали замечательных детей: самого Григория, его брата Кесария и сестру Горгонию, защитников христианской веры, отличавшихся и глубоким благочестием, и тонкой образованностью. Император Юлиан Отступник после одного словопрения с Кесарием, удивленный его верою и образованностью, воскликнул: “благополучный отец, злополучные дети.” Этим поруганием, как говорит сам св. Григорий, он почтил и афинскую образованность, и христианское благочестие (Сл. 7, 13).

Брат Кесарий получил изысканное образование и потом занял видное место в Константинополе. Умер он еще при жизни родителей и св. Григорий почтил его похвальным словом. Таким же трогательным словом прославил он и свою сестру Горгонию, примерную мать и супругу, сочетавшую добродетели семьянинки с отличительными чертами монахини по духу.

В надгробном слове отцу св. Григорий такими словами обращается к оставшейся одинокой матери: “Тебя печалит разлука; да возрадуется надежда. Для тебя страшно вдовство, но оно не страшно для него. И где же будет доброта любви, если будем избирать для себя легкое, а ближнему отделять труднейшее? Во всяком случае, что тяжкого для той, которая сама скоро разрешится? Срок близок, скорбь непродолжительна” (Сл. 18, 43).

От этих родителей родился св. Григорий по молитвам матери и был еще в ее утробе обещан Богу на служение. Имя его было матери таинственно указано в сновидении [6]. На его воспитание и учение было обращено с детства самое тщательное внимание, тем более, что и ребенок сам рано начал высказывать стремление к наукам. “Еще не опушились мои ланиты, как мною овладела какая-то пламенная любовь к наукам. И не совсем чистые учения (т. е., по-видимому, языческие светские писания) старался я придать в помощь учениям истинным, чтобы не превозносились ничему не обучившиеся...” [7]. Эту любовь к наукам св. Григорий сохранил на всю жизнь. “Не должно унижать ученость, как рассуждают о сем некоторые. Напротив, надо признать глупыми и невеждами тех, кто держась такого мнения желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный и избежать обличения в невежестве” (Сл. 43, 11, надгробное св. Василию).

Домашнее образование было продолжено в Кесарии Каппадокийской и Кесарии Палестинской, а потом и в Александрии. В этих двух последних городах еще не была забыта

слава Оригена. Осенью 350 года, св. Григорий плывет в непогожее время в Афины [8]. “Потом Афины и науки... И там Бог соединил меня узами дружбы с человеком самым мудрым, который один, и жизнью и словом, был выше всех. Кто же это? — Василий, великое приобретение для настоящего века. С ним вместе мы учились, и жили, и размышляли... У нас все было общее, и одна душа в обоих связывала то, что разделяли тела” [9]. О годах в Афинах много и часто вспоминал св. Григорий: “Афины — обитель наук, Афины для меня подлинно золотые и доставившие мне много доброго, ибо они совершеннее ознакомили меня с этим мужем, который не безызвестен был мне и прежде. Ища познаний, обрел я счастье, испытал для себя то же, — в другом только отношении, — что и Саул, который, ища отцовых ослов, нашел царство” (Сл. 43, 14). Тут игра словами: “царство,” по-гречески *basileiwn*.

Григорий прибыл в Афины раньше Василия, подждал его, как земляка, и затем началась их совместная жизнь, о которой он пишет живо, красочно и с благодарностью. В надгробном слове своему другу он описывает и обстановку учения, и школярства студентов, их традиции, их любовь к наиболее известным учителям (Сл. 43, 15–16). В свободное от занятий время друзья гуляют по Афинам, ходят по тем же местам, где некогда и св. Павел. С одними чувствами созерцали они развалины древних памятников и храмов умершего язычества; с несколько иными чувствами бродил там и взирал на те же памятники и другой их сотоварищ, царственный юноша Юлиан, будущий император-отступник.

“Нам известны были две дороги, — говорит св. Григорий. — Одна — к нашим священным храмам и к тамошним учителям; вторая, и неравного достоинства с первой, вела к наставникам наук внешних. Дороги же на праздники и зрелища, в народные стечения и на пиршества предоставляли мы желающим. У других бывают иные прозвания, — или отцовские, или свои, — по роду их собственного звания и занятий. Но у нас одно великое дело и имя: быть и именоваться христианами” (Сл. 43, 21).

Учение в центре Эллады было закончено, когда друзьям было около тридцати лет. Первым уехал Василий, а за ним и сам Григорий, несмотря на все желания афинян удерживать его там.

Вероятно в 359 году, св. Григорий совершает обратное путешествие из Афин, избрав на этот раз путь через Константинополь, где к нему присоединяется младший брат его Кесарий. На родине он не сразу находит свое призвание. Точнее говоря, он никогда не мог своего призвания осуществить: вся его жизнь направлялась противу его природным склонностям. Желавший уединения, он ввергался в водоворот борьбы; с настроением к ученым занятиям, он должен был их оставлять для пастырского попечения насильно ему навязанной паствы; будучи поэтом в душе, далеким от практической мудрости, он должен был отдавать свои силы административным делам, вовсе его не привлекавшим.

Сразу по возвращении домой ему удастся, правда, на некоторое небольшое время, уединиться вместе с Василием в какой-то пустынной местности, где они, по его же собственным словам, “роскошествовали в злостраданиях.” Тут-то они занимались на досуге Оригеном, составляя из его произведений выписки, известные под именем “Филокалии” (ничего не имеющей общего с прославленной потом под этим именем аскетической христоматией). Св. Василий, как известно, оставил это уединение легче, чтобы, пойти по пути широкой церковной деятельности. Во всяком случае, мы не знаем, страдал ли он так, как это приходилось внутренне св. Григорию. Не мало можно найти в произведениях этого последнего записей, свидетельствующих о терзаниях, о недоумении, о нерешительности в том, каким же собственно путем в жизни ему идти.

Он говорит, например, о раздвоенности между собственными стремлениями и требованиями Духа. “Одно предлагает мне бегство, горы, пустыни, безмолвие душевное и телесное, советует удалиться умом в самого себя и отвратиться от чувств, чтобы неоскверненным беседовать с Богом... А Дух требует, чтобы я выступил на среду, принес плод обществу, искал для себя пользы в пользе других, распространял просвещение” (Сл. 12, 4). “Меня не связало супружество, — пишет он в стихах “О самом себе” [10], этот поток жизни, эти узы, тягчайшие из всех, какие налагает на людей вещество.” Его не пленяют, признается он, пышные одежды, богатые трапезы, удобные жилища, золото и серебро, удовольствия и музыкальные развлечения. “Для меня приятен кусок хлеба; у меня сладкая приправа — соль; а стол приготовлен без трудов, и питье трезвенное — вода... Одна слава для меня приятна, это отличиться познаниями, какие собрал Восток и Запад, и краса Эллады — Афины.” В такой колебании между молитвой в пустыне и учеными занятиями, между Илией Фесвитянином на Кармиле и близкими по крови людьми, св. Григорий вступает на “некий средний путь между отрешившимися и живущими в обществе, заняв у одних собранность ума, а у других старанье быть полезным для общества” [11].

Голос кровного родства и сыновние обязанности превозмогли, по-видимому, и любящий сын не порывает с семьей и родными, естественными привязанностями. Два внешних обстоятельства в эти первые годы жизни на родине нарушили спокойное течение вещей. Первое касалось тогдашних богословских споров. Арианские формулы, принятые на соборе в Аримине в 359 году и в Константинополе в 360 году, быстро распространялись по всему Востоку и отторгали верных от единства с св. Афанасием и с “никейской верою.” Григорий Назианзин-отец без долгого размышления и борьбы счел для себя возможным подписаться под ними. Это возбудило монашескую среду в окрестностях Назианза, внесло не мало смущения, и, по-видимому, Григорию-сыну пришлось употребить известные усилия для умиротворения умов.

Приблизительно к тому же 361 году относится и другое событие в личной уже жизни самого св. Григория, лишившее его внутреннего спокойствия и доставившее ему немало скорбей. Это — его посвящение в священный сан, посвящение насильное... Престарелому отцу необходим был, по-видимому, помощник в делах пастырского окормления. Хотя документальных данных нет, можно, однако, предполагать, что известные уговоры, советы, просьбы должны были иметь место. Поскольку сын не давал добровольного согласия на принятие священства, то отец, воспользовавшийся своей двойной властью, — отеческой и епископской, — насильно рукоположил сына во пресвитера. Это должно было иметь место в день праздника Рождества Христова и Богоявления (совершавшихся тогда в одно и то же время) 361 года. Реакция посвященного была неожиданной для окружающих и, прежде всего, для самого посвятившего его отца, искавшего в сыне будущего сопресвитера. Этот последний, оставив родной кров, удалился в Понт, в пустыню, где и провел до Пасхи 362 года. В этот день он произносит свое первое, знаменитое “Слово о бегстве,” начинающееся ставшими теперь общеизвестными словами: “Воскресения день, благоприятное начало: просветимся торжеством, обьемем друг друга; рцем и ненавидящим нас: “Братия” ... “Бегство” св. Григория нельзя считать проявлением гордости и непослушания своему епископу-отцу, а страх перед ответственностью за священство, “*timor sacerdotalis*.” “Слово защитительное о бегстве” должно почитаться в пасторологической литературе одним из лучших произведений в защиту пастырства и его призвания, подготовления к нему. Его можно сравнивать только со “Словами о священстве” св. Иоанна Златоуста, хотя по силе и сжатости оно их превосходит. Св. Григорий подчиняется наконец жела-

нию отца и повелению епископа. Он принимает и на деле то священническое служение, которое ему силою было навязано. Он становится помощником стареющему отцу и сопастырствует с ним в течение по крайней мере семи лет без особых внешних потрясений. Но после того, как его друг св. Василий, к тому времени уже епископ кесарийский, претерпел известное насильное вмешательство государственной власти в его епархиальные дела, мирное течение жизни св. Григория было во второй раз нарушено. В разделенной на две провинции Каппадокии произошло новое деление и церковных диоцезов. Для борьбы с Анфимом Тианским ему нужны были новые епископы-суффраганы, и Василий совершает второе насилие: он насильно рукополагает св. Григория во епископы малой общины Сасимы. Испытание было тяжело само по себе: вместо родного крова и сотрудничества с отцом, к чему он стал привыкать, ему пришлось отправляться в заброшенное “место безводное, не произрастающее ни былинки, лишенное всех удобств, селение скучное и тесное” среди чужестранцев и бродяг. “Вот какому городу, — подлинно это великодушие, — отдал меня тот, кому было мало пятидесяти хореепископов.” “Да погибнет в мире закон дружбы, которая так мало уважает друзей” [12]. “Куда бежать? Разве вы, дикие звери, примете меня к себе? У них, думаю, более верности” [13]. Его уговаривает и отец, и сам Василий: “Служителя молит тот, кто и по естеству (отца) и по двоякому закону твой владыка... Он простирал ко мне руки, касается моей бороды, прося, чтобы я не оставался на низшей ступени и, трудясь вместе с ним, облегчал его труды” [14].

Вначале св. Григорий отказывается и не едет в свою епархию, но потом вынужден взять на себя послушание. В течение двух лет он несет свой крест. В 374 году умирает отец, скоро за ним уходит и мать. После временного администрирования епархии назианзской, он вновь удаляется в пустыню, где проводит около трех лет.

После смерти в 379 году св. Василия, св. Григорий поддается новому уговору, чтобы на этот раз занять пост, гораздо более почетный, чем епископство в Сасимах или в Назианзе. Он остается в глазах всего православного мира единственным, кто бы мог возглавить церковные дела. После смерти императора Валента в 378 году, престол перешел к Феодосию, что было началом окончательной победы церкви над арианами. Св. Григорий соглашается с большим трудом занять престол Константинопольский. Надо было вернуть отобранные когда-то арианами храмы, надо было очистить город и саму церковь столичную от еретиков. Нелегкая задача предстояла константинопольскому первосвятителю. Он начинает с малого, с единственной оставшейся православной небольшой церкви. В церкви св. Анастасии началось воскресение правой веры. “Анастасия” — воскресение. В ней произносит св. Григорий свои знаменитые “Богословские слова,” числом пять, которые ему по справедливости стяжали славу “Богослова.” Но борьбу приходилось вести и против алоллинаристов, против некоего Максима-циника, против арианского епископа Демофила константинопольского. На соборе вселенском втором пришлось ликвидировать окончательно дело Максима, несмотря на то, что папа Дамас высказывался в его пользу, т.е. против Григория. Собор восстановил Григория Назианзина в его правах, младший брат покойного св. Василия, св. Григорий Нисский произнес свой панегирик в честь законного святителя столицы. Но ему пришлось вынести еще новое испытание: враги его, сторонники Павлина, обвиняли св. Григория в незаконном (противу канонам Антиохийского собора) переходе с кафедры сасимской на столичную. Измученный в борьбе за власть, которую он так всегда избегал, св. Григорий отказался от предстоятельства в Константинополе, удалился в Назианз, где, судя по словам блаж. Иеронима [15], написанным в 392 году, он за три года до этого, т.е. приблизительно в 389 году и скончался.

Замечательными стихами прощается он с временной жизнью: “Последний подвиг жизни близок; худое плавание окончено; уже вижу и казнь за ненавистный грех, вижу мрачный тартар, пламень огня, глубокую ночь и позор обличенных дел, которые теперь открыты. Но умиლოსердись, Блаженный, и даруй мне хотя бы вечер добрый, взирая милостиво на остаток моей жизни. Много страдал я, и мысль объемлется страхом, не начали ли уже преследовать меня страшные весы правосудия Твоего, о Царь...” [16]. Существует прекрасный, в стихах, перевод этого стихотворения, исполненный московским митрополитом Филаретом.

§ 2. Литературное наследство.

Как уже было сказано выше, св. Григорий Богослов не отличается разнообразием своих литературных трудов. Среди писем его только три послания имеют характер общецерковный, тогда как вся масса в эпистолярном наследии его имеет только чисто личное значение; тем более его поэтические упражнения не предназначались для широкого распространения, и они проникнуты исключительно лирическим и личным настроением; ни одного церковного песнопения он не оставил, что, впрочем, и не было еще в духе эпохи. Остаются только его выдающиеся слова. Но среди них не мало надгробных похвальных слов; его “Защитительное слово о бегстве” может считаться особенно важным в отношении пастырском. Наконец, его пять богословских слов, которые и дали ему славу “Богослова,” были данью общецерковным нуждам; они были произнесены с полемической целью против ариан. Принадлежат они к поздним годам его жизни, константинопольским. Из остальных слов выдаются его проповеди на различные праздники: Богоявления, Пасху и др. Он не оставил ни одного толкования на книги Священного Писания. Он не писал больших полемических трактатов. Он не составил богословской системы. Возникает вопрос, чем объяснить все это?

Отсутствием любви к писанию или к науке это объяснить нельзя. Он сам часто исповедывал свою любовь к знанию, к учению, к углублению в тайны божественного домостроительства. Писать он любил, и главное, умел. Стиль его может считаться образцовым для высоко просвещенного эллина той эпохи; чистота оборотов и знание светской литературы, чтобы не говорить, конечно, о начитанности в Писании, изобличают в нем достойного ученика афинских риториков и знатока христианского Откровения. Знания и проникновенности в глубины богословия у него больше, чем у св. Афанасия, и вероятно, и у друга его, св. Василия; а таланта у него, вероятно, больше, чем у них. Ленивым его назвать нельзя, хотя инертность и присущая ему непоказность были, вероятно, в нем от природы сильны. Сама же эпоха, наконец, никак не способствовала к безмолвию. Как раз наоборот, выступать надо было, и борьба с врагами истины была в те годы особенно необходимою. Чем же объясняется, в таком случае, такая сдержанность в писании вообще, а в полемических выступлениях, в частности?

Ответа, кажется, следует искать у самого св. Григория. Известно, со слов св. Григория Нисского, насколько богословские споры задевали все тогдашнее общество, и не одно образованное только. Нисский епископ свидетельствует, как споры о тончайших вопросах богословского учения проникли тогда в общественные места, базары, лавочки, бани. Богословами себя мнили если не все, то очень многие. И вот это-то общее увлечение догматическими спорами, переходящее в известную профанацию богословского гнозиса, и было, кажется, одной из причин, в силу коей св. Григорий стоял как бы в стороне от этих ба-

зарных словопрений. Интерес мирян к вопросам веры, несомненно, похвален, но когда этот интерес превращается в самоуверенность, в желание считать себя уполномоченным богословствовать без достаточных для этого данных, он становится уже церковным бедствием.

Св. Григорию принадлежит, в числе прочих слов, “Слово о соблюдении доброго порядка в собеседовании и о том, что не всякий человек и не во всякое время может рассуждать о Боге.” В нем он очень ярко рисует картину современных ему неустроений в этой области. Главную причину он видит в “природной горячности и высокомерии. Не простая пламенность, без которой невозможно успеть ни в благочестии, ни в другой добродетели, но твердость, соединенная с неблагоприятием, невежеством и дерзостью” (Сл. 32, 3). К этому присоединилась, говорит он в “Слове о поставлении епископов и о догмате Святой Троицы”: “усиливающаяся ныне болезнь языка, скороспелые мудрецы, производимые вновь богословы, для которых довольно только захотеть, чтобы стать мудрыми...” (Сл. 20, 1). В Церкви должен быть порядок, “чтобы одни были пасомые, а другие пастыри, одни начальствовали, а другие были подначальными” (Сл. 32, 10). Нужна, стало быть, прежде всего подготовка для богословствования, как она нужна и во всяком ином деле. “Говорить о Боге — великое дело, но гораздо больше — очищать себя для Бога... Учить дело великое, но учиться дело безопасное. Для чего представляешь из себя пастыря, когда ты овца? Для чего делаешься головой, когда ты нога?” (Сл. 32, 12–13). “Любомудрствовать о Боге можно не всякому. Да ! Не всякому. Это приобретается не дешево, и не пресмыкающимися по земле. Добавлю еще: можно любомудрствовать не всегда, не перед всяким и не всего касаясь, но должно знать, когда, пред кем и сколько.” Богословствовать можно тоже не перед всяким, а только “перед теми, которые этим занимаются тщательно, а не наряду с прочим толкуют с удовольствием и об этом после конских ристаний, зрелищ и пеней, по удовлетворении чрева и того, что хуже чрева” (Сл. 27, 3). “Если ты еще младенец, если долу влачишься умом и не имеешь сил взойти к высшим познаниям, то будь коринфянином, питайся молоком. Для чего ты требуешь твердой пищи, которую члены твои, по немощи, не в состоянии еще употребить и сделать питательной?” (Сл. 32, 13). “Как в древности у мудрых евреев не позволялось молодым людям читать некоторые священные книги, потому что они не принесли бы пользы душам, еще не твердым и нежным, так и у нас надлежало бы постановить законом, чтобы не всякому и не всегда, а только в известное время и известным, лицам дозволялось учить о вере, именно тем, которые не вовсе нерадивы и медлительны умом, и не слишком ненасытимы, честолюбивы и более надлежащего горячи в деле благочестия” (Сл. 32, 32).

На самом же деле картина тогда была совершенно далека от высказанных пожеланий. “Не только между разномысленными и несогласными в учении о вере..., но и между единомышленниками, у которых в одном и том же одни и те же противники” (Сл. 22, 4). Причина, по мнению св. Григория, в том, что “божественные предметы обращаются в забаву так же, как ристание на конях и зрелища” (Сл. 21, 5). Отсюда и разделения в Церкви, где открылось “много Павлов и Аполлосов и Киф. Разделились в домах и в тесных обществах, и как бы каждый сам с собою; разделились мы, целая вселенная, весь род человеческий, все, к кому достигло слово Божие. И многоначалие стало безначалием” (Сл. 32, 4 и 5).

