

Вникай в обстоятельства времени.

Ожидай Того, Кто выше времени.

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



Отдел внешних церковных связей
Московского Патриархата

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати РФ.
Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

ISSN: 2221-8181

Редакционная коллегия

Главный редактор: митрополит Волоколамский Иларион.

Зам. главного редактора: М. В. Первушин.

Члены редакционной коллегии: архимандрит Филарет (Булеков),
протоиерей Николай Балашов,
протоиерей Владимир Шмалый,
священник Димитрий Агеев,
священник Илия Соловьев,
диакон Феодор Шульга,
А. И. Мраморнов.

Ответственный секретарь: А. В. Ковальская.

115191, Россия, Москва, Даниловский вал, 22,
Отдел внешних церковных связей, редакция журнала «Церковь и время»,
тел.: +7/495/9556753, факс +7/495/6337281

Мнения авторов публикуемых статей не всегда совпадают с мнением редакции журнала

СОДЕРЖАНИЕ

БИБЛЕИСТИКА

<i>Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Современная библистика и Предание Церкви</i>	7
---	---

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ПРЕПОДОБНЫЙ ИСААК СИРИН И ЕГО ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ»

<i>Митрополит Волоколамский Иларион. В поисках духовного жемчуга: Преподобный Исаак Сирин и его творения</i>	15
--	----

<i>А. Р. Фокин. Апокатастасис в сирийской христианской традиции: Евагрий и Исаак</i>	45
--	----

<i>Схиархимандрит Габриэль (Бунге). С греческого на сирийский и обратно: об одной цитате из Евагрия Понтийского</i>	62
---	----

<i>Протоиерей Иоанн Бэр. Преподобный Исаак Ниневийский о Кресте Христовом</i>	76
---	----

<i>С. Брок. Псалмопение и молитва у Исаака Сирина</i>	89
---	----

<i>А. Хант. Монах как печальник: преподобный Исаак Сирин и монашеская самоидентичность в VII столетии и в последующее время</i>	99
---	----

<i>М. Тамке. Преподобный Исаак Ниневийский как учитель нравственности</i>	112
---	-----

История Церкви

<i>Н. А. Хандога. Судьба хилиазма в латинской патристике и роль блаженного Августина Гиппонского в его переосмыслении.....</i>	<i>125</i>
<i>Протоиерей Георгий Флоровский. Святой Киприан и святой Августин о расколе.....</i>	<i>146</i>
<i>С. П. Брюн. Зарождение коммуны во франкской Антиохии: опыт коллективной самоидентификации на латинском Востоке.....</i>	<i>152</i>

Богословие

<i>Игумен Арсений (Соколов). Библейские основы епископского служения.....</i>	<i>171</i>
<i>Иеромонах Кирилл (Зинковский). Представления Оригена об эфирном характере воскресших тел в контексте церковного учения о воскресении плоти.....</i>	<i>184</i>
<i>Архимандрит Феогност (Пушков). Диалектика ветхого и нового в жизни Церкви.....</i>	<i>215</i>
<i>Игумен Силуан (Туманов). Роль богослужебного пения в деле церковного просветительства.....</i>	<i>245</i>
<i>CONTENTS.....</i>	<i>259</i>

БИБЛЕИСТИКА

ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЯ РУСИ КИРИЛЛ

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА И ПРЕДАНИЕ ЦЕРКВИ*

Сердечно приветствую всех вас!

Мы собрались сегодня для того, чтобы поразмышлять на тему соотношения современной библеистики и Предания Церкви. Тема, на мой взгляд, очень важная, потому что ничто так не проверяет силу Предания, как толкование Священного Писания. Собственно говоря, все святоотеческое богословие выросло из толкования Священного Писания. Сам библейский канон есть не что иное, как Предание, реализованное в совершенно конкретном взгляде на то, что есть Священное Писание.