Вот, например, еще одно яркое описание такого участия народа-хранителя благочестия в богословских спорах, в которых большинство не имело ни малейшей подготовки, ни философской, ни богословской, но движимо было самообольщением в своем праве судить о столь возвышенных вопросах: “Я сказал, а они кричали, каждый свое. Это было то же,

что стая галок, собравшаяся в одну кучу, буйная рабочая толпа молодых людей, вихрь, клубом поднимающий пыль, бушевание ветров... Они походили на ос, которые мечутся туда и сюда, и вдруг бросаются прямо в лицо. Но и степенное собрание старцев, вместо того, чтобы уцеломудрить юных, им же последовало... Эти епископы, ныне только научившиеся знать Бога; вчера учителя, а ныне ученики; сперва тайноводители, а потом тайноводствуемые... А мы?... Поставили пред алтарем проповедническую кафедру и всем вопием: “Входи сюда, кто хоче, хотя бы два и три раза переменял веру”...” [17]. “Надо отсечь, как общий недуг, лишние и бесполезные вопросы, пустившие ныне столько отпрысков и ветвей” (Сл. 22, 12). Надо любомудрствовать “догматически, а не состязательно, по способу Рыбарей, а не Аристотеля, духовно, а не хитросплетенно, по уставам Церкви, а не торжища, для пользы, а не из тщеславия” (Сл. 23, 12). Поэтому, “лучший богослов не тот, кто все нашел, не тот, чье представление обширнее, а кто образовал в себе более полное подобие или оттенок, или, как бы ни назвать сие, истины” (Сл. 30, 17). Таким образом, богословие не столько в знании, сколько в жизни. Но несомненно и то, что для проникновения в тонкие вопросы богословия нужно глубокое знание, подготовка, начитанность в церковных писаниях, чем далеко не обладают скороспелые богословы-любители, “смелые на все,” по словам св. Григория: “подобно грибам, вдруг вырастают из земли и мудрецы, и военачальники, и благородные, и епископы, хотя и не потрудились прежде на свою долю над чем-либо добрым... Кидайся вниз головой, и не учась, стреляй из лука, заносись на крыльях под самые облака. Довольно захотеть, а знать — дело вовсе не нужное” [18].

Надо думать, что эта “забава богословствовать,” которою недуговали многие и многие малоподготовленные, а к тому же совершенно непризванные дилетанты, и была одной из причин, а может быть, и главнейшей причиной того, почему св. Григорий был так остро рожен и сдержан в писании. Казалось бы, при таком одурманенном состоянии умов, когда всякий профан считал себя авторитетом, когда святое искусство богословствования было вынесено на улицу и тем профанировано, необходимо было бы раздаться голосу вескому, спокойному, умудренному в проповедуемой истине. Казалось бы, что умам, подобным св. Григорию, и надо было бы сказать свое слово, и тем поддержать равновесие сил и оздоровить атмосферу. Но он этого не сделал и не делал вообще. Присущий ему индивидуализм, врожденное чутье духовного аристократизма и, вероятно, немалая брезгливость отталкивали его от отвратительной ему современности. “Современником” св. Григорий никогда быть бы не мог. Идти с толпой ему тоже было не вмоготу. С детства впитанное им благочестие и страх Божий не позволяли ему присутствовать при осквернении святыни богословия нечистыми руками светских дилетантов, самоучек и легковесных говорунов. Поэтому-то так часто мы читаем в его стихотворных самоисповедях желание бросить все, уйти в любимую пустыню, к природе, к зверям, куда угодно, но только подальше от светского шума, от самомнения невежд, от вмешательства мирского элемента в то, что составляет залог, вверяемый одним только посвященным. Любительское богословствование неподготовленных мирян стирает грани между Церковью учащей и учащейся, ибо все дерзают считать себя учителями.

Хронология литературных трудов св. Григория представляет не мало затруднений. Большинство его стихотворений не поддаются вообще датировке; письма, за исключением только некоторых, распределяются на всем протяжении его жизни; что же касается его проповеднических трудов, то годы их произнесения могут быть с некоторою долею вероятия восстановлены более или менее приблизительно. Следуя А. Puech, можно придерживаться данной им хронологии [19].

1. “На Пасху,” произнесенное после возвращения из бегства, по рукоположении — 362
2. “Апология бегства” — 362
3. “К призвавшим в начале, но не сретившим св. Григория, когда он стал пресвитером” — 362
- 4–5. “Против Иулиана,” первое и второе — 365
6. “О мире” — 364
7. “Надгробное слово брату Кесарию” — 368
8. “Надгробное слово сестре Горгонии” — 369–374
9. “Защитительное, по рукоположении во еписк. Сасимского” — 372
10. “Защитительное, по возвращении из уединения” — 372
11. “Слово, сказанное еп. Григорию Нисскому” — 372
12. “Слово отцу при попечении ему назианзской церкви” — 372
13. “При посвящении Евлалия во еп. доарского” — 373
14. “О любви к бедным” — 373
15. “После градобития” — 373
16. “На память мучеников Маккавеев” — 373
17. “Встревоженным жителям Назианза” — 373
18. “Надгробное слово отцу” — 374
19. “К Иулиану, сборщику податей” — 374
20. “О поставлении епископов и о Святой Троице” — 379
21. “Похвальное слово Афанасию Великому” — 379
22. “О мире, после примирения” — 379
23. “О том же” — 379
24. “В похвалу священном. Киприана” — 379
25. “В похвалу философа Ирона” — 379
26. “По возвращении с села, на обвинение Максима” — 380
- 27–31. “О богословии” (пять слов) — 380
32. “О соблюдении доброго порядка в собеседовании” — 380
33. “Против ариан и о самом себе” — 380
34. “К пришедшим из Египта” — 380
35. “В память мучеников и против ариан” — 380
36. “О себе самом, будто он желает константинопольского престола” — 380
37. “На слова: “егда сконча Иисус словеса сия” (Мф. 19, 1) — 380
38. “На Богоявление, или на Рождество Спасителя” — 379
39. “На святые светы” — 380
40. “На Крещение” — 380
41. “На Пятидесятницу” — 381
42. “Прощальное” — 381
43. “Похвальное св. Василию” — 381
44. “На неделю новую и на весну” — 383
45. “На Пасху” — 383

§ 3. Учение о Святой Троице.

В области истолкования важнейшего догмата христианства св. Григорий Богослов достойно продолжает линию, намеченную св. Афанасием и св. Василием. Он не создает, конечно, никакого своего особого богословия, а только уточняет терминологию. Он восполнил то, что еще не завершил в своих писаниях св. Василий, — если для этого последнего различие между “сущностью” и “Ипостасью” определяется, как различие общего и частного. Несколько более точно он говорит в своем письме 38-ом: “Отец есть некая сила, нерожденно и безначально существующая; она есть причина причины всего сущего. Сыном все получило бытие. Отличительный же ипостасный признак Духа тот, что Он по Сыне и с Сыном познается и от Отца имеет бытие.” К этому определению, оставляющему желать лучшего, св. Григорий Богослов вносит свою поправку, на основании которой можно определить ипостасные особенности Лиц Святой Троицы, как “нерожденность,” “рожденность” и “исхождение” (Сл. 25, 16; 26,2).

Св. Григорий не отрицает толкования своего друга: об “общем” и “частном” говорит и он (Сл. 25, 16), но “частное” еще не обязательно означает самостоятельную личность, тогда как для св. Григория “Ипостась” есть “разумно, совершенно и самостоятельно существующее свойство” (Сл. 33, 16). Какой бы то ни было упрек в “требожии,” разумеется, совершенно неоснователен, так как, признавая самостоятельно бытие Трех Лиц, св. Григорий никак не забывает единства божественной природы: “Единое в Трех Божество” и “Един Бог в Трех” (Сл. 39, 11). “Троица есть Единый Бог по тождеству сущности” (Сл. 6, 13). Это выражение гораздо более правильное и точное, чем, нередкое у св. Василия, “общность” Божества.

Три Ипостаси означают не сущность Божию в себе самом, а образы или “способы Его бытия,” т.е. то, как Она выражается во вне [20]. С этого времени, начиная от свв. Каппадокийцев и, в частности, от св. Григория, богословы уполномочены говорить о “поклонении Единиче в Троице и Троице в Единиче” (Сл. 25, 17), о “Троице, возглавляемой в Монаде” (Сл. 6, 22). Природа Святой Троицы есть самозаключенная и неделимая Монада. Этим увенчивается терминологическое уточнение богословской мысли IV века.

Наряду с этим, как правильно отметил проф. А. Спасский [21], Каппадокийцы “раз навсегда положили конец субстанциальному субординационизму, господствовавшему в прежней теологии, и на место его поставили соипостасное соподчинение, нимало не умалявшее Божественного достоинства и единства Ипостасей” “Отец, говорит св. Григорий Назианзин, есть имя Божие не по сущности и не по действию, а по отношению к Сыну” (Сл. 39, 16). “Отец больше Сына по причинности, и равен по природе” (Сл. 30, 7). “Три Ипостаси разделяются не по природе, но по свойствам своим” (Сл. 42, 16).

Сноски:

[1] См. Архим. Киприан, “Антропология Св. Григория Паламы,” стр. 148–152.

[2] Ibid. стр. 144–7.

[3] Rauschen-Altaner, “Patrologie,” стр. 230.

[4] Vardenhewer, “Patrologie,” стр. 253.

[5] “О собственной жизни,” стихи 51–56.

[6] “О самом себе,” I, стихи 424–430.

[7] “О собственной жизни,” стихи 112–115.

- [8] Ibid. стих 130.
- [9] “О собственной жизни,” стихи 221–230.
- [10] I, стихи 64–98.
- [11] “О собственной жизни,” стихи 292–308
- [12] “О собственной жизни,” стихи 406–7; 445–6.
- [13] Ibid., стихи 484–5.
- [14] Ibid., стихи 495–504.
- [15] Бл. Иероним: “Carmen de vita,” 112.
- [16] “О себе самом,” LXXIII.
- [17] “О собственной жизни,” стихи 1680–1750.
- [18] “О себе самом,” XLI.
- [19] A. Puech, III, 339–340, notes.
- [20] Проф. А. Спасский, *op. cit.*, стр. 493.
- [21] Ibid. стр. 807.

5. Св. Григорий Нисский

§ 1. Биография и значение в истории богословия.

Третий среди четырех братьев и предпоследний ребенок в семье, св. Григорий еп. Нисский, в значительной степени затенен славою своего старшего брата Василия и своего тезоименного друга, еп. Назианзского. Родился он около 335 г. Его ранние годы не отмечены никакими свидетельствами и, вероятно, прошли без особых внешних событий. Образование, им полученное, было не столь блестяще, как у св. Василия; он не готовился к какой-либо особой деятельности, но бесспорно отдал дань наукам и рос под влиянием своих сестры Макрины и брата Василия. К этому последнему он навсегда сохранил особое почитание, а, судя по известному диалогу “Macrina,” сестра оказывала на меньшего брата немалое влияние. Григорий женился на некоей Феосевии, женщине исключительного духовного дарования, которая, однако, около 365 г. скончалась. Св. Василий добился того, чтобы его брат был выбран во епископы г. Ниссы, что и случилось около 371 г. С этого времени он вступает в борьбу с арианами. Неправильно обвиненный в расхищении церковных имуществ, еп. Нисский был неканонически низложен и вынужден был покинуть свой епископский град в 376 г. Из письма к Авлавию мы узнаем, как, после смерти в 378 г. императора Валента, еп. Григорий смог после более чем двухлетнего отсутствия вновь вернуться в свою епархию, и с каким воодушевлением он был встречен своими пасомыми. Он участвует затем в Антиохийском соборе 379 г., затем избирается вопреки своему желанию во митрополита севастиийского, от какого поста ему удается все же через некоторое время освободиться. Он участвует на втором вселенском соборе 381 г. в Константинополе. Императорским эдиктом 30 июля 381 г. его имя включено в список епископов, общение с которыми обязательно для православных. Последнее сведение о его жизни относится к собору 394 г. Дальнейший след его совершенно теряется.

Значение св. епископа Нисского в истории тринитарных споров особенно велико. При жизни его старшего брата, он, конечно, оставался в тени. Св. Григорию Назианзину история присвоила титул “Богослова,” в виду его особого проникновения в глубины догмостроительства Божия. Св. Григория Нисского справедливо называют некоторые “мистиком.” Он, если не считать Климента Александрийского во II в., является первым среди выдающихся тайнозрителей в среде догматических писателей. У него не было церковно-административных талантов Василия; он не обладал человечностью и поэтичностью Григория Богослова; на церковное поприще активной борьбы он выступил не как св. Афанасий в раннейшие годы своей жизни, следовательно, он не принадлежит к скороспелым умам. Но и литературное его наследие, и глубина прозрений, широта образования, многогранность его интересов превосходят во многих отношениях всех трех, только что названных писателей Церкви.

§ 2. Литературное наследие.

Определение бесспорных дат в эпоху, от нас настолько отдаленную, является, как известно, делом весьма нелегким, а зачастую и осужденным на неудачу. Насколько можно судить, в списке трудов св. Григория Нисского надо считать наиболее ранними его писания на тему “Шестоднева.” Эти произведения появились недолго спустя после смерти св. Василия, т.е. около 379–380 гг. Надо ли делать из этого тот вывод, что пока старший и знаменитый брат был еще жив, младший не дерзал взяться за перо, но во всяком случае, только после этой даты св. еп. Нисский начинает свою литературную деятельность. Он себя считает призванным продолжать дело умершего знаменитого брата. Так, он дополняет своими двумя трактатами недоконченное раннее толкование св. Василия на “Шестоднев.” Затем он продолжает после смерти Василия его полемику с Евномием. Но тут — не одно только влияние старшего на меньшего. Во всяком случае, св. Григорий не находится в безусловной, рабской зависимости от св. Василия. Он идет по той же линии, но вносит и много нового, в частности, гораздо больше св. Василия он способен к философским обобщениям и находится под несомненным влиянием платонизма.

Творения св. Григория могут быть подразделены на: а) экзегетические, б) догматико-полемические, в) нравственно-аскетические, г) проповеди и д) письма.

А. Экзегетические.

1. “О Шестодневе, слово защитительное к брату Петру”
2. “Об устройении человека” (Оба трактата должны быть отнесены к годам непосредственно после кончины св. Василия, т. е. 379–380 гг.).
3. “О жизни Моисея законодателя” (Время написания не поддается точному определению. Принято думать, на основании введения в эту книгу, поскольку автор говорит о своих “седых волосах” [1], что он был уже старым человеком. Обычно сходятся на том, что этот труд надо относить к 380–390 гг.).
4. “О надписании псалмов”
5. “Толкование на Екклесиаст”
6. “Толкование на Песнь песней”
7. “Толкование блаженств”
8. “Толкование молитвы Господней”
9. “О чревоушательнице”

Эти шесть произведений, датировка коих представляет затруднения непреодолимые, являются скорее богослужебными беседами, чем трактатами экзегетического типа.

Б. Догматико-полемические.

10. “Большой Катехизис” (Написан около 383 г.).

11. “Диалог о душе и воскресении” (“Macrinia”). (Этот диалог между младшим братом и старшей сестрой, бывшей уже на одре смертельной болезни, происходил тотчас же по возвращении св. Григория с собора Антиохийского 379 года. Таким образом, можно отнести это произведение к тому же году или к 380 г.).

12. “К префекту Иерию, о младенцах, преждевременно похищенных смертью.”

13. “Против Евномия” (12 книг, написанных, по-видимому, не в один прием. Это произведение направлено против “Апологии на Апологию” Евномия. Сначала была написана первая книга — вероятно, немного спустя по смерти св. Василия, т. е. в 380 году. Затем появилась и вторая книга, вероятно, скоро спустя после первой. Наконец, в 381–383 гг. была составлена и третья книга, разделенная на 10 частей. Таким образом составилось представление о 12 книгах, тогда как на самом деле их только три.).

14. “О Святом Духе против духоборцев” (Окончание его не сохранилось. Точная датировка затруднительна).

15. “К Авлавию о том, что не три Бога”

16. “К Евстафию о Святой Троице”

17. “К Симпликию, о вере в Отца, Сына и Святого Духа”

18. “К Эллинам, на основании общих понятий”

19. “Против судьбы”

20. “Против Аполлинария Лаодикийского” (Написано не ранее 385 г.).

Три трактата (“Против Ария и Савеллия,” “Против иудеев” и “Слово против Манихеев в десяти силлогизмах”) признаны теперь неподлинными.

В. Нравственно-аскетические.

21. “О названии христианина” (К Гармонию).

22. “О совершенстве и том, каким должен быть христианин”

23. “О цели жизни по Богу”

24. “О девстве”

25. “О порицании”

26. “Житие Макрины”

§ 3. Экзегетические труды.

Внимание св. Григория в этой области привлечено преимущественно к Завету Ветхому. Исключением надо признать его толкования на Блаженства и на Молитву Господню. Да и в ветхозаветных писаниях его интерес суживается изучением только некоторых книг. Пророки им не объясняются; исторические книги тоже остались вне поля его зрения. Две хохмические книги (Екклесиаст и Песнь песней) им истолкованы в виде омилий, а не систематических комментариев. Но особенной известностью пользуются три его комментария на известные темы из книг Моисеевых. Это “О Шестодневе,” “Об устройении человека” и “О жизни Моисея законодателя.” Из них первые два интересны, в особенности, как произведения антропологические [2], а также и как несущие на себе сильный отпечаток платонизма.

Что же касается книги “О жизни Моисея законодателя” (или “О совершенствовании в добродетели”), то ее значение должно быть признано исключительным в ряду прочих святоотеческих трудов по истолкованию Священного Писания Ветхого Завета.

Изучение Священного Писания может совершаться с самых разнообразных точек зрения. Можно, как известно, заниматься одним только буквальным объяснением текста; может быть, с другой стороны, отдано предпочтение толкованию аллегорическому; можно обращать внимание больше на исторический метод и все в древнем тексте стараться объяснить при помощи хронологии, данных археологии, сравнительно с историей других древних народов, современных Израилю; с другой стороны, при подходе типологическом исторические подробности могут совершенно стереться, Библия перестанет быть документом историческим, а превратится в одно лишь преобразовательное для Завета Нового повествование. Могут, наконец, в изучении текста преобладать стремления филологические, при которых священный текст будет подвергаться самому тщательному и ученому анализу со стороны корнесловия, сравнительной филологии, грамматических форм и синтаксических оборотов; при этом внимание экзегета увлечено подсчетом в данном отрывке тех или иных форм, знаков препинания или так называемых *απαξ λεγόμενα*. Филологический анализ, конечно, можно применять везде и ко всякому тексту. Можно любое произведение мировой литературы изучать с точки зрения филологической критики. Не возбраняется, разумеется, филологам заниматься с точки зрения сравнительного языкознания и священным текстом Библии, равно как тому же методу можно отдавать предпочтение и при изучении текстуальной ткани “Илиады” или “Божественной комедии.” Но, при ограничении одним этим методом, ученый рискует в изучении поэзии Гомера или Данте не понять ее, как памятника высшей красоты; а применяя этот же метод к тексту Библии, оставить без внимания религиозную, духовную, божественную сторону ее.

Эти общие замечания должны быть несколько углублены в отношении к тексту книг Моисеевых. Книга Бытия, в частности, может увлечь богослова проблемой согласования Моисеевой космогонии с данными современной нам геологии или астрономии, что является задачей бесплодной и, с точки зрения богословия, ненужной. Кроме того, текст Моисеевых книг, особенно после “открытия” Астриюка, привлек к себе и по сию пору не отпускает от себя внимание толкователей так называемыми вариантами “ягвиста” и “элогиста,” равно как и “священнического кодекса.” При данном взгляде на дело толкования весь текст Моисеевых книг превращается в сложную мозаику разных текстов, составленных неизвестными нам авторами (Ягвист, Элогист), которыми позднейший автор (Моисей?) воспользовался только как более или менее искусный редактор или компилятор. Такая *formgeschichtliche Methode* должна якобы помочь и снять все затруднения в толковании текста Моисеевых книг. На самом же деле затруднение не устраняется, а лишь отодвигается в сторону разных неизвестных авторов. Доведенная до крайностей, такая “высокая критика” текста вводит новые загадки, не уничтожая существующих. Если для того, чтобы быть на уровне такой критики, необходимо развенчать традиционного автора, при признании коего не находится ответа на вопрос, “как” он мог написать тот или те отрывки, то вводимые новые “Quelle” и “Ur-Quelle” никак, в сущности, не отвечают на тот же вопрос “как.” В самом деле, если традиционный автор книги (или отрывка) должен быть признан или как богооткровенный автор, т. е. написавший данный текст путем сверхъестественного наития, или же как использовавший бывшие до него источники, то в этом последнем случае снова встает тот же вопрос, как использованный традиционным автором неизвестный нам писатель сам написал данный отрывок, отрывки или же всю книгу. Если

повествование о бытии мира (т.е. Шестоднев) не принадлежит целиком или даже отчасти традиционному автору Моисею, а этот последний использовал только неведомых нам “ягвиста” и “элогиста,” то откуда же они получили данные для своего космогонического повествования? Надо будет или признать их гениальными людьми, чтобы выдумать такой величественный рассказ о шестодневе, или же опять-таки использовать какой-то или какие-то еще более ранние источники. В последнем случае встанет все та же задача, в первом — надо будет ягвиста (или элогиста) счесть поистине гением или же орудием откровения свыше.

Признавая всю необходимость критического подхода к священному тексту со всеми его изучениями вариантов, филологических подробностей и грамматических форм, без чего исагогика, да и самая экзегетика текста превращается в ненаучную наивность, толкователь текста не должен, однако, ограничивать свое толкование одними этими предположениями об источниках, влияниях и т. под. Священный текст Библии может, как сказано было, быть предметом филологических и грамматических упражнений, но прежде всего, толкователя, а главное — богослова ожидает вопрос о богословском содержании священного текста, о его религиозном значении, о его приложении к духовной жизни.

Эти вводные и предварительные рассуждения необходимы были для того, чтобы лучше понять взгляд св. Григория Нисского на Моисея, на откровение и на самый смысл содержания так называемых “Моисеевых” книг. Буквальный подход к книгам Моисеевым приводит к богословским апориям; критико-филологический — неизбежно ведет к полному или частичному отрицанию боговдохновенности. Религиозное чувство ставит вопрос, как Моисей мог узнать о творении мира и о том, что было до всякого человеческого свидетельства. Объяснение св. еп. Нисского является толкованием, покоящимся на мистическом откровении свыше. Моисей для св. Григория — пример высшего мистического достижения. Посему книга “О жизни Моисея законодателя” не столько является толкованием текста, каким является “Шестоднев,” а описанием жизни, предложенным в образах добродетели, руководством к мистической жизни. В Моисее св. Григорий увидел совершенного мистического учителя и зовет подражать ему. Книга не поделена на подробные главы и не содержит в себе хронологических уточнений. Она объясняет с мистической точки зрения некоторые обстоятельства в биографии законодателя, из которых читатель может сделать соответствующие выводы для духовной жизни и найти в ней ценные гносеологические указания. “Вся совокупность жизни Моисея представлена св. Григорием, как образец духовного восхождения,” говорит о. J. Danielou в своем введении к переводу этого произведения [3].

Автор прямо указывает цель и направление духовной жизни: усовершенствование в добре не имеет конца. “Всякое добро не имеет по природе своей предела, а ограничивается лишь приближением к противоположному. Например: жизнь — к смерти, свет — к тьме. И вообще всякое добро оканчивается всем тем, что представляет собою противоположность добру. Как конец жизни есть начало смерти, так и остановка в течении путем добра делается началом течения по пути порока” [4]. “У добродетели один предел — беспредельность” [5]. Этот путь к совершенствованию и есть, в сущности, единственный путь к Богу и богопознанию. Моисей, восходящий на гору и входящий во мрак, является образцом правильного боговедения. Он проникает “в неисповедимость божественного тайноводства там, и сам, уже незримый, пребывает вместе с Незримым.” Посему и всякий, намеревающийся быть в единении с Богом, должен выйти из всего видимого, напрягая свое разумение к Незримому и Непостижимому, как бы какой вершине горы, и уверовать,

что Божество там, куда не восходит понятие” [6] . Это дает основание св. Григорию настаивать на “отрицательном,” апофатическом методе в богопознании, т. е. “не уподоблять Божественной природы чему-либо познаваемому рассудком” [7], на чем он, подобно св. Василию, будет настаивать и в своей полемике с Евномием.

Это не отказ от богословствования и не запрет любомудрствовать о Боге, а лишь правильное руководство духовно-познавательных способностей человека на истинном пути к богопознанию. Естественные силы человеческие недостаточны для богословия; не совершенны и внешние науки, т. е. языческая философия. “Внешнее обучение — говорит св. Григорий — действительно бесчадно: оно всегда страждет болезнями рождения, по никогда не рождает ничего живого” [8]. Богопознание совершается на пути таинственных откровений. Богослову открывается истинная истина не на линии рассудочного умствования, а во внутреннем мистическом опыте. Так же и в деле написания священного текста. Автор его не выдумал, до него не додумался и не логическими выводами пришел к тем или иным выражениям; они, эти слова священного текста ему открылись в тишине его сердца, в таинственном мраке безмолвия, в сверхъестественном откровении от Бога. Св. Григория не интересуют в деле написания Моисеевых книг те или иные варианты текста, возможные несогласованности, ни время и место составления этих книг и прочие необходимые в современной исагогике темы. Внимание св. отца привлечено самым фактом, как могло Моисею открыться то, что он нашел нужным запечатлеть на хартии. Открылось это в таинственных теофаниях: пред Неопалимой Купиной, на горе Синайской, у расселины скалы и под. И автор поучает читателя, какие выводы может и должен сделать он при учении этого священного текста для себя самого, для приготовления своего ума к таким же или подобным таинственным откровениям.

Таинственнейшая теофания у Купины Неопалимой разбирается св. Григорием, так сказать, классически для всей позднейшей мистической традиции. Прежде всего, надо освободиться от всего чувственного, надо — по образному выражению священной книги — снять с ног своих сапоги, надо разрешить эту мертвую и земную кожаную оболочку, так как к лучам истины невозможно взойти связанными ногами. Моисей, которому из купины было сказано “Аз есмь Сый,” поучается, что из всего объемлемого чувством и созерцаемого умом, ничто не есть сущее в подлинном смысле, кроме превысшей всего сущности, которая всему причиной и от которой все зависит” [9]. Непостижимое существо Божие и неизменяемое, по снисхождению к немощи человеческой природы, изменяется соответственно с нашими условиями и способностями восприятия. Человек, очистивший себя от чувственного, подходит к созерцанию умопостигаемого, превышающему знание, добываемое чувствами. Ему надо засим взойти на гору Божию. “Подлинно крутая и неприступная гора — богословие, и к подгорию его едва подходит большинство людей” [10].

В данном случае важно “вхождение во мрак” Моисея и объяснение таинственного богоявления в расселине скалы. Сначала Моисей видит Бога в свете, в купине; потом он входит в облако, которое затемняет видимое, и, наконец, входит в совершенный мрак, обнимается отовсюду этим мраком, т. е. поучается полной и совершенной непостижимости Божества. Отсюда и запрет искать наименования для божественной Сущности, и апофатика [11]. Образ “мрака боговидения” и Моисея, беседующего с Богом в этом мраке, является любимым образом многих мистиков. Это парадоксальное понятие (мрак боговидения, познание в непознавании и под) будет неоднократно потом заимствоваться писателями позднейшего времени. Этот “мрак” означает несозерцаемость Божественного естества [12]. В этом истинное познание искомого. В том и познание наше, что не знаем, потому

что искомое выше всякого познания, как бы неким мраком объято отовсюду непостижимостью. Это — вообще гносеологическая тема постижения непостижимости. Это же впоследствии скажет Николай Кузанский: “непостижимое постигается постижением его непостижимости.” Потому же св. Григорий и называет непостижимого и недосягаемого Бога “всеобъемлющею силою существа, в которой обитает вся полнота Божества, этот общий покров вселенной” [13].

Моисей горит, однако, ненасытимою жаждою боговедения и стремится увидеть Бога лицом к лицу. “И щедрость Божия соизволяет исполнить желание Моисея; но не обещает ему какого-либо успокоения и пресыщения в этом желании. Бог не показал бы Себя Своему служителю, если видимое было бы таково, что могло бы успокоить вожделение взирающего. В том и состоит истинное видение Бога, что у взирающего на Него никогда не прекращается это вожделение” [14]. Вот они, эти страшные библейские дерзания жаждущего божественного наслаждения ума человеческого: борющийся с Богом Иаков, настоятельно требующий видеть лицо Божие Моисей...

Что же означает этот образ “увидеть задняя Божия,” а не лицо Божие? Нельзя становиться лицом к лицу перед ведущим, потому что тогда шествие будет в противоположную сторону. Доброе не в лицо смотрит доброму, но следует за ним. Посему увидеть лицо Божие и невозможно, так как это значило бы зайти Богу навстречу, т. е. идти Ему наперекор, в противоположном направлении. Моисей, таким образом, смотрит не в лицо Божие, а видит Его “задняя,” и потому только и остается жив [15].

Из всего сказанного ясным должно быть, что для св. Григория очевидны два вывода из жизнеописания Моисея: а) Законодатель запечатлел на хартии то, или лучше сказать, часть того, что ему было в таинственном созерцании открыто свыше; б) Моисей не только сам является совершенным мистиком, избранным Божиим сосудом для получения исключительных откровений, но и для других, для всех стремящихся к мистической жизни, да и вообще для всякого богослова Моисей должен быть образцом духовного совершенствования и подвижнического восхождения на гору добродетелей, без которых невозможно ни занятие богословием, ни правильное понимание и толкование Слова Божия. Иными словами, в приложении ко всем другим попыткам толковать библейский текст, прежде всякого применения того или иного научного метода (буквального, типологического, аллегорического, филологического и под.), безусловно необходимо внутреннее духовное самоочищение.

Говоря теперь о методах, применяемых самим св. Григорием в истолковании библейского текста, надо сказать, что аллегорические приемы занимают у него весьма почетное место. Аллегория и типология встречаются на каждой странице, например: бесчадная дочь Фараона означает внешнее, языческое любомудрие [16], Неопалимая Купина — образ Приснодевства Богоматери [17], Медный змей есть прообраз Христа [18], изготовление евреями кирпичей, “плинеоделание” символизирует рабствование страстям [19], эти же страсти надо видеть и в жабах, нападавших на египтян [20], умерщвление египетских первенцев означает уничтожение греховных помыслов, как первообразов и первопричин греха [21], двенадцать источников в пустыне и семьдесят финиковых пальм — прообразуют двенадцать и семьдесят апостолов [22], Моисей воздвигает в борьбе с амаликитянами свои руки крестообразно во образ Креста [23], что будут потом охотно повторять святые отцы толкователи текста и песнописцы церковные. Не останавливаемся на подробном объяснении символики в устройстве скинии и священнических одежд.

Из сказанного явствует, что аллегорическому и типологическому методам толкования св. Григорий дает в данном произведении преимущественное предпочтение. Исследования современной науки (см. хотя бы примечания к тексту и введение о Danielou) в достаточно ясной степени обнаруживают влияния и заимствования, как идеологические, так и лексические, из Платона, Филона, Климента Александрийского и Оригена.

§ 4. Учение тринитарное.

В центральном споре своего века, св. Григорий, не внося существенно нового, продолжает, в сущности, линию своих предшественников. Он завершает дела Каппадокийцев. В принадлежащих ему произведениях он дает догматически более точное учение (“Большое катехизическое слово”), решительно отмечает какое бы то ни было уклонение в “требожие” (“К Авлавию о том, что не три бога”) и опровергает крайние арианские суемудрия Евномия (“Против Евномия”).

Бог — Един и единственный [24], самозаключенная и неделимая Монада [25]. Троица заключается в Единиче, и различается в Ипостасях, не делится в подлежащем [26]. “Сущность не делится в каждом Лице, чтобы, подобно лицам, были и три сущности” [27]. Единосущие у тех, сущность которых тождественна [28]. Таким образом, для него совершенно ясным является различие “сущности” от “Ипостаси.” Правда, он иногда не отличает сущности от природы [29].

Что касается выражения “Ипостась,” то оно для св. Григория Нисского, равно как и для свв. Василия и Григория Назианзина, является уже вполне установленным. Не пользовавшееся расположением св. Василия слово “Лицо,” Григорием употребляется неоднократно [30]. Св. Григорий, с другой стороны, настаивает не на “общении,” как св. Василий Великий, а на “единстве” Божества [31].

Отец есть причина, тогда как другие две Ипостаси — “причиненное” [32]. Слово не есть что-либо неипостасное (букв.: “неипостасированная вещь”), но “самосущно существующее” [33]. Вообще же в характеристике личных особенностей Ипостасей св. Григорий Нисский следует за Назианзским богословием больше, чем за своим братом, св. Василием; “нерожденность” — “рождение” — “исхождение,” хотя иногда называет Сына не “рожденным,” а “Единородным.”

Вопрос об исхождении Святого Духа затрагивается св. Григорием особо, и надо сказать, что в оценке его выражений наука не находит единогласного решения. Католическая тенденция представляет св. еп. Нисского проповедником исхождения “Filioque,” или, по крайней мере, “через Сына.” Патр. Константинопольский Иоанн Векк и собор флорентийский приписывали св. Григорию, на основании слов из “О молитве Господней,” ясно выраженное учение об исхождении “и от Сына.” Rauschen-Altaner, в своей “Патрологии,” имеет мужество считать подобные цитаты неосновательными, а самое место подложным [34]. Несколько спокойнее настроены современные нам католические патрологи. Так, Tixeront, признавал, что “греческая теология последней четверти IV века откровенно направлена к Filioque,” а что Григорий Нисский учит о Сыне, как о некоем орудии или инструменте при исхождении Духа от Отца, т. е. иными словами, что Дух исходит “через Сына” [35]. Точно так же в своей статье о св. Григории Нисском P. Godet [36] усваивает св. Григорию учение “через Сына.” Барденхевэр тоже настаивает на исхождении через посредство Сына [37]. Подобный взгляд отстаивался и старо-католиками в так называемых Роттердамских комиссиях. Основанием для подобного истолкования пневматологии св. Григо-

рия служит одна из заключительных фраз в его трактате “О том, что не три Бога”: говоря об Отце как причине, а о двух других Ипостасях, как причиненных, автор указывает на то, что одна из Них является таковою непосредственно, тогда как другая — через посредство этой непосредственной, т. е. иными словами, что Дух Святой исходит от Отца через посредство Сына. Ту же мысль о трех светильниках, из коих первый подает свет второму, а через этого зажигает третий, можно найти в трактате “О Святом Духе” (VI).

Признание выражения “через Сына” (не только в данном случае св. Григория Нисского, но и вообще у тех из греческих писателей, которые его допускают) не нарушает ли “единоначалия” (“монархии”) в Святой Троице? т. е., не вносит ли оно в “причиненность” Святого Духа момента какой-то, если не причинности Сына, то во всяком случае его посредства? Мысли св. Григория Нисского нашли себе соответствующую оценку в научной православной литературе.

Архиепископ Филарет Черниговский решительно отмечает какое-либо “филиоквистское” настроение св. Григория [38]. Греческий догматист, проф. Хр. Андрутсос решительно защищает св. Григория от какого бы то ни было “филиоквизма” [39]. Архимандрит Иустин (Поповичь) объясняет выражения св. Григория, как “явление миру через Сына,” а никак не как исхождение по бытию, по существу, ссылаясь совершенно основательно на ту мысль св. Григория, что единая Причина Причиненных есть Отец [40]. Прот. С. Булгаков точно так же утверждает, что у св. Григория “совершенно отсутствует не только доктрина Filioque, но, что гораздо важнее, самая ее проблема.” Правда, он думает, что у св. Григория Нисского “с большей отчетливостью выступает отношение между Сыном и Духом Святым не только в аспекте икономическом, но и в онтологическом” [41].

Проф. А. Гусев, в связи с “роттердамскими формулами” решительно защищает св. Григория Нисского от указанных выше упреков, правильно отмечая, что формула “через Сына,” понятая онтологически, должна неизбежно нарушить “монархию” Отца, как Единой причины бытия и Сына и Святого Духа. “Через Сына” может быть понимаемо только в порядке икономическом, т. е. в смысле откровения Духа в мире. Приписывая же “через Сына” бытию Ипостаси Святого Духа, св. Григорий впадал бы, тем самым, в противоречие с самим собою, со своим утверждением об Единой причине — Отце” [42].

Сноски:

[1] P. G. 44, col. 300 B.

[2] См. Архим. Киприан: “Антропология Св. Григория Паламы,” стр. 152–166.

[3] J. Danielou. SCH. vol. 1., Paris, 1941, r. 18.

[4] P.G. 44, col. 300 D–301 A.

[5] Ibid., col. 301 B.

[6] P.G. 44, col. 376 D–377 A.

[7] Ibid., col. 377 BC.

[8] Ibid., col. 329 B.

[9] P.G. 44, col. 333 AB.

[10] Ibid., col. 376 A.

[11] Ibid., col. 376 D.

[12] P.G. 44, col. 377 A - 380 A.

- [13] Ibid., col. 381 D.
- [14] Ibid., col. 401 D - 404 A.
- [15] Ibid., col. 408 B – 409 B.
- [16] P.G. 44, col. 328 D sq.
- [17] Ibid. col. 332 D.
- [18] Ibid. col. 336 B.
- [19] Ibid. 341 D.
- [20] Ibid. col. 345 BD.
- [21] Ibid. col. 352 C - 353 B.
- [22] Ibid. col. 365 CD.
- [23] Ibid. col. 372 BC.
- [24] “Против Евномия,” II.
- [25] “На Песнь Песней,” 8.
- [26] “Огласительное Слово,” 3.
- [27] “К Эллинам.”
- [28] “Против Аполлинария.”
- [29] Ер. 26.
- [30] К Авлавию; Огласительное Слово, 39.
- [31] Против Евномия, II
- [32] К Авлавию.
- [33] Огласительное Слово, 2.
- [34] Rauschen-Altaner. Patrologie, p. 237.
- [35] Tixeront: “Histoire des dogmes,” II, p. 91, 93.
- [36] P. Godet: DTC, VI, 1851.
- [37] Vardenhewer: Patrologie, p. 264.
- [38] Архиеп. Филарет Черниговский. Историческое учение об отцах Церкви. СПб. 1882. т. II, стр. 154; Православное догматическое богословие. СПб. 1882. Ч. 1, стр. 106, прим. 80.
- [39] Проф. Хр. Андрутсос: “Догматика Прав. Вост. Церкви” (по гречески), Афины, 1907. стр. 84.
- [40] Архим. Иустин: “Догматика Православие Цркви.” Белград, кн. 1, стр. 203–204.
- [41] Прот. С. Булгаков: “Утешитель,” YMCA - PRESS, 1936, стр. 48–49.
- [42] Проф. А. Гусев. “Вера и Разум,” 1897, 13, 29–34.

6. Дидим Слепец

§ 1. Жизнь и значение в истории богословия.

Источниками для жизнеописания Дидима Александрийского могут служить: блаж. Иероним, Руфин, Палладий Еленопольский и некоторые другие. Согласно “Лавсаику” Палладия, Дидим умер в 398 г. в возрасте 85 лет. Следовательно, он должен был родиться в 313 г., вероятно, в Александрии. В том же “Лавсаике” (гл. 4) читаем: “слепцом он сделался, как сам мне рассказывал, еще по четвертому году; грамоте не учился и никаких учителей не знал. Свой природный ум был для него верным наставником... Книги Ветхого и Нового Заветов знал он все до слова, а догматы изучил так тщательно и учение, в них содержащееся, излагал так точно и основательно, что ведением превзошел всех древних.” Св. Афанасий якобы назначил Дидима начальником Александрийского училища, и это был его последний учитель. Он жил за городом, вне арианской борьбы, ведя аскетическое существование. Его слепота делала его для ариан, по-видимому, не опасным противником, и бури догматической борьбы, поэтому, его пощадили. Он не узнал ни тюремных заключений, ни изгнаний из родного города. По мнению некоторых (Мингарелли), он был женат, но мнение это не встречает сочувствия в науке. Слова Дидима о его “семени” надо понимать, по-видимому, в смысле поколения его учеников и последователей, а не природного потомства по крови. По-видимому, эта удаленность от борьбы и дала ему возможность дожидаться мирной кончины в преклонном возрасте.

Дидим пользовался большой известностью среди своих современников. Его неоднократно посещали Великий Антоний и Палладий; и блаж. Иероним, и Руфин были его учениками. Отшельник Аммуна занимался его толкованиями на Писание. По мнению Иеронима, Дидимом написано очень много, но до сих пор еще вопрос о литературном наследии не разрешен раз навсегда. Многие за последние десятилетия было пересмотрено. Кое-что, что не было известно Иерониму, теперь считается бесспорно написанным Дидимом; с другой стороны, труды, казавшиеся безусловно ему принадлежащими, наука наших дней от него отнимает. Об этом будет подробнее сказано в следующем параграфе.

Для своего времени бесспорно большой писатель, незаурядный знаток Писания и оригинальный ум, Дидим после своей мирной кончины испытал судьбу Оригена. Почитаемый при жизни, он, как и великий его предшественник по Катехизическому училищу, был в шестом веке обвинен в “оригенизме,” имевшем очень далекое отношение к самой личности Оригена.

§ 2. Творения.

По словам блаж. Иеронима, Дидим написал очень много. Не все, однако, дошло до нас: от некоторых трудов сохранились лишь отрывки, от других — одни только заглавия. Работа критики над произведениями Дидима, надо сказать, еще не закончена, а последние открытия внесли ряд новых и неожиданных проблем. Для удобства изучения мы делим произведения Дидима на две группы: богословские и экзегетические.

А. Труды по Богословию.

1. “Против Ария и Савеллия,” — приписывавшееся традицией св. Григорию Нисскому и печатавшееся в Патрологии Миня [1] в числе произведений этого писателя, теперь приня-

то считать творением Дидима. Это доказано работою К. Holl'a "Ueber die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift "Adversus Arium und Sabellium" [2] . Некоторые ученые (Kьrger, Funk, Stoltz, G. Bardy) с этим не согласны; но, по мнению Loofs, Godet, Leipoldt, этот спор окончательно решен в пользу авторства Дидима. Во всяком случае, произведение это написано во время еще начинающегося арианства, и никак не позже 358 г.

2. "Слово о Святом Духе" не сохранилось в греческом оригинале, но дошло до нас в латинском переводе Иеронима, сделанном по поручению папы Дамаса около 381 г. Оно пользовалось большою известностью у современников. Годэ считает его лучшим произведением древности на эту тему.

3. Дидиму, по-видимому, принадлежат, как это было указано в главе о св. Василии Великом, четвертая и пятая книги "Против Евномия," раньше числившиеся в списке произведений Василия. Мнения ученых, в свое время, разделились в этом вопросе: Дрезекэ защищал авторство Аполлинария Лаодикийского, но это мнение не нашло себе сторонников. Функ, а независимо от него и проф. А.А. Спасский [3], выдвинули гипотезу о Дидиме, и к ней примкнули: Leipoldt, Bonwetch, Kьrger, Julicher, Schubert, Schermann, Stoltz, Bardy. По мнению Функа, — упоминаемое самим Дидимом 14 раз, — его $\rho\rho\nu\tau\omicron\xi\ \lambda\omicron\upsilon\omicron\sigma$ есть ни что иное, как эти же книги "Против Евномия."

4. "Против Манихеев." Из него сохранилось в оригинале только 18 глав; начало утеряно и только отчасти, может быть, восстановлено из "Sacra Parallela" св. Иоанна Дамаскина. Манихеи были тогда сильны, и Дидим вооружается против них с большим рвением.

5. "Книга о смерти маленьких детей." Написана около 386 г.

6. "Против Ариан" — в двух книгах, написано около 392 г. Оба эти произведения упоминаются только у Иеронима.

7. Тот же Иероним говорит о каком-то произведении "О числах." Возможно, что это только отрывок из трактата "О Троице" (кн. II, 14), в котором автор рассуждает о числе "семь."

8. Апология Оригена труда "О началах," о котором упоминается у Сократа (HE. IV, 25), утеряна.

9. "К философам"

10. "О бесплотном"

11. "О душе"

Из этих трех произведений сохранились лишь незначительные отрывки в "Священных Параллелях" св. Иоанна Дамаскина.

12. "О Троице." Это одно из самых значительных произведений, числившихся в списке Дидима. Но в самое последнее время его подлинность вдруг подверглась сильному сомнению. Обратимся к истории этого трактата. Блаж. Иероним его не знает, но зато Сократ (HE. IV, 25) упоминает в числе трудов Дидима. Оно было найдено в Болонье в 1759 г. итальянцем J.-L. Mingarelli; в 1763 г. описано, а в 1769 г. издано тем же Мингарелли. Рукопись, содержащая это произведение — поздняя, принадлежащая к XI веку. В ней не хватает пяти-шести глав; но что самое прискорбное, что ни начала, ни конца трактата не сохранилось, так что приходится догадываться об авторе. На крышке манускрипта рукою, еще более позднюю (вероятно, XV века), написано имя "божественного Кирилла." Произведение состоит из трех книг: первая говорит о Сыне, вторая о Святом Духе, третья занята опровержением еретических положений о Троице.

Доводы издателя Мингарелли в пользу подлинности сводились к следующим положениям:

- а) автор уже написал произведение “О Святом Духе,” к которому он в данном труде дважды относится;
- б) в трактате три книги, как и свидетельствует Сократ, упоминающий о нем;
- с) в трактате встречается слово αμεγεθηξ, редкое, но находимое у того же Дидима в “Толковании на псалмы”;
- д) сходство стиля этого произведения и других трудов Дидима должно якобы говорить в пользу последнего.

Положения Мингарелли не оспаривались никем до самого последнего времени. Неожиданная находка утерянного “Толкования на Захарию” Дидима Александрийского в 1942 г. заставила ученых заняться изучением и сравнением стиля и особенностей этого толкования с другими Дидимовыми трудами. И вот, Louis Doutreleau [4] приходит к выводам не в пользу авторства Дидима. Сравнение языка, стиля и некоторых богословских мыслей в обоих трудах не дают полного согласия. Видение светильника, как оно описано в “О Троице” и в “Толковании на Захарию,” тоже обнаруживает немалые различия. L. Doutreleau не сделал окончательных выводов и не решается, безусловно, развенчать Дидима, но в то же время, его добросовестное критическое изучение материала вносит сомнение в то, что казалось до сего времени бесспорным. Дальнейшее изучение покажет, где истина.

Б. Труды по изучению Священного Писания.

Дидим был для своего времени выдающимся экзегетом. Традиция Александрийской богословской школы, свежая еще память об Оригене, влияние которого сказалось на Дидиме, и свое собственное знание текста сделали из него большого учителя в области Священного Писания. Многие из написанного им до нас не дошло, но и то, что осталось, позволяет судить о нем как о незаурядном знатоке Библии. Ему принадлежат следующие толкования на отдельные книги.

На Ветхий Завет.

13. “На Бытие”

14. “На Исход”

15. “На 2 Самуила, XXII”

Эти три небольшие отрывка сохранились в катенах некоего монаха Никифора.

16. “Схолия на Бытие 2:27, напечатанная кардиналом Питра” (“Spicilegium Solesmense,” I, 284).

17. “Отрывок на 3 кн. Царств ,” находящийся в одной рукописи в Эскуриале (“Biblische Zeitschrift,” 1903, I, 251).

18. “Отрывки из толкований на книгу Иова” в катенах Никиты. Напечатана у Миня (P.G. 39, 1119–54).

19. “Отрывки на толкование той же книги” в “Священных Параллелях” (P.G. 96, 141).

20. “Отрывки на толкования псалмов” (P.G. 39, 1155–1616).

21. “Отрывки на толкование книги Притч.” Изданы в Патрологии Миня трудами кардинала Анджело Майи (Ibid. 1621–46).

22. “Отрывки на Песнь песней” (в катенах).

23. “Отрывки на Екклесиаст” (тоже).

24. “Толкование на главы XL-LX, пророка Исаии.” Их упоминает блаж. Иероним (“De vi-
gis,” 109). Сохранились только отрывки в “Свящ. Параллелях.”
25. “Толкование на прор. Осию.”
26. “Толкование на прор. Захарию.” Их упоминает бл. Иероним, и оба эти толкования
должны были быть написаны в 386 г. До последнего времени они считались утерянными
безвозвратно, но открытие в 1942 г. в Египте обнаружило комментарий на Захарию [5].
27. “Отрывок на прор. Иеремию,” изданный Ghisleri в Лионе в 1623 г.
28. “Две схолии на прор. Даниила” (“Biblische Studien,” 1899, 4:2–3). На Новый Завет.
29. “Толкование на ев. Матфея” (потеряно).
30. “Толкование на ев. Иоанна.” Это, точнее говоря, схолии, из коих очень немного сохра-
нилось в разных катенах и в “Свящ. Параллелях.”
31. “Схолии на 1 посл. к Коринфянам” — сохранились только частично в латинском пере-
воде бл. Иеронима.
32. “Толкование на послание к Галатам,” написанное до 387 г.
33. “Краткие толкования на послание к Ефессянам.” Оба эти комментария погибли.
34. “Отрывки на толкование Деяний” опубликованы J. Wolf, “Anecdota graeca,” Hamburg,
1724, t. IV.
35. “Отрывок на толкование послания к Римлянам” (Cramer, “Catenaе Graecorum Patrum,”
Oxford, 1844, t. IV).
36. “Отрывок на толкование послания к Евреям” (Ibid.).
37. “Отрывки на толкование послания второго к Коринфянам,” напечатаны кардиналом А.
Майи (P.G. 39, 1680–1732).
38. “Толкования на соборные послания.” Сохранилось лишь мало отрывков в греческом
тексте и больше в латинском переводе” (Ibid., col. 1732–1818).

§ 3. Богословское учение.

Не будучи писателем первой величины, но весьма почитаемый в свое время, Дидим был прежде всего богословом Святой Троицы. Из древних, его ценили по-разному. Блаж. Иероним, превозносивший вначале своего учителя и многим ему обязанный в своем развитии, резко к нему переменялся с тех пор, как Дидим показался ему слишком “оригенизирующим.” Руфин к нему сдержанней, но ценит его больше как аскета, а не как мыслителя. Палладия тоже, по-видимому, привлекал Дидим как учитель монашества. Евагрий Понтийский называл Дидима “великим гностическим учителем.”

Самостоятельным мыслителем он не был. Свою эрудицию он претворял не в спекулятивный синтез, а в исповедание [6]. Как правильно подметил Барди, который, кстати, любит умалять значение Дидима, Дидим неоднократно прерывает молитвою последовательность своих богословских рассуждений. Это, впрочем, можно подметить и у преп. Макария Египетского. Годэ назвал богословие Дидима “мозаичным,” отдельные кусочки которого свидетельствуют об эрудиции автора [7].

Если он во многом зависит от Оригена, то и богословие Каппадокийцев сильно повлияло на тринитарные воззрения александрийского слепца. Он усвоил их терминологию, да и вообще в отношении главного христианского догмата он вполне православный писатель.

Различие между сущностью и отдельными Лицами им проводится вполне ясно. С одной стороны, Бог есть “простая сущность” (ousia aplh) [8] и единство Его сущности для

Дидима не подвергается никаким изменениям от признания троичности Его Лиц. Упрек в требожии, а следовательно, и опровержение его, не встречает отклика в творениях александрийского экзегета. Godet думает, что формула “единая сущность и три Ипостаси” должна принадлежать Дидиму [9]. Впоследствии она будет признана александрийским собором 362 года. “Единосушие” Трех Ипостасей является бесспорным для Дидима. При этой единой сущности, у Ипостасей остаются их личные особенности: нерожденность, рождение и исхождение. Католическая наука любит подчеркивать одно место из книги “О Святом Духе” в пользу якобы исхождения Духа Filioque [10].

Барди заметил, что Дидим, не придерживаясь формулы “из сущности Отца” или “из Отца,” предпочитает свою собственную, “из Ипостаси Отца” [11]. Эта формула не привилась по понятным причинам, так как Отец не может сообщать Сыну Своих ипостасных особенностей.

Как и некоторые из его современников, Дидим не делает различия между понятиями “сущности” и “природы.” Он признает единство действия во Святой Троице, но иногда говорит и о том, что каждая Ипостась имеет свое собственное действие.

В вопросе христологическом Дидим, в общем, еще стоит на уровне своей эпохи. Если докетизм был главным христологическим заблуждением времен св. Игнатия Антиохийского, то только начиная с Оригена начало прозревать в этой теме нечто более ясное. Так, Ориген, почувствовав проблему взаимоотношения естеств, прибег к сравнению о раскаленном железе, в котором и огонь не претворяется в металл, и железо не становится огнем, что, иными словами, означало сохранение свойств обеих природ во Христе. В IV в. умы были по преимуществу заняты темой тринитарной. Христология наметилась более выпукло у Аполлинария Лаодикийского, в частности в вопросе о разумной душе Христа, что некоторые (прот. С. Булгаков) склонны расценивать, как некое исключительное прозрение. Св. Афанасий и св. Григорий Богослов опровергали нелепость о теле Богочеловека, сошедшем с небес. Но это еще не было по-настоящему поставленной темой христологической. Ариане учили о бездушном теле Христа; душу заменял, как и у Аполлинария, Логос. Так Евдоксий Константинопольский († 370) это открыто исповедывал.

Дидим открыто восстает против Аполлинария. У него находим такую мысль: “не будучи человеком, Логос стал человеком, по природе быв Богом” [12]. “Во всем подобный по человечеству” — сказано им несколько ниже [13]. Терминология еще, конечно, не во всем удовлетворительна. Но если признать подлинность трактата “О Святой Троице,” то в нем найдем и такие выражения: “вочеловечение,” “несказанное вочеловечение,” “стал человеком,” “Иисус по человечеству,” “воплощение,” что, все вместе, указывает на признание реальности человеческой природы Христа. В том же трактате проводится мысль о совершенном Божестве и совершенном человечестве Христа, о двух рождениях — вне времени, без матери, и во времени, без Отца [14]. Находим также и такие выражения, как “неизменно” и “неслиянно,” что, впрочем, можно найти и у Афанасия Александрийского [15], у Амфилохия [16], не говоря уже о Григории Нисском [17].

Общая образованность Дидима стоит на уровне его эпохи. Он знает — неизвестно, насколько глубоко, — философию: вспоминает “Тимей” Платона, но осторожен в отношении Аристотеля, что, по мнению Лейпольдта, надо объяснять склонностью к Стагириту крайних ариан, Аэция и Евномия. По мнению того же ученого, Ориген для Дидима значил больше, чем Григорий Чудотворец для Каппадокийцев. Оригенизм, конечно, сказался во многом: вечность творения мира, сравнительная плотность эфирных тел ангелов, в зависимости от степени их удаления от Бога. Возможно, что ему не чуждо было учение о

предсуществовании человеческой души [18], но при этом отрицается переселение душ [19]. Как и все писатели патриотического периода, он не тверд в учении о строении человека, пользуясь то дихотомической [20], то трихотомической терминологией [21].

Начиная с Иеронима и вплоть до собора 553 г., Дидима обвиняли в апокатастазисе. “Вечность” мучений Дидим понимал не буквально, а несколько смягченно. Муки для него “целительны” [22], что можно, как известно, найти и у св. Григория Нисского.

Godet не считает Дидима рабским эхом Оригена. Leipoldt оговаривается, что интерес Дидима к Оригену, интерес не мыслителя, а антиквара [23].

Сноски:

[1] P.G. 45, 1281–1302.

[2] In “Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte,” 1904, t. XXV, n.3, Ss. 380–398.

[3] Проф. А.А. Спасский: “Кому принадлежат IV и V книги св. Василия Великого против Евномия. Библиографическая справка. В “Богословском Вестнике “ 1900, I, 120–137.

[4] Louis Doutreleau: “Le “De Trinitate” est-il l’oeuvre de Didyme l’Aveugle?”: dans “Recherches de science religieuse ,” t. XLV, n. 4. Paris, 1957, pp. 514–557.

[5] Его издал L. Doutreleau: “Didyme l’Aveugle: Sur Zacharie.” S.CH 83–85. Paris, 1962. (Редактор).

[6] Прот. Г. Флоровский: “Восточные отцы,” Париж, 1931, стр. 191.

[7] P. Godet: DTC. IV, 762

[8] “О Святом Духе,” 35; “Толкование Псалмов,” Пс. 117, 14.

[9] P. Godet, DTC. IV, 754.

[10] P. Godet, *ibid.*, Tixeront, “ Histoire des dogmes ,” II, 92.

[11] “О Троице,” I. P. G. 39, 308 C; 320 A; 425 A; 440–441; 448 C; 457 B.

[12] “Против Ария и Савеллия,” 3.

[13] *Ibid* 7.

[14] “О Троице,” I, 15. P.G. 39, 321 A.

[15] “Против Аполлинария,” I, 10 и II

[16] P.G. 39, 117, B.

[17] “Против Евномия,” V; P.G. 46, 705, B.

[18] “О Троице,” III, 1; Толков. 1 Петра 1, 1.

[19] Толков. Иова 10, 8; Толков. Пс. 23, 17.

[20] P.G. 39, 1079 C; 1092 C; 1093 BC; 1145 A; 1185 CD; 1597 D.

[21] *Ibid*. 288 A; 301 A; 1324 A; 1400 A; 1628.

[22] *Ibid.*, 673 A; 1088 D; 1108 D; 1176 BC; 1261 C; 1404 C.

[23] Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandria* (Texte u. Untersuchungen 29, 3), Leipzig 1905, p. 72–73.

7. Св. Кирилл Иерусалимский

§ 1 Жизнь и значение для богословской письменности.

Биографические данные о св. епископе Иерусалимском Кирилле достаточно скудны и вдобавок сбивчивы. Некоторые подробности его жизни не ясны.

Родился он около 313–315 г. в области иерусалимской. Образование его было достаточное и главным образом направлено было на изучение Священного Писания. Есть основания думать, что он был близок к монашеской среде, может быть, сам был иноком. Около 343–345 г. он был рукоположен в иереи св. Максимом Иерусалимским.

Епископом он стал в 348 г., а не, как думали раньше, в 351. Это доказано трудами J. Mader'a [1]. Кирилл становится преемником св. Максима, смерть коего имела место в 348 г. С вопросом об епископской хиротонии св. Кирилла не все ясно. Существуют в древней литературе два совершенно противоположных свидетельства.

По одному, основывающемуся на “Хронике” блаж. Иеронима (написана в 349 г.), св. Кирилл был в то время близок с, арианом Акакием, еп. Кесарии Палестинской. Этот последний предназначал Кирилла на иерусалимский престол, буде Кирилл откажется признать свое пресвитерское посвящение от Максима (!). Кирилл якобы на это пошел. Максим предназначал себе в преемники Ираклия.

Основываясь, по-видимому, на этом свидетельстве, Руфин пишет: “Cyrillus post Maximum sacerdotio confusia jam ordinatione suscepto” [2].

Арианское рукоположение готовы защищать и историки Сократ [3] и Созомен [4].

Но с другой стороны, блаж. Феодорит считает св. Кирилла защитником апостольской веры и достойно посвященным во епископа [5]. Точно так же и восточные епископы, собравшиеся в Константинополе в 382 г., пишут папе Дамасу о Кирилле, что он был “давно канонически посвящен епископами иерусалимской области” [6]. Наука, лишняя раз принужденная отнестись с сугубой осторожностью к показаниям бл. Иеронима, пришла к выводу о законности епископской хиротонии иерусалимского епископа.

Годы епископского служения на троне св. Иакова не были спокойным периодом жизни св. Кирилла. Он, прежде всего, вошел в столкновение с упомянутым выше Акакием. Сначала спор загорелся по вопросу юрисдикционному. Оспаривалась законность первенства иерусалимской кафедры в Палестине. Но быстро к этому присоединяется и момент догматический, вполне понятный в атмосфере арианской и омиусианской полемики того времени. Заканчивается это огорчением св. Кирилла и новым обвинением его в том, что он отдал в пользу бедных некоторые церковные священные предметы.

Но главная скорбь была только впереди. С 358 года жизнь св. Кирилла начинает походиться на жизнь его знаменитого современника, св. Афанасия Александрийского. Три раза иерусалимский епископ должен удаляться в изгнание. Период с 358 по 378 год проходит в троекратном изгнании. Около семнадцати лет он проводит их вне непосредственного общения со своей паствой. После первого, четырехлетнего изгнания, он возвращается под Юлианом Отступником на короткое время в Иерусалим, но в том же 362 г. вынужден опять уйти из св. Града. По возвращении, он снова уходит в одиннадцатилетнее изгнание, длящееся с 367 по 378 год. Это время он проводил в разных местах, но преимущественно в Антиохии и в Тарсе.

В 381 г. св. Кирилл участвует на II всел. соборе. Умирает он в мире в 386 г. [7] или в 387 году [8]. Православная церковь празднует его память 18 марта, римокатолическая — 18 мая.

Значение св. Кирилла для богословской литературы и для истории развития догматической мысли не малое. Выше было указано отношение людей, ему современных, к его церковной позиции и резко противоположная оценка его деятельности. Св. Кирилл не был ярко выраженным представителем какого-либо самостоятельного течения в богословии. Его нельзя причислить к руководителям “богословских школ,” какими были в свое время Климент Александрийский и Ориген, а впоследствии — св. Кирилл Александрийский для “александрийцев”; или же как великие “каппадокийцы,” современники св. Кирилла Иерусалимского; вряд ли его можно причислить к учителям “антиохийского” направления, как это делают V. Schmidt [9] и X. Le Bachelet [10]. Он — не богословский ум, создающий эпохи и направления. В борьбе за единосущие его позиция не боевая. По определению проф. А.А. Спасского [11], Кирилл — “человек не теории, а практики” и “хочет изложить в своих поучениях лишь то, что характеризует общее благочестие.” Он — не арианин, но и не примыкает открыто к чисто никейской, каппадокийской линии; никейского символа он не принимает, а придерживается в своих поучениях местного, иерусалимского символа, который “не есть дело рук человеческих” (огл. V); он не прочь пользоваться, когда надо, и такими вероопределениями, как “датированная вера” и “ekqesix makrosticoh.” Но он, тем не менее, никак не может быть причислен к типу людей, не твердых в своей вере, или к богословски безразличным людям.

Как бы то ни было, его “Огласительные поучения” заняли свое прочное место в истории развития христианского вероучения, а Церковь причислила его к сонму святых и учителей Церкви.

§ 2 Творения.

Литературная деятельность св. Кирилла не богата. Его произведения могут быть причислены преимущественно к типу проповеднических.

К безусловно подлинным трудам его относятся:

1. “Огласительные поучения,” всего числом 24, из коих: одно — предогласительное, являющееся как бы введением ко всей серии их; 18 — к просвещаемым; 5 — “тайноводственных.” Вопрос об их подлинности был поднят еще в XVII в. протестантским ученым А. Rivet (Genève, 1642). Сомнительными казались разные якобы “интерполяции” о celibate, девстве, почитании Креста и мощей и пр. Трудом бенедиктинца Dom Touttйе, на основании подробной внешней и внутренней критики сомнений Rivet, подлинность “Поучений” безусловно восстановлена и считается бесспорной.

Эти “Поучения” — являются произведением еще молодого Кирилла. Сказаны они в 348 г. Русский перевод их издавался неоднократно: первый перевод — Ярославской дух. семинарии, СПб. 1822; второй — Моск. Дух Академии (1 изд. 1855 г., 2 изд. 1891 г.); третий перевод — в издании П. Сойкина, СПб. 1913.

2. “Беседа о расслабленном при Овчей купели” сказана, вероятно, до “Огласительных поучений,” в 343–348 гг. Русский перевод издавался дважды. Второе издание под редакцией проф. А. Лебедева (Серг. Посад, 1893 г.).

3. Письмо к императору Константину по поводу чуда явления Креста на Елеонской горе 7 мая 351 г. Русский перевод дважды издавался (2-е издание: Серг. Посад, 1893 г.).

4. Три фрагмента из проповедей.

К неподлинным произведениям св. Кирилла надо отнести:

1. Беседа на Обрезание Господа и на Симеона Богоприимца.

2. Хронология от Адама до потопа.

3. Письмо к папе Юлию.

4. Несколько фрагментов у Фомы Аквината и др.

§ 3 Общее содержание “Огласительных поучений.”

“Оглашения” св. Кирилла представляют собою, прежде всего, дидактическое произведение. Кирилл не только проповедник, но в них он дает свод догматических и нравственных истин, необходимых для назидания приходящих к вере. В этом разрезе эти поучения важны и как исторический документ, свидетельствующий о состоянии церковной мысли того времени. С этой точки зрения небезынтересно отметить нижеследующие стороны его учения.

А. Источник богословского ведения. Канон книг Священного Писания.

Четвертое огласительное поучение является в некоем смысле особенно систематическим. Рассказывая о переводе Семидесяти, св. Кирилл утверждает: “это было не следствием изысканности слов и не делом человеческих мудрований, напротив того — Божественных Писаний, изглаголаных Святым Духом, и перевод совершен от Духа же Святого” (IV, 34).

В Ветхом Завете он насчитывает 22 книги, группируя их так: а) исторические (Пятониие, Иисуса Навина, Судей, Руфь, четыре книги Царств, две Паралипоменон, две книги Ездры и Есфирь; при этом, соединяя вместе книгу Судей с кн. Руфь, 1 и 2 книги Царств считая за одну, равно как и 3 и 4; считая также за одну обе книги Паралипоменон и за одну две книги Ездры, он насчитывает всего 12 исторических книг), б) “Книги, писанные стихами” (Иов, Псалмы, Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней), в) Пять книг пророческих (т. е. 12 малых пророков он считает за одну книгу, отдельно именует Исаию, Иеремию соединяет с Варухом, Плачем и Посланием, отдельно именует Иезекииля и отдельно Даниила).

В Новом Завете он признает: 4 Евангелия, Деяния, 7 Соборных Посланий и 14 Посланий ап. Павла. Апокалипсис не включен в канон.

Таким образом, деление книг у него отлично и от Евсевиева, и от Афанасиева. Если этот последний допускал для частного назидания и некоторые, в церковный канон не входящие, книги (Дидахи, Пастырь), то для св. Кирилла этому нет места. Он не следует делению своих современников: книги признанные, книги спорные и книги ложные. Для него, кроме перечисленного, все остальное неприемлемо, при чем сюда входят не только апокрифические книги, из коих он упоминает нарочито Евангелие от Фомы, но, по-видимому, неприемлемы: в Новом Завете — Апокалипсис, а в Ветхом — Товия, Иудифь, Премудрость и книги Маккавейские. Св. Кирилл строже Евсевия и св. Афанасия: “Что не читается в церкви, того не читай и наедине” (IV, 36). “Книг апокрифических не читай” (IV, 33). Вообще же эти признанные им книги он называет “церковными,” точнее: “εκκλησιαστικων Γραφαι” (XV, 13).

Церковь — хранительница преданий.

Бурное время догматических состязаний, в которое жил св. Кирилл, требовало ясного сознания авторитета Церкви и ее границ. На голос Свящ. Писания ссылались и еретики, и верные Церкви; православными считали себя все, но у святых отцов не было в обычае писать трактаты по экклезиологии (Отдельные исключения не в пример.).

Поэтому, из произведений отцов Церкви надо выбирать отдельные мысли и отрывки, свидетельствующие об их церковном самосознании. Св. Кирилл Иерусалимский в этом оставляет желать многого по сравнению со св. Иринеем или, тем более, со св. Киприаном Карфагенским. Тем не менее, при внимательном чтении его “Поучений,” можно вывести следующие заключения об его экклезиологии.

В XVIII поучении он несколько подробнее останавливается на понятии Церкви, толкуя слова символа веры “во единую, святую, соборную Церковь” и предупреждая, что, “хотя о Церкви можно сказать многое, но мы выразимся в немногих словах.”

“Церковь называется соборною потому, что она в целой вселенной, от пределов земли, до пределов ее, и потому, что во всеобщности и без всякого опущения преподает все, долженствующие входить в состав человеческого ведения, догматы о видимом и невидимом, о небесном и земном. Еще и потому, что подчиняет благочестию весь человеческий род, и начальников и подчиненных, ученых и неученых. Наконец потому, что как повсеместно врачует и исцеляет она всякого рода грехи, совершенные душою и телом, так в ней же приобретает все, именуемое добродетелью, какого бы то ни было рода, — и в делах, и в словах, и во всяком духовном даровании” (XVIII, 23). Церковь называется так потому, что — по самому значению греческого термина — она всех собирает и совокупляет (24). Важно отметить такое именно толкование прилагательного “соборный,” буквально соответствующее греческому понятию “кафолический.” Ее “кафоличность” состоит, следовательно, в: а) повсеместности, б) целостности догматического учения и в) всеобщности всех ею спасаемых людей. Это одно из древнейших понятий “соборности,” как видим, ничего не имеет общего с распространенными в позднейшее время мнениями о каком-то всеобщем начале управления церковью. Соборность Церкви вовсе не в том, что ею управляют наряду с иерархией и миряне, а в том, что она повсеместна и неповреждена в своем предании.

Единству Церкви не противоречит наличие многих местных церквей (25). Но если и возможно применять понятие Церкви к отдельным местным, областным объединениям верующих, то слово Церковь не должно быть применимо ко вне Церкви находящимся собраниям иноверных и инославных. Еретические и раскольнические объединения прилично называть “церковью лукавствующих,” “еретическими сборищами,” но не Церковью, в собственном смысле этого слова. Церковь соборная — одна. Она является общею всем нам матерью, невестою Господа Иисуса Христа (26).

Подтвердив еще раз, что “нет закрывающей кавычки одна святая соборная Церковь имеет неограничиваемую пределами силу во всей вселенной (27), св. Кирилл учит, что в Церкви мы приобретаем царство небесное и вечную жизнь (28). В Церкви — овцы; вне ее — волки. Еретиков надо избегать и не удаляться от Церкви (VI, 36). Церковь наследовала в истории спасения людей древней синагоге, оставшейся бесплодной (XVIII, 25).

В Церкви: таинства, иерархия и авторитет, в частности — признания или непризнания Писаний (IV, 35).

Посему св. епископ иерусалимский часто в своих поучениях предостерегает от общения с еретиками, самарянами, иудеями, язычниками, врагами Церкви, так как у христианина много врагов, находящихся вне Церкви (предоглас., 10). Еретических “священнодействий,” — по крайней мере крещения некоторых еретиков, св. Кирилл не признает за крещение. “Их перекрещивают, потому что первое их крещение не было крещением” (предогл. 7). Он не называет по имени, кто эти еретики. Церкви кафолической он противопоставляет “сборища еретиков” (τα συστήματα τῶν αἱρετικῶν).

Б. Символ веры.

Для истории догматической мысли вообще и для состояния иерусалимской церкви в IV в., в частности, важно остановиться на том, что св. Кириллом признавалось как мерило вероисповедной истины. Хотя его поучения и представляют собою оглашения по предметам вероучения, но полного текста символа им нам не оставлено. Возможно, по соображениям “disciplinae arcanae.” Работу восстановления иерусалимского символа веры произвел, в свое время, Dom Toultié. Интересно сравнить собранные из разных мест “Поучений” выражения с никейским символом.

Символ св. Кирилла:
форматирование

“Веруем (IV) во Единого Бога (VI), Отца (VII), Вседержителя (VIII), Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым (IX).
И во Единого Господа Иисуса Христа (X), Сына Божия Единородного, от Отца рожденного Бога истинного, прежде всех век, Имже вся быша (XI).
Воплотившася и вочеловечшася от Девы и Святого Духа (XII). Распятого и погребенного (XIII).
Воскресшего в третий день и восшедша на небеса, и сидяща одесную Отца (XIV) и грядущего в славе судити живым и мертвым, Егоже царствию не будет конца (XV).
И в Единого Святого Духа, Параклита, глаголавшего Пророки (XVI-XVII).
Во Едину, Святуу, Соборную Церковь (XVIII).
И в едино крещение покаяния “ во оставление грехов (I-III), воскресение плоти и в жизнь вечную (XVIII).”

Разности по сравнению с никейским исповеданием веры:

“света от света”; – “от Бога Истинна”; – “рожденна, не сотворенна, Единосушна Отцу”; “нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес.”
“(Духа) Свята и Марии”; – “же за ны при Понтийстем Пилате и страдавши.”
“по Писаниям.”
– “ паки “ (со славою); + “Единого”; + “Параклита”; – “Господа, животворящего, от Отца исходящего, со Отцем и Сыном спокланяема и сславима”
– “Апостольскую”
+ “покаяния”; – “исповедую”; – “чаю” (мертвых) (будущего века)

Исследователи уже давно обратили внимание на эти разночтения и пришли к заключению, что символ Кирилла более ранний, чем никейский, занимая среднее место между ним и так называемым “апостольским” или римским (Туттэ и Башелэ).

Если некоторые пропуски (“Марии,” “паки,” “по Писаниям,” “Апостольскую” и пр.) и не представляли острых и спорных мест в то время, равно как — если некоторые добавления (“Параклита,” “покаяния,” “Единого”) не вошли потом в текст церковного определения, то ряд недостающих в Иерусалимском символе выражений представляли в эпоху антиарианской борьбы существенные проблемы и являлись камнем преткновения для церковного единомыслия. Наиболее острым, бесспорно, должно быть признано опущение иерусалимской церковью слова “единосущный.” Является ли это свидетельством неправоведения св. Кирилла? Следует ли причислять его к противникам никейского и каппадокийского богословия?

Дважды в своих “Поучениях” (IV, 7; XI, 18) св. Кирилл называет “по всему подобным Родшему” (ομοιον κατα παντα). Какое же содержание вкладывает он в этот термин?

В первом случае, мы читаем: “Веруй же и в Сына Божия, единого и единственного, Господа нашего Иисуса Христа Бога, рожденного от Бога, жизнь, рожденную от жизни, свет, рожденный от света, по всему подобного Родшему, не во времени получившему бытие, но рожденного от Отца прежде всех веков, сидящего одесную Отца. Ибо не по страданию, как бы увенчанный (так думают некоторые), за терпение получил Он престол одесную, но с самым бытием, (а рожден Он превечно), имеет царственное достоинство, соседая со Отцем, так как по сказанному, Он Бог и Премудрость и сила” (IV, 7). Во втором случае (XI, 18), св. Кирилл учит: “Сын во всем подобен Родшему, родившись жизнью от жизни, светом от света, силою от силы, Богом от Бога; и отличительные свойства Божества не пременимы и в Сыне. Кто сподобился видеть Божество Сына, тот наслаждается созерцанием Родившего. . .” Отвергая засим монархианские слияния Ипостасей, св. Кирилл продолжает: “Совершен Родший, совершен и Рожденный: и Родший Бог и Рожденный Бог. Он Бог всяческих, но Отца именует Своим Богом. . .” Несколько ниже читаем: “Сын Божий есть истинный Бог, прежде веков неисповедимо рожденный.”

Отсюда ясно, что св. Кирилл ни в какой мере не может быть приравнен к противникам никейского богословия. Он не приемлет арианской формулы “было время, когда Его (Сына) не было” (XI, 17), как не приемлет савеллианских слияний.

Господь — не тварь, а Сын. Господь — Бог от Бога, Бог истинный и совершенный. Отсутствие же слова “единосущный” может быть объяснено вышеприведенным мнением проф. А. Спасского: св. Кирилл занимал позицию, осторожную в арианской полемике. Он, не употребляя выражения “Единосущный,” тем самым не отвергает самого понятия единосущия. Оно явствует из всех приведенных слов его. Слово “Единосущный” было для многих слишком еще спорным и потому, что его нет в Писании, и потому, что свежа еще была память осуждения Павла Самосатского. Причислять св. Кирилла к полу-арианам нет никакого основания после внимательного чтения всех его произведений.

Он говорит между прочим, что Отец “порождает Сына, подобного Себе, истинного Бога” (XI, 9). Сын не есть “произнесенное Слово, а “воипостасированное “ — ενυποστατος λογος (XI, 10; cf. IV, 8).

Стоя на линии апофатического богословия, св. Кирилл не отказывается, однако, признавать Бога “мноغوименным” πολυωνυμοx (VI, 7; X, 3; X, 4). Имена эти относятся не к сущности Божией, а к Его проявлениям в мире, к “энергиям.”

О Духе Святом он учит также достаточно ясно и вполне правильно, хотя его терминология не вполне еще выработана. Однажды Дух назван “единосущным,” но это выражение “омоусиос” нельзя не принять с известными оговорками, так как оно может быть и позднейшей вставкой (XVII, 32). Вообще же учение св. Кирилла о Третьей Ипостаси

вполне сходно с учением его современников; в частности, оно стоит в согласии, а может быть и в зависимости от учения св. Василия Великого о том же. Дух Святой есть сила “все освящающая и боготворящая” (IV, 16). Он “просвещает души праведников” (XVI, 3, 18; XVII, 15). “Подобно тому, как свет одним сверканием своих лучей озаряет все, так и Дух Святой просвещает тех, кто имеет очи (душевные)” (XVI, 22).

В. “Поучения” как литургический памятник.

В “Поучениях” св. Кирилла историк находит много ценных данных для картины богослужения IV в. в церкви палестинской, главным образом в отношении таинств. Внимание литургиста привлекают описания приготовления к крещению, самое совершение этого таинства, равно как и чин миропомазания и Божественной Литургии.

Крещение предваряется прежде всего длительным оглашением, в течение 40 дней (предогл. 4). Оглашенным учение преподается не в полноте откровенной истины, а в притчах, и догмат о Святой Троице не излагается во всей подробности (VI, 29). Оглашенные проходят, так сказать, сокращенный и элементарный курс догматики и аскетики. Это время оглашенные должны употребить на усиленную молитву, исповедание грехов (I, 5). “Оставление грехов дается всем равно, но причастие Святого Духа даруется по мере веры каждого.”

Самый чин крещения описан довольно подробно. Оно совершается в притворе (XIX, 2), где происходит прежде всего отрицание от сатаны. Формула отрицания такова: “отрицаюсь тебя, сатана, и всех дел твоих, и вся гордыни твоя и всего служения твоего” (XIX, 4–8). Совершается совлечение одежд или хитона в знак отказа от ветхого человека (XX, 2); затем следует помазание “заклинательным елеем” (XX, 3) и самое троекратное погружение в воду, после прочтения символа веры (XX, 4). Погружение в воду есть символическое уподобление Христову трехдневному погребению во гробе. Крещение есть нерушимая печать, колесница на небо, райское наслаждение, предуготование царствия, дарование усыновления (предогл. 16). Действие крещения двояко, как и человек состоит из двух стихий — души и тела: Дух Святой очищает душу, вода оmyвает тело.

Уча о Святом Духе, св. Кирилл называет Его, между прочим, “вся освящающим и обоживающим” (IV, 16). Всякое разумное естество имеет потребность в Его святости (там же). Эти мысли находятся в совершенном согласии с учением св. Василия о Духе Святом как источнике всякого освящения. Посему и в таинствах Церковь литургически исповедует эту освящающую силу Духа. Эпиклеза Духа очень ясно выражена в “Поучениях.” “ростая вода, — говорит св. Кирилл, — по призвании на нее Святого Духа, Христа и Отца, — приобретает силу святости” (III, 3). Литургические подробности чина крещения, как мы видим, содержат в себе все священнодействия, переданные Церковью последующим векам и сохранные нами и поныне.

Миропомазание описано св. Кириллом в XXI поучении или, иначе — третьем “тайноводственном.” Основанием этому таинству является сошествие Духа Святого на Христа во Иордане (XXI, 1). Христос помазан Духом Святым, крещенные, “приобщившись Христу и став Его причастниками, помазаны миром” (XXI, 2). Освящается мироздание призыванием Святого Духа (XXI, 3). Освященным миром помазуются: чело, уши, ноздри, перси (XXI, 4). Формула при помазании не указана, вероятно, по соображениям “тайной дисциплины” (дисциплина аркана), но в поучении XVIII, 33 сказано: “и вам дана печать общения Святого Духа,” что не может не напоминать современную нам формулу “печать Дара Духа Святого.” Католический историк Ле Башелэ [12] ставит вопрос о возможности сообщения да-

ра Святого Духа через возложение рук, так как св. Кирилл, в поучении XIV, 25, говорит: “Христос ученикам Своим сообщил такое обилие благодати Святого Духа, что не только имеют Его в себе самих, но возложением рук их общение Духа передается и верующим.” Вопрос остается открытым: надо ли в этом руковождении видеть таинство миропомазания, или же это относится к таинству священства?

Во всяком случае, при беспристрастном чтении “Огласительных поучений” — ясно, что миропомазание есть отдельное от крещения таинство, и помазание миром не может быть отождествлено с помазанием заклинательным елеем.

Евхаристия описана св. Кириллом достаточно подробно, и его слова служат прекрасным памятником для истории евхаристического богослужения. Англиканский ученый литургист Брайтман — в своем классическом произведении “Восточные и западные литургии,” в особом прибавлении [13] — восстановил, на основании текста огласительных поучений св. Кирилла, достаточно полный текст палестинской литургии IV века. Св. Кирилл не является автором особой литургии, отличной от совершавшейся в его время в пределах Палестины и Сирии, но ясность его выражений и отдельные отрывки из молитв заслуживают того, чтобы воспроизвести здесь схему этой литургии.

В Литургии Оглашенных присутствующим предлагалось чтение Писания и проповедь (предогл. 4; IV, 1; XIV, 24).

Пред совершением самой Литургии Верных, диакона приносят воду для умовения рук (XXIII, 2). После целования мира (XXIII, 3) начинается самая главная часть Литургии, т. е. анафора. Ее начало ничем не отличается от других типов евхаристического богослужения: “Горе сердца — Имамы ко Господу — Благодарим Господа — Достойно и праведно” (XXIII, 4–5). Евхаристический канон содержит, прежде всего, благодарение за творение мира: неба, земли, моря, солнца, луны, звезд и всей разумной и неразумной твари, видимой и невидимой, с перечислением чинов ангельских воинств. Следует и текст “свят, свят, свят Господь Саваоф” (XXIII, 6). Слова установления таинства не приведены в этом отрывке тайноводственного поучения, что не означает, разумеется, их отсутствия в анафоре палестинской церкви IV в. Они указаны в поучении XXII, 1 и 7. Но что важнее всего, это ясное упоминание св. Кириллом необходимости призывания Святого Духа (XXIII, 7).

“Потом, освятив себя сими духовными песнями, мы умоляем человеколюбца Бога ниспослать Святого Духа на предложенные дары, да сотворит Он хлеб телом Христовым, а вино кровию Христовою. Ибо нет сомнения, чего коснется Святой Дух, то освящается и прелгается.”

Настолько ясное требование эпиклезы Святого Духа для совершения евхаристического жертвоприношения стоит в полном согласии, как мы уже видели, с требованием эпиклезы и для освящения крещальной воды и мира. Такое ясное свидетельство св. Кирилла не отрицается даже самыми крайними противниками эпиклезы в среде католических ученых. Это свидетельство св. Кирилла доставляет для католического богословия немалое затруднение, и приводимые ими объяснения, в сущности, не объясняют ничего. (Подробнее в моей “Евхаристии” [14] и соответствующих статьях [15]). В этом месте считаем необходимым только лишний раз отметить неприемлемость одной из гипотез католической науки, а именно: не имея возможности отрицать это место из “Катехизических поучений,” католики, тем не менее, настаивают на том, что и св. Василий Великий (классическое место из книги “О Святом Духе,” гл. 27), и св. Иоанн Златоуст в ряде бесед, равно как и св. Григорий Нисский, якобы отвергают эпиклезу и настаивают на освящении даров установительными словами Господа. Не входя здесь в разбор давно уже разобранных текстов

помянутых отцов, следует только заметить одно вопиющее историческое противоречие, а именно: как могла существовать в IV в. столь ясно выраженная литургическая практика (эпиклеза) наряду с совершенно ее исключавшей практикой освящения установительными словами и не вызывать ни в ком никакого возражения и недоумения, тогда как минимальное видоизменение тринитарной доксологической формулы, допущенное св. Василием, вызвало огромное смущение и побудило его написать свой трактат “О Святом Духе.”

Засим, в той же XXIII катехезе св. Кирилл упоминает после призывания Святого Духа и довольно продолжительные ходатайственные молитвы, сопровождаемые Молитвою Господнею. По возношении Агнца со словами “Святая святым” (XXII, 19) следуют причащение и благодарственные молитвы.

Плодом евхаристического причащения является наше сродство с Богом. Св. Кирилл, пользуясь термином ап. Павла, называет нас “соплотяными и единокровными” Богу $\sigma\upsilon\sigma\omega\mu\omicron\varsigma$ καὶ $\sigma\upsilon\nu\alpha\iota\omicron\varsigma$ (XXII, 3). Жизнь в таинствах церкви есть жизнь в Духе Святом, Который, как уже указано было, “освящает и обоживает” человека. Впрочем, слово “обожение,” “обоготворение” им не употребляется так охотно, как например св. Афанасием Великим, св. Иринеем Лионским, св. Григорием Нисским, да и вообще всеми восточными писателями. Св. Кирилл, подобно св. Макарию Египетскому, предпочитает более библейский термин “усыновление,” “сыноположение,” который у него встречается очень часто [16]. Слово “обоготворение” $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\iota\epsilon\omega$ употребляется им охотнее в его уничижительном значении, т. е. в смысле языческого обожения солнца, луны и др. предметов видимого мира (IV, 6; XV, 3).

Но для стяжания благодати Святого Духа нужна и добродетельная жизнь, наравне с твердостью в вере кафолической. “Образ богопочитания состоит из сих двух: благочестивых догматов и практики добродетелей” (IV, 2). Неоднократно говорит св. отец о подвигах, т. е. об “аскезе” (I, 5; III, 6). Знает он и институт монашества, а жизнь монашескую называет он “равноангельной” (IV, 24).

Сноски:

[1] Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem, in seinen Leben u. seinen Schriften. Einsiedeln, 1891.

[2] Н.В. I, 23.

[3] Н.Е. II, 38.

[4] Н.Е. IV 20.

[5] Н.Е. II 26

[6] Ibid., V, 9.

[7] Архиеп. Филарет, проф. И. В. Попов, Puech, Bardenhewer, Rauschen, Batiffol, Tixeront и проф. Баланос.

[8] X. Le Bachelet, проф. Г. Флоровский.

[9] V. Schmidt: “Die Verheissung der Eucharistie (Joh. vi) bei den Antiochenern Cyrillus von Hierusalem und Joh. Chysostomus.” Würzburg, 1903.

[10] X. Le Bachelet: DTC. III, 2527.

[11] Проф. А.А. Спасский: “История догматич. движений,” I, 352.

[12] Le Bachelet: op. cit., col. 2567.

[13] F. E. Brightman: “Liturgies eastern and western,” Oxford, 1896, стр. 464–470.

[14] “Евхаристия.” YMCA-PRESS, Париж, 1947, стр. 259 sq.

[15] Ibid., стр. 12, где список; см. тоже “En marge de l’Epiclése,” в “IRENIKON,” 1951, pp. 166–194.

[16] Предогл. 16; 1, 2; III, 14; V, 6; VII, 6, 13, 14; XI, 4, 14; XX, 6; XXI, 1.

8. “Macariana”

Произведения аскетической письменности, известные под именем преподобного Макария, представляют для исторической науки немалую загадку, которая, несмотря на многие попытки ее разрешить, до сих пор остается не до конца ясной. Ученые исследователи вопроса разделились в своих мнениях на два противоположных лагеря, каждый из которых опирается на доказательства, принять или просто отвергнуть которые невозможно. Существует не один десяток статей и исследований, которые далеко не согласны в вопросе об авторстве разбираемых произведений.

А. Автор

Агиографическая литература знает двух современных и тезоименных святых из Египта, Макария Александрийского и Макария Египетского, которым предание приписывает ряд творений аскетико-мистического характера, но которые едва ли могут во всей их полноте принадлежать перу этих подвижников.

Преп. Макарий Александрийский

Главным источником биографических о нем сведений является “Лавсаик” (гл. 19) и “История монахов” (гл. 30.). Согласно этим житийным памятникам, Макарий Александрийский, или, иначе, “городской” (греческий), был рожден в начале IV в. Он был пресвитером в так называемых “Келлиях” и монахом. Провел в пустыне около 40 лет и умер почти столетним старцем. Ни один из древних писателей не приписывал ему ни одного литературного произведения. Известные под его именем “Слово на исход души” и “Монашеские правила” наука затрудняется приписать ему с безусловной достоверностью. “Лавсаик” отмечает высокую подвижническую жизнь этого святого мужа и рассказывает о совершенных им чудесах.

Литературное наследие св. Макария Александрийского и по своей незначительности, и по своей сомнительности не привлекает к себе внимания исследователей.

Преп. Макарий Египетский.

Данные о жизни этого подвижника не многим более богаты, чем его тезоименного современника. Источниками для его биографии служат в главном: “Лавсаик,” гл. 19 и “История монахов,” греческий текст коей был переведен на латинский язык Руфином (гл. 28). “Лавсаиком,” по-видимому, пользовались и другие биографы Макария Египтянина: Созомен [1] и Сократ [2]. Родился Макарий в начале IV в., или, по более точному замечанию Штоффелса, в 295 г. [3], так как, по “Лавсаику,” Макарию минуло 90 лет. “Лавсаик,” согласно исследованию Бутлера, должен был быть написан в 385 году. Уйдя в египетскую пустыню в 30-летнем возрасте, он провел в ней 60 лет. Возможно, что он был учеником преп. Антония. Подвижничество его было настолько велико, что скитяне дали ему про-

звище (παῖδαριούερον) “младостарца,” “потому что он свыше возраста преуспевал в добродетелях” [4]. Около 40 лет от роду он был удостоен пресвитерского сана, что было необычайно в монашеской среде того времени и той среды, где священства монахи обычно не принимали. Арианский еп. Луций воздвиг, около 374 г., гонение против нитрийских иноков, верных православию. Но гонение это не было длительным. Скончался он естественною смертью. Церковь празднует его память 19 января.

Б. Литературное наследие Преп. Макария Египетского

Преп. Макарию Египетскому предание приписывает немалое число трудов, из коих некоторые, очевидно, не подлинны, а другие требуют внимательного критического изучения, чтобы отделить в них подлинное от подложного, что и занимало историческую науку долгое время, но все же, несмотря на все старания, не привело к безусловно ясному выводу.

Прежде всего, следует заметить, что ни один из древних авторов не приписывает ничего перу Макария Египетского. “Лавсаик” и “История монахов” ни одним словом не молвились о литературных трудах этого подвижника. Геннадий [5] во второй половине V века упоминает с именем Макария “только одно послание к молодым монахам.” Позднейшее же предание надписало его именем немалое число трудов:

1. Три латинских и одно греческое послание (P. G. 34, col. 405–446),
2. Небольшую молитву (col. 445–448),
3. 50 духовных бесед (col. 449–821),
4. 7 аскетических произведений по-гречески: а) “О хранении сердца”; б) “О духовном совершенстве”; в) “О молитве”; г) “О терпении и рассуждении”; д) “О возвышении ума”; е) “О любви” и ж) “О свободе ума” (col. 821–968.). К этому следует добавить:
5. Собранные Котелиэ “Апофтегмата” старцев, среди которых изречения Макария занимают немалое место (col. 229–264).
6. Собранные Амэлино “Коптские апофтегмата.” В “Annales du Musée Guimet” 25. (1894). Критический разбор всего этого наследия должен быть начат с конца.

А. “**Апофтегмата**” представляют собою такой литературный материал, в котором весьма трудно отделить изречения, действительно высказанные Макарием, от тех, которые ему могло приписывать устное монашеское предание. Нельзя отрицать совершенно вероятность произнесения Макарием некоторых мыслей из этих “Изречений,” но тем не менее нельзя с безусловной верою принимать все то, что ему составители подобных сборников приписывали.

Б. Семь “**Аскетических**” опусов, как теперь выяснено с достаточной бесспорностью, не являются произведениями Макария, а лишь литературной переработкой некоторых, и при том немалочисленных, мыслей из “Духовных бесед.” Это очень поздние византийские вариации на темы из преп. Макария.

Без особого затруднения обнаруживаются явные заимствования, объем коих колеблется от нескольких слов и строк до довольно крупных совпадений текста в аскетических опусах с текстом “Духовных бесед.” Для примера можно привести несколько таких заимствований, не претендуя нисколько на исчерпывающую полноту. Так:

“О возвышении ума,” 6. взято из Бес. IV, 9–10; 7. — Бес. IV, 12; 8–9. — Бес. IV, 13–14; 18. — Бес. XVII, 12; 20–21. — Бес. XVII, 14–15.

“О хранении сердца,” 1. — Бес. XVII, 14–15.

“О любви,” 8. — Бес. VIII, 1.

“О свободе ума,” 18. — Бес. XIX, 3.

Кроме того:

“О свободе ум ,” 1. напоминает Бес. XI, II.

“О терпении и рассуждении,” 20. — Бес. V, 2.

“О любви,” 23. — Бес. IX, 8.

Темы “**Духовных бесед**” те же, что и в тех или иных отрывках аскетических опусов; и там встречаются свои излюбленные цитаты из Священного Писания и т. д. Можно, например, обратить внимание на такую подробность. В главе XX “Лавсаика” повествуется о Макарии Александрийском, что он ходил в пустыне на могилу Ианния и Иамврия, египетских волхвов. Это же событие воспроизводится и в житии Макария Александрийского [6]. Нигде в приписываемых Макарию Египетскому произведениях эти имена ни разу не упоминаются. Но в одном из аскетических трактатов, переделанных из “Духовных бесед,” в “О терпении и рассуждении,” упоминаются эти мифические имена. Автор этих трактатов сделал это с несомненной целью подчеркнуть сродство своих переделок с “Духовными беседами” или иными произведениями, известными под именем Макария.

Но не только эти внутренние признаки выдают переработку материала из “Омилий” в “Аскетических трактатах.” Есть и внешний признак, а именно Венская рукопись № 104 этих трактатов надписана так: “Главы святого Макария, переделанные (μεταφρασθεντα) Симеоном Логофетом.” Симеон Логофет (Метафраст) был именно таким любителем перифразировать произведения древних авторов на более доступный его эпохе язык. По свидетельству Крумбахера [7], тому же Симеону принадлежит еще и компиляция нравоучительных изречений св. Василия Великого и, вероятно, нечто из Златоуста. Это было в стиле византийской поздней литературы. Можно вспомнить Пахимеровы (XIV в.) перифразы псевдо-Дионисия. Наука пришла теперь к бесспорному выводу: “Аскетические опусы” являются переделкой Логофета (XI века) [8].

Несколько иначе обстоит дело с другими произведениями, надписываемыми именем преп. Макария Египетского. В старину, сомнение в аутентичности их не поднималось. Авторство Макария принималось на веру и в полном объеме. Но уже в XVIII в. были высказаны известные сомнения, которые с большими или меньшими оговорками принимались научными авторитетами более позднего времени. На Западе, Oudin [9] и Semler [10] первые выразились против аутентичности “Духовных омилий.” По мнению этих ученых, “Беседы” предназначены для монахов общежительного монастыря, типа Пахомиевых общежитий, а не для отшельников, населявших египетскую пустыню, среди которых жил Макарий Египетский. Послание св. Макария меньше возбуждает сомнений в своей подлинности.

С другой стороны, и в Греции, как свидетельствует проф. Диовуниотис [11], в том же XVIII веке тоже возникло сомнение в подлинности произведений преп. Макария. Рукопись (Афинск. Универс. библиот. № 1267), датируемая 1783 г., и Афонская рукопись (по каталогу Ламброна № 6026.), писанная в том же XVIII в., содержат рассуждение некоего пелопонисского дидакала Неофита, подвергающего все литературное наследие Макария,

кроме “Апофтегмат,” сомнению в подлинности, по причине якобы мессалианских идей, в них содержащихся.

Русская богословская литература сравнительно мало сделала для определения авторства и времени написания “Макариан.” Наша библиография может быть сведена к следующим произведениям:

1. Анонимная статья, принадлежащая, как установлено, проф. прот. Г. П. Павскому, “Краткие исторические сведения о св. Макарии Египетском и св. Макарии Александрийском” в “Христ. Чтении” за 1821 г., стр. 3–15.
2. Анонимная статья в “Воскресном Чтении.”
3. Иеромонах Григорий (Борисоглебский) напечатал в “Богосл. Вестнике” за 1892 год (ноябрь, стр. 205–224). свою вступительную лекцию в Моск. Дух. Академии “Возрождение, по учению преп. Макария Египетского.”
4. Архим. Палладий: “Новооткрытые сказания о преп. Макарии Великом по коптскому сборнику.” 1898 г.
5. Проф. И. В. Попов: “Мистическое оправдание аскетизма в творениях Макария Египетского” в “Бог. Вестн.” за 1904 (ч. III, стр. 537–565) и 1905 (ч. I, стр. 27–59; ч. II, стр. 237–278.).
6. Иеродиакон Онуфрий писал также “Мистика преп. Макария Египетского” в “Учено-богословских опытах студентов, Киев. Д. Ак.,” вып. XII, 1914 г.
7. Проф. Б. А. Тураев напечатал в “Христианском Востоке,” т. IV, Петроград, 1916 г. стр. 141–154; “Эфиопское аскетическое послание, приписанное св. Макарию Египетскому.”
8. Самым крупным вкладом в библиографию “Макариан” надо признать докторскую диссертацию проф. СПб. Д. Ак. А. А. Бронзова: “Преп. Макарий Египетский, его жизнь, творения и нравственное мировоззрение” СПб. 1899, стр. 545. Автор издал только свой первый том, разбирающий литературу вопроса, источники для биографии преподобного, список его трудов и дающий обзор мнений о подлинности или неподлинности “Макариан.”

Нельзя наконец не упомянуть и переводческую деятельность русских ученых. Если не считать упомянутый у Родосского перевод семи “Слов,” принадлежащий иеромонаху Герману (СПб. 1775.), то творения преп. Макария были трижды переведены на русский язык: первый перевод принадлежит иеромонаху Моисею (Гумилевскому), знатоку греческого языка (Москва, 1782; 2-е издание М” 1839 и 3-е М. 1851). Второй раз “Макариана” переводились в “Христ. Чтении” за годы: 1821, 1825, 1827, 1829, 1834–37, 1846.). Третий перевод на более современный и литературный русский язык сделан был в Моск. Дух. Академии (4-е издание вышло в Сергиевом Посаде в 1904 г. стр. XXVII + 467 + XXIII).

Вопроса о подлинности творений, приписываемых препод. Макарию, коснулся из авторов только один проф. А. Бронзов. Его он разбирает на стр. 275–504 своего объемистого труда. Неполнота этого разбора в настоящее время очевидна. Автор полемизирует с устаревшими аргументами таких историков, как Поссин, Удэн, Землер. Доказательства проф. Бронзова для того времени и могли бы, может, быть признаны современными, но все же страдают поверхностностью и малой убедительностью. Бронзов — убежденный сторонник безусловной подлинности “Макариан.” Единственное, что он готов еще уступить исторической критике, это “Аскетические опусы,” которые он соглашается признать за переработку Симеона Логофета (стр. 322).

За истекшие пятьдесят с лишним лет наука шагнула далеко вперед, и труд проф. Бронзова в этом именно вопросе аутентичности может быть признаваем теперь только как

библиографическая справка. За это время опубликованы новые данные по коптским и эфиопским источникам, с одной стороны, а с другой, появились и такие серьезные исследования, как работы Штигльмайра, Виллекура, Штоффелса и др.

К разбору этих мнений, вовсе однако не предвешая суждения о подлинности и не принимая с безусловностью все то, что было написано против нее, следует теперь обратиться.

По мере углубления в существо вопроса, ученые разделились на два очень ярко определившиеся лагеря. Поскольку одни, и не без серьезных оснований, высказывали свои сомнения в подлинности “Духовных омилий,” не сходясь, правда, в определении времени их составления, постольку другие, с не меньшим усердием, пытались отстаивать безусловную аутентичность этих “Бесед.”

Мнения ученых исследователей вопроса распределились приблизительно таким образом. Против аутентичности высказываются: Oudin, Elias de Pin, Tillemont, Ceillier, Flemming, L. Villecourt, Wilhelm v. Christ, J. Stigimaug. Но с другой стороны: Galland, Pritzius, Stoffels, Lube, Furster, Floss, Schiewietz, Czapla, Gore, Архим. Филарет, проф. Бронзов и проф. Попов принимают подлинность “Бесед” почти безоговорочно. Не восстают открыто против нее, но и не высказываются особенно радикально против, Пюэш, Барденхевэр, Баланос и Аманн. Надо заметить, что конфессиональная принадлежность авторов этих исследований здесь роли не играет. Так, с одной стороны, казалось бы консервативные католики, как бенедиктинец Виллекур и иезуит Штигльмайр, резко нападают на подлинность “Омилий,” а, с другой стороны, англиканин Гор защищает подлинность с неожиданной убежденностью.

Историко-критические доводы против аутентичности “Духовных бесед” требуют, чтобы на них мы задержали подробнее свое внимание. Вот каковы главные доводы против авторства преп. Макария, писателя IV века.

Первый аргумент, формальный и чисто внешний, основывается на том, что никто из ранних биографов Макария не упоминает его литературной деятельности. Наиболее раннее свидетельство об его писаниях восходит только к поздне-византийской эпохе. По Землеру наука обладает рукописями не ранее XII в. Несмотря на все старания проф. Бронзова найти более старые манускрипты, он не может указать ни одного старше X в. Упоминаемый им со слов Ассемани так называемый “Нитрийский кодекс,” если и восходит к VIII в., то содержит только Послания и Молитву.

На это надо заметить, что “argumentuna ex silentio” сам по себе не имеет безусловной убедительности. Биографы преп. Макария писали о нем, не как о литературном деятеле, а как о подвижнике. Палладия в его “Лавсаике” и автора “Истории монахов” интересовала не литературная производительность Макария, а его личность, как подвижника веры и монаха пустыни. Поражали его чудеса, его молитвенность и вообще его подвиги. Кроме того, Макарий мог и не писать сам своих поучений. Нам представляется вполне вероятным, что сначала его ученики и современники записывали его мысли и изречения, что и могло составить первоначальное ядро его аскетико-богословских воззрений, нечто вроде сохранившихся “Апофтегм,” может быть и не обязательно в той именно форме, в которой они дошли в собранных позже сборниках, но близких им по содержанию. Преп. Макарий, что очень возможно, в своей келии или пещере не имел чернил и папируса и, во всяком случае, не занимался литературной деятельностью, как богословы-систематики, как епископы-полемисты или как писатели по призванию и специальности. Какие-то ученики или скрибы запомнили и записали его мысли, впоследствии обработанные литературно.

К этому следует добавить, что, если мы и не обладаем рукописями “Макариан,” современными преп. Макарию, и что, если старейшие манускрипты не восходят дальше X или XI веков, то это еще не предрешает вопроса о безусловной неподлинности этого памятника. Это явствует из того, что существующие сборники “Апофтегм” так или иначе свидетельствуют о какой-то литературной деятельности Макария. К этому надо прибавить и открытый проф. Б. А. Тураевым документ “Эфиопское аскетическое послание, приписанное преп. Макарию Египетскому.” Если оно и не есть безусловно подлинный труд преподобного подвижника IV в., то все же самое наличие такого документа говорит о существовавшей в эфиопской среде традиции о литературной деятельности Макария. Такие сборники с именем пр. Макария, по словам Тураева, весьма редки, но тем не менее обнаруженный этим ученым памятник вполне согласен по своему содержанию, как о том свидетельствовал и Бронзов, с общим духом и мыслями известных нам греческих “Макариан.” Кроме того, следует не забывать об арабской и коптской традиции о деятельности преп. Макария, в какой бы она форме ни выявлялась.

Можно привести и еще один косвенный довод. Известные нам “Макариана” являются ярко выраженным памятником мистической литературы, но мистика их совершенно ничего общего не имеет с мистикой Ареопагитик. Ни язык, ни мысли, ни легкий неоплатонический налет, присущий ареопагитской мистике, совершенно не отразились в “Макарианах,” что было бы естественно, если бы они были написаны после Ареопагитик.

Второй довод против аутентичности “Бесед” относится к разряду внутренних. “Беседы” отражают якобы мессалианские влияния [12]. Этим обосновывает свое убеждение в неподлинности бенедиктинец Виллекур. Мессалианство им усматривается в том, что: а) сами “Беседы” именуются “духовными”; б) в них преимущественное значение в духовном делании придается молитве; в) автор говорит о воплях во время молитвы, о видениях являющегося во время молитвы Креста и пр.

Подозрение в мессалианстве, высказанное еще в XVIII в. пелопонисским дидаскалом Неофитом, нам не представляется вовсе убедительным.

- а) Наименование бесед “духовными” совсем не означает мессалианства. Слово “духовный” отнюдь не является принадлежностью этой именно ереси. Если по этому титулу “духовный” судить о принадлежности к мессалианству, то пришлось бы заподозрить в мессалианстве очень многих писателей древности, употреблявших это слово без всякого отношения к мессалианству.
- б) Совершенно естественно в аскетических советах подвижника пустыни встретить его исключительное предрасположение к молитве. Молитва есть главное занятие монаха вообще, а пустытника, в частности. В силу молитвы верили все аскеты, о пользе оной учили поколения подвижников, молитва была центром духовной деятельности почти всех пустытников и киновитов, без какого бы то ни было их прикосновения к мессалианству или каким-либо другим искривлениям неправильно понятой духовности.
- в) Третий свой довод о мессалианских влияниях на Макария, Виллекур подтверждает параллельными ссылками на книгу “О ересьях” св. Иоанна Дамаскина [13], которые осуждают мессалианские черты, находимые критиком у преп. Макария. Не приходится спорить с ним о том, что и у Дамаскина и у Макария приводятся сходные явления тех духовных искривлений, которые ученый бенедиктинец характеризует, как “мессалианство” Макария. Но тут явное недоразумение. Автор “Духовных бесед” не

только не сторонник мессалианских искажений молитвенного подвига, но неоднократно сам осуждает эти искажения, подавая своим ученикам советы о том, как должно молиться, чтобы не исказить своей молитвы. Вот несколько примеров.

“Спросили авву Макария, как должно молиться? Старец ответил им: “нет нужды многословить (буквально: болтать, βαττολογεῖν), но простирать руки и говорить: “Господи, как хочешь и как знаешь, помилуй” [14].

“На молитве стать надо умом, как мудрый кормчий, не подвергая мысль никаким поехам лукавого духа и не позволяя ей быть носимой волнами его” [15].

“Приходящие, ко Господу должны творить молитвы в безмолвии (εν ησυχία), мире и великом постоянстве, а не в неподобающих воплях и смятении, но внимать Господу в подвиге сердца и трезвении помыслов” [16].

Автор “Бесед” всячески и многократно осуждает неправильные направления молитвы, полагая вместе с тем основания для будущего исихастского учения о ней.

Третий довод критики против подлинности “Бесед,” также характера внутреннего, основывается на наличии в них якобы полупелагианских настроений, чего не могло бы быть в эпоху Макария Египетского, умершего до появления полупелагианства. Надо заметить, что этот довод, разделявшийся в более раннее время, ныне не встречает сторонников. Штигльмайр, самый серьезный критик Макария, считает эти полупелагианские нотки мнимыми [17].

Четвертый аргумент, основывающийся тоже на внутренней критике текста и наиболее основательно разработанный Штигльмайром, нельзя не признать заслуживающим известного внимания, хотя он и не может быть принят во всей его полноте. Перу ученого иезуита принадлежат два исследования о нашем авторе: в первом он рассматривает “картины и сравнения из византийской дворцовой жизни” в “Беседах” преп. Макария [18]; второе посвящено вообще лексике автора “Омилии” [19].

Рассмотрим эти критические замечания. а) Штигльмайра смущает то, что египетский пустынный, бежавший от мира, неоднократно употребляет сравнения из придворной жизни императора. В самом деле, в “Беседах” можно найти такие выражения: “апокрисиарий Владычного домостроительства” [20], “царь пишет кодициллы, кому он пожелает” [21]; *ερωελεεστατφξ*, что означает “praefectus operis” [22], “царский сын” [23], “иконописец пишет изображение Царя” [24], “царская корона, украшенная жемчугами и драгоценными камнями” [25], царские одеяния и украшения [26], царская сокровищница и убранство дворца [27]. Упоминаются и состязания колесниц на ипподроме [28], что также должно якобы быть свойственным жителю столицы или какого-либо иного крупного града.

Этот отрицательный довод не представляется вовсе убедительным. Нельзя из наличия подобных сравнений и выражений из царского обихода умозаключать о том, что автор был царедворцем или жителем столицы, и что, следовательно, “Беседы” написаны не египетским подвижником Макарием, а кем-то близким ко двору. Во все не обязательно, чтобы такие выражения употреблялись исключительно человеком, причастным к придворной жизни. Все сказки, распространенные у самых простых людей, полны зачастую сравнениями и намеками на придворную жизнь, на Царя, на его вельмож и пр. Простой селянин любит в своих сказках представлять себе царскую жизнь, вольготную и богатую, как некий недосыгаемый идеал, не видев сам никогда в своем захолустье ни самого Царя, ни его двор, ни богатства столицы. Этот критический аргумент Штигльмайра грешит психологи-

ческой нечуткостью и чрезмерным формализмом, стоя в противоречии с фольклором и легкоподвижной фантазией простолюдина.

С другой стороны, ипподром существовал не в одном Константинополе. Александрия была в непосредственной близости к пустыне; монахи ходили туда по своим нуждам или по поручениям своих предстоятелей [29], и слухи о городских соблазнах, в частности об ипподроме, проникали и в пустыню. Отшельник Ирон [30] ходил в Александрию и был на ипподроме.

б) Штоффельс, в общем расположенный скорее защищать аутентичность “Дух. Бесед,” обратил уже внимание на то, что в них заметны следы стоической натурфилософии и александрийский аллегоризм [31]. Штигльмайр, не разделяя этого взгляда, считает, тем не менее, что язык “Бесед” не соответствует типу египетского подвижника. Риторические фигуры, с одной стороны [32], и заимствования из языческой письменности, как, например, заимствования из “Апологии” Сократа, из гомеровских мифов, из мифа об аргонавтах и пр., являются в устах отца-пустынножителя “ непонятной роскошью” [33]. Макарий представляется Штигльмайру человеком простым, не получившим школьного образования и потому чуждым всего, что мало-мальски может дать указание на хотя бы и элементарную цивилизованность. Но здесь уместно заметить, что такое представление является явно предвзятым. Если у нас и нет указаний об образовании Макария в миру, то у нас точно так же нет и никаких указаний и на его обязательную безграмотность и серость. Житийные данные говорят о том, что в пустыне он появился в возрасте 30 лет. Почему обязательно думать, что до этого возраста Макарий не мог получить какого-нибудь образования в Александрии или в ином городе? Язык, составленный из аллегорий, метафор и иных риторических фигур, язык, богатый ссылками на светских авторов и на мифы, есть настолько естественное явление, что оно не должно было в то время никого удивлять. Кроме того, еще одна подробность, заставляющая думать о Макарии, как вовсе не о безграмотном феллахе, а как о человеке, хотя бы немного просвещенном: Макария в пустыне удостоили священного сана. Для принятия в число иноков пустыни образования, естественно, не требовалось, так как проходить покаянное житие может всякий, без всякого образовательного ценза. Но для пресвитерского сана нужна была все же известная грамотность, какая-то, пусть и элементарная, книжность. Где границы этой книжности? Что должно явиться мерилем языка пустынножителя, не переобремененного “непонятным роскошеством” выражений?

Штигльмайр не в меру строг и в данном вопросе. У Макария есть немало пословиц, которыми он оживляет язык своих поучений. Как один из примеров можно привести мысль из “Беседы” XV, 41, согласно с которой “человек делается совершенным мужем постепенно, а не сразу, не как говорится, “оденься — разденься” [34]. Штигльмайр приводит их немало, равно как и частую игру слов. Это все, по его мнению [35], невозможно совместить с представлением о подвижнике-пустынножителе.

На это следует возразить, что пословицы настолько вошли в язык всего народа и всех его представителей, что нигде они не кажутся чем-то навязанным. Пословицы употреблял ап. Павел, пословицами чрезвычайно богат язык святых отцов-богословов. (Пословицы находим и в аскетических сборниках) [36]. В “Лавсаике” же встречаем и игру слов Ρωμῶν ρωμῶν [37].

Не приходится говорить о книгах хохмических Ветхого Завета, в которых отразилась вся любовь Востока к языку аллегорий, афоризм и притч.

Нельзя наконец забывать, что преп. Макарий был живым человеком, и среда, которой он проповедывал, была тоже живая среда, составленная из живых людей. Они говорили языком среды, эпохи и народа. Язык этот был оживляем разными литературными средствами: и поговорками, и аллегориями, и сравнениями с мирскою жизнью, пусть даже и отдаленного, но всегда сказочно привлекательного двора, столицы, богатства и пр. Каков же должен быть язык отца-пустынножителя, следуя требованиям строгой критики, если из него изъять поговорки, как нечто слишком народное, ссылки на языческих авторов, как нечто слишком книжное, сравнения из придворного быта, как нечто слишком несоответственное строгой панораме пустыни?

Что Макарий мог быть человеком образованным, или, иными словами, что в пустыне египетской были и образованные люди среди простецов, видно из того же “Лавсаика.” Если, например, Антоний Великий не знал по-гречески, а говорил только на коптском языке [38] то, с другой стороны; “Лавсаик” упоминает и таких монахов, которые знали иностранные, в частности, греческий и латинский языки [39].

“Духовные беседы” богаты мыслями своеобразного символического реализма [40], — о чем подробнее будет сказано ниже, — что может быть отчасти объяснено влиянием близкой Александрии с ее аллегорическим восприятием Священного Писания, традицией Филона, памятью об Оригене и под., но что также точно имеет свои корни в монашеской жизни самой пустыни, о чем можно найти свидетельство и в “Лавсаике.” В повествовании Палладия о монастырях преп. Пахомия сохранилось предание о переданном ему ангелом уставе, согласно которому ангел заповедал ему распределить монахов по группам, числом 24, по числу букв алфавита, и при том так, что в самом начертании букв были даны указания на нравственные особенности монахов, живших под той или иной буквой. Так, например, более простые обозначались маленькой и простой по начертанию буквой “йотой” (ι), а по характеру своему сложные и трудные монахи зачислялись в группу под буквой “кси” (ξ), как более замысловатой по начертанию своему, “выражая таким образом по аналогии (κατ' ἀναλογίαν) буквы свойство наклоностей, нрава и жизни каждой группы. Знаки сии будут понятны только духовным” [41].

Внутренняя критика Штигльмайра и, в частности, лексический разбор произведений, приписываемых преп. Макарию, заставляет попристальнее всмотреться в язык этого писателя и проанализировать ткань этих “Духовных бесед.” Многое, кажущееся на первый взгляд странным, чтобы не сказать неуместным в языке этого памятника, оказывается при ближайшем рассмотрении вполне соответствующим и эпохе (IV век), и обстановке. Если сопоставить “Духовные беседы” с “Лавсаиком,” с одной стороны, и с “Огласительными поучениями” св. Кирилла Иерусалимского, с другой, то не может не поразить внутреннее сходство разбираемых произведений, чтобы не говорить о прямой зависимости первых от вторых.

Прежде всего, попытаемся произвести некоторое сравнение “Бесед” с текстом “Лавсаика.” В данном разрезе бросаются в глаза сходства из аскетической дисциплины и из литургического быта.

Внутреннее содержание “Духовных бесед” особенно ясно указывает на то, что они вышли именно из египетской монашеской среды. Сродство аскетических поучений этих “Бесед” с описанными в “Лавсаике” образами подвижников и сохранившимися в нем отрывками их поучений не может не остановить на себе внимания исследователя.

Таким ярким примером пусть послужит учение о молитве, изложенное в разных “Духовных беседах” параллельно с некоторыми отрывками из “Лавсаика.”

Бес. VI, 3.

“Лавсаик” гл. 46.

“Вот истинное основание молитвы: вни-“Так и вы, посвятив себя созерцанию, всегда мание помыслов и совершение молитвы вхраните безмолвие, дабы во время молитвы к великом безмолвии и мире, чтобы не Богу иметь вам чистый ум... чтобы соблюсти быть соблазняемым извне.” себя от соблазнов.”

“Необходимо, чтобы человек весь свой “Лавсаик,” гл. 43.

подвиг совершал в помыслах, отсекал “Смотрите, хорошо ли вы молитесь; не омра- весь окружающий лес помыслов и уст-чається ли чистота вашей мысли, не кружится ремлял себя к Богу, а не творил волю по-(ρεμβασμους πασχει) ли ум ваш во время мо- мыслов, но собирал всюду кружащиеся литвы другими заботами; не обращает ли во-(ρεβομενους) помыслы, различая естест-шедший в душу помысл вашего внимания на венное от лукавого” [42]. другие предметы...”

И составитель “Духовных бесед” и автор “Лавсаика” запечатлели то же свидетельство духовного опыта: первый, говоря это от себя, второй, влагая эти мысли в уста подвижника Иоанна Ликопольского. Этот последний мог это слышать, как изустное предание пустыни, идущее от Макария, или же Макарий мог в своих беседах преподать слушающим сохранившееся в пустыне назидание.

Автор “Бесед” [43] учит и о другом предмете близко к назиданию подвижника Диокла [44].

Бес. XXVII, 19.	“Лавсаик,” 98
“Ум твой, поскольку он сокровище, или всецело обращен к Богу, или нет... Во всяком случае, лукавые духи, Сатана и демоны, одержат ум и окружают душу... Ум наш есть храм Сатаны и храм Святого Духа.”	“Ум, отступивший от созерцания Бога, становится демоном или скотом... Ум человека, коль скоро он удаляется от созерцания, по необходимости впадает во власть или демона похоти, или злого духа раздражительности”... “В каждом деле и в каждой мысли участвует душа; но с Богом бывает только тогда она, когда благочестиво и благоговейно размышляет о Нем.”

Один и тот же духовный аскетический климат проникает “Духовные беседы,” что и описание подвижников в “Лавсаике.” Молитва для составителя “Бесед,” как мы видели, должна совершаться не с воплями, а в совершенном безмолвии, в “исихии” [45]. О той же “исихии,” как необходимой для молитвы и духовного совершенства атмосфере, говорит неоднократно и “Лавсаик” [46].

Исихия не есть искривление молитвенного подвига и отклонение его от преданий древности; она не есть измышление позднейших поколений византийских монахов, как о том поверхностно судят латинские критики ее. Исихия выросла на благодатной почве египетской и других пустынь; она восходит к IV веку, то есть ко времени первых пустынножителей.

Отношение автора “Бесед” к философии внешней, конечно, сдержанное, как у большинства аскетически настроенных подвижников, без особого пафоса к умозрению и бого-

словствованию. “Мудрецы века сего, Аристотель, Платон и Сократ, будучи мудрыми в ведении, являются, как города большие, но опустошенные врагами, так как нет в них Духа Божия,” — говорится в Беседе XLII, 1. Но наряду с этим путь духовного совершенствования или называется им “исправлением высочайшей философии” [47], или же подвижники именуются “философами Божиими” [48]. “Небесной философией” называет духовное делание и “Лавсаик” [49].

Это — для автора “Бесед” — “трезвение помыслов” [50], а для “Лавсаика” — “рассуждение помыслов” [51] или же “различение духов” [52].

Один и тот же путь духовного подвижничества указывается и в “Беседах” преп. Макария и в “Лавсаике” Палладия Еленопольского. Различны лишь методы изложения: “Лавсаик” придерживается житийно-повествовательного освещения египетской пустынножизни, тогда как “Беседы” облачают аскетическое учение в форму литературно обработанных поучений. Но в общем своем содержании это все та же монашески-аскетическая литература. Та же борьба с грехом, то же очищение ума и сердца, то же стремление к высшему совершенству. Оно и для одного и для другого памятника представляется в полной отрешенности от всего земного и греховного, в возможном умерщвлении всех душевных волнений, в высшей степени внутреннего мира и покоя. Традиция Климента Александрийского с его “бесстрашием” (“апафией”) не забыта в разбираемых произведениях.

“Лавсаик” часто говорит именно об этом бесстрашии. *Αλαθεια* встречается у него не раз [53]. Этот же термин встречаем и в “Беседах” [54]. Иногда они заменяют его иными выражениями, как, например, “невозмущенность” (*αταραξια*) [55] или всего чаще “успокоение” (*αναλαυσις*) [56].

Большое значение в “Лавсаике” придается созерцанию. “Феория” стоит рядом с молитвой [57]; безмолвие, исихия ведет к “феории” [58], но “феория” выше “практики,” т. е. деятельного упражнения в добродетели [59]. “Беседы” также знают созерцание, называя его тоже *θεορια* [60] или же *ορασις* [61]. Но кроме того, все “Беседы” пронизаны учением об осиянии подвижника небесным светом, о просвещении души благодатию Святого Духа, о светозарности будущего Царствия, созерцания чего может быть удостоен подвижник еще на земле.

Среди добродетелей, необходимых для духовного совершенствования, “Беседы” особенно часто указывают на смирение, на подвиг, на молитву и, как было указано выше, на безмолвие. Много говорится и о любви, которая обозначается или (*αγαπη*) любовью, “духовною любовью” [62], которую, однако, они отличают от иного облика любви, от “эроса,” называемого иногда “небесным” и “божественным” [63]. Слово “эрос” находим и в “Лавсаике” [64].

Можно найти известное сходство между “Беседами” и “Лавсаиком” и в области литургической. В “Беседе” V, 6 жертвоприношение Исаака названо “проскомидией.” Само собою разумеется, что этому слову не следует придавать того значения детально разработанного чина приготовления вещества, которое оно приобрело в позднейшей византийской литургии. “Проскомидия” в IV в., конечно, не существовала. Но любопытно, что и “Лавсаик” [65] знает этот термин, называя литургийный хлеб, “хлебом проскомидии.” Повидимому, слово это было в употреблении у египетских христиан того времени.

Точно также и в “Беседах” [66] и в *Epistola* II, (P. G. 34, col. 436 A), равно как и в “Лавсаике,” усматривается распространенность обычая преклонения колен во время молитвы [67].

Редкий монашеский термин *αρχαριος*, “novitius,” “послушник” встречается в “Беседе” XV, 42; в высшей степени важно, что тот же термин встречается и в “Лавсаике” [68]. Наконец, еще одно совпадение: *δαμασκος* в смысле “узы” находим в “Беседе” XXIII, 2 и в “Лавсаике” [69].

“Беседы” верны традиции св. Ириней Лионского и св. Афанасия Великого о конечной судьбе и о назначении человека. Характерное для IV в. учение об обожении человека отложило свой отпечаток и на этом памятнике [70]. В конце подвижнического пути христианина ожидает просветленное состояние всего его существа, то есть “причастие божественному естеству” или попросту “обожение.” “Обоживается (*αλοθεουται*) человек,” — сказано в Беседе XXVI, 2 [71] — едва ли не единственное место, где прямо употреблено это слово. Автор “Бесед” предпочитает терминологию ап. Павла: “усыновление.” Это слово встречается неоднократно [72]. Точно также встречаем уверенность в том, что нам уготовано быть “друзьями и наследниками Божиими” [73]. Понятно, что в “Лавсаике” не следует искать доктрины об обожении, так как это не богословско-антропологический трактат. Но характерно, что “человек становится другом Божиим” сказано и в “Лавсаике” [74].

Произведенное сравнение лексики и некоторых общих аскетико-богословских мыслей “Бесед” и “Лавсаика” позволяет сделать вывод, что, кто бы ни был автором первых, он в своих идеях и словах часто и верно следует тому духовному направлению, которое отразилось и в произведении Палладия Еленопольского. Буквальное совпадение некоторых отрывков не может не вызывать заключения о близком родстве. Если в “Беседах” видеть литературную компиляцию, то компилятор заимствовал ряд указанных подробностей из современного ему памятника, каким является “Лавсаик.”

Уместным является теперь произвести сравнение разбираемых “Бесед” с другим им современным литературным памятником, а именно с “Огласительными поучениями” св. Кирилла Иерусалимского.

Первая “Беседа” Макария озаглавлена “Аллегорическое толкование описанного у Иезекииля, пророка видения.” Оно сразу же вводит читателя в мистику света, столь характерную для Макария. Редко кто из ранних христианских мистиков достигал такой высоты в этих видениях света. В этом смысле эта мистика может быть сравниваема разве только с учением Паламы о Фаворском свете [75].

Автор этой беседы, подробно описывая и объясняя видение Иезекииля, настаивает на невозможности человеку исчислить множество “очес” херувимов и “увидеть сладу Божию” — телесным зрением, но только “духовным видением” [76]. Любопытно, что то же находим и у св. Кирилла Иерусалимского: “телесными очами” нельзя видеть Бога и понять того, что есть “престол Божий” (т. е. херувимы) [77].

Только что упомянутая “мистика света” автора “Бесед” находит свой параллелизм и в “Огласительных поучениях.” Для “Бесед” все духовное зрение подвижника направлено к этому небесному свету, все тяготение души нашей устремлено к стяжанию света, как благодати Святого Духа. Приводить цитаты, значило бы переписать почти полностью текст этих “Бесед.” Что касается до св. Кирилла, то он утверждает: “Святой Дух просвещает души праведников” [78]. “Богом световодимо помышление” человека [79]. “Как свет одним сверканием молнии просвещает все, так и Дух Святой просвещает имущих очи (духовные) [80]. “Если ты удостоился благодати, то душа твоя просвещается” [81].

В начале XXIX “Беседы” говорится о благодатных дарованиях и дарах Святого Духа, изливаемых по вере приходящих к Богу, безотносительно к их трудам, поту и усилию. “Бог подает благодать не тщетно, не без повода и не случайно, но по некоей неизреченной

и непостижимой премудрости в подтверждение намерения и свободной воли тех, кто достигает божественной благодати, коль скоро они почувствовали оказанные им Богом благодеяние, благость и сладость, по мере (кат αναλογίαν) благодати, даруемой Им без их трудов” [82]. Это рассуждение не может не быть поставлено в связь с нижеследующими словами 1-го Огласительного поучения св. Кирилла: “Очисти сосуд свой, чтобы приять в него большую благодать. Оставление грехов дается всем равно; но причастие Святого Духа даруется по мере (кат αναλογίαν) веры каждого. Если мало трудишься, то и мало приемлешь.” Очевидно, что прямого совпадения текстов здесь нет, но тема в обоих отрывках одна и та же, некоторые выражения общи обоим им, но, конечно, есть и существенное различие.

Для автора “Духовных бесед,” пронизанных символическим миропониманием, огромное значение имеет сопоставление мира явлений, мира “феноменального” с миром умопостигаемым, сокрытым. Это все вполне согласно с общим мистическим направлением этого памятника. О символах и символическом “Беседы” говорят постоянно. У св. Кирилла Иерусалимского стороне символической тоже посвящено немало внимания, хотя его символика несколько иная, чем у автора “Бесед.” Символы св. Кирилла очень часто связаны с литургической практикой, с чинами богослужения. Он любит выражение “тайноводство” (μυσταγωγία) и не прочь делать сопоставления плана “феноменального” с планом “ожидаемым,” будущим. Но кроме того, он говорит: “люди служат в видимом (εις το φαινομενον), Дух же Святой подает невидимое” [83].

И вот в этом именно контексте небесполезно сделать еще одно сопоставление. В свое время одно выражение автора “Бесед” послужило камнем преткновения для строгой критики Штигльмайра. Он смущается тем, что египтянин Макарий употребляет сирийское наименование весеннего месяца Апреля “Ксанфиком.” Египтянин этого якобы не сделал бы. Сиро-македонские, равно как и римские имена месяцев не могли быть известны в Египте, будучи распространены только в областях Сирии, Крита и Кипра [84]. Bishop C. Gore, не согласный с этим, считает, что эти имена могли иметь и более широкое распространение [85].

Здесь уместно сказать следующее. Прежде всего, в каком именно контексте автор “Бесед” упоминает это сиро-македонское наименование “Ксанфик”? — Постоянно сопоставляя оба плана, — феноменальный и умопостигаемый, — автор “Бесед,” среди прочих символов, усматриваемых им, находит и символ будущего воскресения нашего в весеннем обновлении природы. Вот его рассуждения:

“Подобно тому, как деревья, по прошествии зимы, благодаря невидимой согревающей силе солнца и ветров, подобно одеянию производят и откидывают от себя листья, цветы и плоды... так все это суть примеры, типы и образы христианина в воскресении. Так, для всех боголюбивых душ, то есть для истинных христиан есть первый месяц Ксанфик, называемый Апрелем, и это есть день воскресения, когда силою Солнца правды исходит изнутри слава Святого Духа, покрывающая и облекающая собою тела святых, та слава, которую они имели сокровенною в душах [86].

Если обратиться к “Огласительным поучениям” св. Кирилла, то в IV, 30, объясняя оглашаемым догмат воскресения, автор говорит: “Видишь, что деревья столько месяцев стоят теперь без плодов и без листьев, но, по прошествии зимы, все, как бы восстав из мертвых, снова оживут; не тем ли более гораздо удобнее ожить нам.” Ту же аналогию св. Кирилл проводит еще раз и в Поучении XVIII, 7.

Но что особенно примечательно, эта же параллель в Поучении XIV, 10 звучит так: “В какое время года восстает Спаситель? Во время ли лета или в другое?... Земля не полна ли теперь цветов, и не обрезают ли виноградные лозы? Видишь, я упомянул и о том, что зима прошла, потому что с наступлением сего месяца Ксанфика начинается уже весна. Это время у Евреев первый месяц, в котором праздник Пасхи, прежде прообразовательной, а ныне истинной...”

Сходство языка и образов, чтобы не сказать, совпадение обоих текстов, не может не броситься в глаза. Каково же объяснение этому неожиданному сиро-македонскому “Ксанфику” в рамках египетского быта? Представляется вполне возможным умозаключить, что: 1) или сам преп. Макарий, если он автор “Бесед,” воспользовался широко в его время распространенными “Огласительными поучениями” св. Кирилла, или 2) если Макарий не автор, то составитель “Духовных бесед,” компилируя различные тексты для своих поучений монахам и пользуясь, с одной стороны, родственным Египту “Лавсаиком,” с другой — пользуется и современными и близкими Египту “Катихезами,” св. Кирилла. Анахронизмам нет места. Нет и нужды, на основании одного только этого сиро-македонского “Ксанфика” лишать “Духовные беседы” их родной египетской почвы и переносить их происхождение куда-то в Сирию или в иные области [87].

Продолжим, однако, лексический разбор “Бесед” по их сравнению с “Огласительными поучениями” св. Кирилла.

Выше мы уже упоминали слова “Бесед” о “кружащихся (ρεμφομενους) помыслах” во время молитвы и находили некоторые параллелизмы с “Лавсаиком.” Находим эти параллели и у св. Кирилла, правда не в контексте о молитве, но вообще о духовном устройении человека. Так, в Предогласительном поучении (§ 8) читаем: “Пусть язык твой не произносит непристойных слов, не погрешает взор твой, и мысль твоя не кружится (μῆδε ρεμβεσθω) над тем, что бесполезно.” В следующем параграфе (9) сказано: “чтобы ничем не развлекался ум, чтобы кружащемуся (ρεμφομενον) взору не кружить (ρεμβεσθαι) сердца.”

Автор “Бесед” употребляет слово “вместообраз” (αντιτυπον) в его евхаристическом значении: “в церкви приносится хлеб и вино, вместообраз (αντιτυπον) Тела Его и Крови, и причащающиеся видимого хлеба, вкушают духовно плоть Господа” [88]. У св. Кирилла в V “Тайноводственном” (или XXIII) поучении читаем: “ибо вкушающим повелевается вкушать не хлеба и вина, но того, вместообраз тела и крови Христовой.” Кроме того, слово “вместообраз” находим у св. Кирилла трижды: в поучениях XX, 6 (P. G. 33, col. 1081 B; 1088 A), и XXI, I (ibid. col. 1089 A). Да и вообще, слово “вместообраз” не должно казаться анахронизмом для эпохи св. Макария, так как его мы находим в литургии св. Василия и еще раньше, в VII кн. “Апостольских Постановлений” [89].

Понятия “обожения” у св. Кирилла мы не встречаем. Глагол θεολοιεω им употребляется в смысле обоготворения язычниками солнца, луны, светил и сил природы [90]. Но это вовсе не означает того, что ему чуждо верование в конечное прославление человека и в причастие им божеского естества. Св. Кирилл предпочитает придерживаться более библейского термина “сыноположения,” что делает, как мы видели, охотнее и автор “Бесед.” “Сыноположение” находим у св. Кирилла в “Поучениях” более десяти раз [91].

Выше указывалось, что заимствования “Беседами” терминов из придворного быта вовсе не должны означать, что их автор сам был придворным. Точно также и св. Кирилл, который никак не был придворным и не принадлежал к непосредственному окружению императора, не раз говорит такими выражениями. У него находим мы “порфиноносный

царь” [92], “саккос,” “порфира” “золотой трон” [93]. “Порфироносный царь, окруженный копьеносцами — воинами” (“дориносящими воинами” [94].

Автор “Бесед” неоднократно произносит слово “воипостасированный” (εὐλοστατος). Само собою разумеется, что этому выражению не следует придавать того смысла, который оно приобрело в последующие времена христологических споров, как это особенно имело место в произведениях Леонтиев, — Византийского и Иерусалимского. У автора “Бесед” “воипостасированный” означает просто-напросто “существующий” [95]. Вот примеры: “те, кто утверждают, что зло существует в чем-то (εὐλοστατον το καков), те ничего не знают. В Боге никакого зла не существует” (Θεω γαρ ουδεν εστιν καков εὐλοστατον) [96]. Это же он повторяет и в “Беседе” XVI, 5. В той же “Беседе” (2) он говорит: “душа существует сама по себе” (καθ εαυτην εὐλοστατος). Любопытно, что св. Кирилл утверждает: “ум в нас существует” (εὐλοστατος) [97]. Кроме того, св. Кирилл говорит о “воипостасированной” праведности [98], о “воипостасированной силе Святого Духа” [99] и что Христос есть Слово не “произнесенное” (ου προφορικος), а Слово “воипостасированное” [100].

Тот же автор знает и выражение “безипостасный” [101] (αὐλοστατος), чего не находим в “Беседах,” но что находится и в Аскетических опусах Симеона Логофета [102].

Еще одно сходство лексики “Бесед” с “Поучениями” св. Кирилла можно заметить и в учении об именах Божиих. Так в Послании II преп. Макария, которое, казалось бы, не возбуждает сомнений в аутентичности, сказано: “Бог будучи Един по сущности, стал многоименным по видоизменению (πολυωνυμος γεγονε κατε τροπολαγια) ради спасительного домостроительства о людях: иногда он именуется скалой, дверью, иногда же секирою, путем и опять-таки лозою и хлебом” [103]. “Огласительное поучение” VI, 7 говорит нам: “Бог многоименный (πολυωνυμος) и всемогущий, не имеющий в существе Своем ничего различного.” В “Поучении” X, 3, говоря о той же “многоименности” Божией, св. Кирилл приводит примеры: дверь, путь, овца. О той же “многоименности” сказано и в следующем параграфе того же “Поучения.”

Само собою разумеется, что защищать безусловную подлинность текста “Омилий,” напечатанных в Патрологии Миня, не приходится. Самый состав и содержание, самая форма этих “Бесед” показывает обратное. По объему они не одинаковы: есть очень краткие, как, например XIII, XXII, XXXVI, XXXIX, занимающие меньше полколонны текста. Другие же, наоборот, охватывают по много страниц. Одни из них являются в форме связанного текста, объединенного единством содержания; другие же составлены по типу “вопросо-ответов.”

Защищать современную нам форму и содержание их не приходится. Нам представляется, что первоначально мысли Макария собирались в разных “Апофтегмах,” что, однако, не препятствовало автору и самому писать свои поучения монахам, но писать короче и проще, чем они дошли теперь до нас. Литературной обработке “Омилий” бесспорно подверглись, но ядро этих поучений, самый дух их восходят к подвижнику IV века.

Сноски:

[1] Н.Е. III, 14 и VI, 20.

[2] Н.Е. IV, 23.

[3] J. Stoffels: “Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik .” Bonn, 1908, стр. 2.

[4] Лавс. гл. 19.

- [5] “De vir. ill.,” 10
- [6] P.G. 34, col. 65 D; 85 B; 89 C – 90 C.
- [7] Geschichte der Byz. Literatur, стр. 200–300.
- [8] Alzog: “Manuel de Patrologie.” Paris, 1867. p. 300; E. Amann: in DTC. t. IX, col. 1453; Bardenhewer: “Patrologie.” Freiburg i/Br., 1901. S. 232; J. Stoffels: “Die mystische Theologie Makarius des Aegypters .” Bonn, 1908. S. 11; Проф. А. Бронзов: “Преп. Макарий Египетский,” стр. 322; Δ. Σ. ΜΠΑΛΑΝΟΣ: “Πατρολογία,” Ἀθῆναι, 1930, стр. 282.
- [9] “Commentario de scriptoribus Ecclesiae antiquis.” Francfurt, 1722.
- [10] “Specimen examinis critici Operum quae ita ferruntur Macarii.” Halle, 1745.
- [11] “Κρισιζ περι των συγγραμματαω Μακαριου του Αιγυπτιου” в “Ἐρεθγix Ἑταιρειαζ Βυζαντινων Σπουδων” (Ἀθῆωαι, 1924, σελ. 86–92).
- [12] Мессалианство: Ересь, возникшая в середине IV в. в Месопотамии, М. Азии и Египте. По её учению, каждый человек в силу первородного греха находится во власти злого духа, изгнание которого достигается лишь непрестанной молитвой. (Редактор).
- [13] P.G. 94, 729–732. L. Villecourt: “La date et l’origine des “Homilies Spirituelles” attribuies a Macaire.” In “Comptes rendus de l’Academie des Inscriptions et Belles-Lettres.” 1920, Paris, стр. 250–258.
- [14] Αποφτεγματα, 19. P.G. 34, 249 A.
- [15] Epist. 2, P.G. 34, col. 436 A.
- [16] Бес. VI, 1; cf. Бес. VI, 3; Бес. XXXIII, 1, и др.
- [17] J. Stigimayr: “Sachliches und Sprachliches bei Macarius von Aegypten ,” Innsbrгck, 1912, стр. 78–101. Ср. Бронзов, op. cit. стр. 279–280 и 303–304.
- [18] J. Stigimayr: “Bilder und Vergleiche aus dem byzantinischen Hofleben in den Homilien des Makarius.” Stimmen der Zeit, 80 (1911), стр. 414–427.
- [19] Idem: “Sachliches u. Sprachliches.”
- [20] Бес. XXXII, 2.
- [21] Бес. XXXIX.
- [22] Бес. XLVII, 3; XLVII, 6.
- [23] Бес. VIII, 6.
- [24] Бес. XXX, 4.
- [25] Бес. XXXVIII, 2.
- [26] Бес. II, 1; Бес. V, 5.
- [27] Бес. VII, 1.
- [28] Бес. 1, 9.
- [29] “Лавсаик,” гл. 39.
- [30] Ibid, гл. 32.
- [31] J. Stoffels: “Makarius der Aegypter auf den Pfaden der Stoa,” In “Theolog. Quartalschr.” 92 (1910), стр. 88–105; 243–265.
- [32] Stiglmayr: “Sachliches u. Sprachliches,” стр. 24.
- [33] Ibid, стр. 55–59.
- [34] P.G. 34, 604 C.
- [35] Op. cit. стр. 21–31.

- [36] “Лавсаик,” гл. 31, 32.
- [37] Ibid., гл. 118.
- [38] Ibid., гл. 26.
- [39] Ibid., гл. 50, 54.
- [40] См. Archimandrite Cyprien KERN: “Le Symbolisme realiste des Peres.” Статья посмертно издана в “Pensee Orthodoxe” № XII, Paris, 1966. (Редактор).
- [41] “Лавсаик,” гл. 38.
- [42] Ср. Бес. XIV, 3:XXXIII, 1.
- [43] Бес. XXVII, 19.
- [44] “Лавсаик,” гл. 98.
- [45] Бес. IV, 21, 23; Бес. VI, 1, 2.
- [46] Гл. 22, 43, 46, 49
- [47] Ер. II, P.G. 34, col. 421 C; 436 C. Ср. Бес. XLV, 2, Ibid. col, 785 D.
- [48] Бес. XVII, 10.
- [49] “Лавсаик,” гл. 98. Ср. гл. 8.
- [50] Бес. VI, 1.
- [51] “Лавсаик,” гл. 52.
- [52] Ibid., гл. 86.
- [53] Гл. 52, 83, 85.
- [54] IV, 25; X, 3; 5; XVII, 12; XXIX, 7.
- [55] V, 4.
- [56] Бес. V, 4; XV, 15; XIX, 6; XXVI, 14, 15, XXX, 9, XL, 4, 6.
- [57] “Лавсаик,” гл. 46.
- [58] Ibid.
- [59] Ibid., гл. 52. Ср. гл. 59.
- [60] VII, 1; VIII, 3; ср. XXXIII, 4.
- [61] VII, 5; XV, 15.
- [62] XXXVII, 4; XL, 2.
- [63] Бес. IV, 15; V, 6; X, 1; XV, 14; XXV, 5; XL, 2.
- [64] Предисловие, гл. 87.
- [65] Гл. 145.
- [66] VIII, 1; XV, 13; 14; XXXIII, 1.
- [67] Гл. 59; 77.
- [68] Гл. 21.
- [69] Гл. 2.
- [70] См. Архим. Киприан: “Антропология Св. Гр. Паламы.” Стр. 21 –22

- [71] P.G. 34, col. 676 C.
- [72] Epist. II; Бес. IX, 7; XI, 15; XVI, 13; etc.
- [73] V. 6; XXXII, 6.
- [74] Гл. 43.
- [75] Архим. Киприан: op. cit. стр. 421–428.
- [76] Бес. I, 1–3.
- [77] Огл. IX, 1–3.
- [78] Огл. XVI, 3, 18; XVII, 15.
- [79] Огл. XVI, 22.
- [80] Огл. XVI, 22.
- [81] Огл. XVII, 36; ср. XVIII, 18.
- [82] Бес. XXIX, 1.
- [83] Огл. XVII, 36.
- [84] Stiglmayr: “Sachliches und Sprachliches...” стр. 53–56.
- [85] “The Homelies of St. Macarius of Egypt” In “Journal of Theol. Studies,” vol. VIII, 1906, oct., стр. 86.
- [86] Бес. V, 8–9; ср. XII, 14.
- [87] L. Villecourt, op. cit.; Stiglmayr, op. cit.; S. Flemming: “De Macarii Aegyptii scriptis quaestiones.” Güttingen, 1909.
- [88] Бес. XXVII, 17.
- [89] Гл. XXV, 4. См. Архим. Киприан, “Евхаристия,” стр. 267–269.
- [90] Огл. IV, 6; XV, 3.
- [91] Огл. I, 2; III, 14; V, 6; VII, 13; XI, 4; XX, 6; XXI, 1.
- [92] Огл. II, 11.
- [93] Огл. II, 12.
- [94] Огл. XII, 10.
- [95] Бес. IV, 11.
- [96] Бес. XVI, 1.
- [97] Огл. XI, 10.
- [98] Огл. IV, 7.
- [99] Огл. XVII, 34.
- [100] Огл. XI, 10; IV, 8.
- [101] Огл. IV, 8; XV, 21.
- [102] “О свободе Ума,” 11.
- [103] P.G. 34, col. 417 AB.

**Свято-Троицкая Православная Миссия
Copyright © 2001, Holy Trinity Orthodox Mission
466 Foothill Blvd, Box 397, La Canada, Ca 91011, USA
Редактор: Епископ Александр (Милеант)**

(zolotoj_vek_pismennosty_k_kern.doc, 07-15-2001)

Edited by	Date
E. M.	7-23-01

From: <http://www.mrezha.ru/orthlib/Fathers/main.html>