Поэтому взаимосвязь между современным — не просто современным, а, скажем так, научным подходом к Библии, и

* Выступление Предстоятеля Русской Православной Церкви на открытии Международной богословской конференции «Современная библеистика и Предание Церкви» (26 ноября 2013 г., Москва).

Преданием Церкви — тема чрезвычайно важная и для современного богословия, и для Церкви в целом. Слово Божие — это действительно чистейший источник, из которого мы почерпаем животворную воду спасения. Оно особым образом воздействует на человеческое сердце, оно побуждает переосмыслить жизнь, оно являет ориентиры и подлинные ценности. Сила воздействия Библии заключается в том, что Сам Бог, Владыка неба и земли, обращается к нам человеческим языком со страниц священной книги.

Замечательно сказано в Послании к Евреям о силе слова Божия, которое «живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого, и проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (см. Евр. 4:12). Священное Писание действительно является критерием истины, критерием правды, и пока оно остается таковым, у людей остается возможность идти по пути, который Бог определил человеческому роду.

По милости Божией прошли те времена, когда Библия была запрещена на территории пастырской ответственности нашей Церкви. Еще многие из здесь присутствующих помнят, что было очень непросто приобрести Библию. Сегодня же она доступна для всех и для каждого. Постоянно издаются святоотеческие толкования, различные исторические и филологические комментарии, которые помогают глубже понять смысл библейских текстов. Проникновение в библейский мир, чувство сопричастности священным событиям истории нашего спасения — это действенное средство укрепления веры и утверждения в благочестии. Вместе с тем хорошее знание Писания необходимо, в том числе, и для понимания православного богослужения, которое, как все мы хорошо знаем, имеет совершенно особое значение для духовной жизни православного христианина. Богослужение пронизано библейскими текстами, и поэтому знание Библии, понимание библейских слов очень важно для широкого круга людей и для наших прихожан, с тем чтобы разумно усваивались слова богослужения.

Пастырям, помимо объяснения в проповеди, как это обычно бывает, рядового зачала или апостольского чтения,

нужно постоянно обращаться к богослужебным текстам, в которых отображается библейская мудрость. Нужно организовывать также соответствующие занятия на приходах — об этом мы сейчас много говорим и многое в этом отношении делается. Встречаясь с архиереями, с духовенством, я постоянно настаиваю на том, чтобы работа с прихожанами, в том числе с молодежью, осуществлялась на основе изучения Библии, библейских занятий. Обращенный к молодому человеку вопрос, как он понимает тот или иной библейский текст, есть вызов, на который он должен ответить; и механическое восприятие текста не работает, когда человека просят сказать нечто о его собственном, личном понимании библейского текста.

Нет ничего более значительного, чем соприкосновение человека с библейским текстом. Нет ничего более значительного, чем размышление над библейскими текстами. И когда это происходит в группе людей под руководством опытного наставника — священнослужителя или катехизатора, знающего, в том числе, святоотеческие толкования Библии, тогда подобные занятия действительно становятся школой изучения Священного Писания и его применения к обстоятельствам нашей жизни.

Хорошее знание Слова Божия должно быть отличительной особенностью монашествующих и частью иноческого делания. Об этом мы тоже много говорим. Именно Слово Божие должно быть настольной книгой того, кто посвящает свою жизнь молитве. Но и в более широком смысле можно сказать, что невозможно быть православным христианином и не знать Писания. К сожалению, с таким явлением мы сталкиваемся очень часто.

Осуществление должным образом всего того, о чем мы сейчас говорим, возможно лишь при условии развития библейских исследований на высоком академическом уровне. Ведь те, кто преподает слово Божие, кто ведет библейские занятия, библейские кружки, должны сами хорошо владеть экзегетикой и знать историю изучения Священного Писания.

В настоящее время в ряде высших учебных заведений Русской Православной Церкви учреждены кафедры библеис-

тики. По соответствующей тематике защищаются магистерские, кандидатские и докторские диссертации, проводятся специальные библейские конференции, а также библейские секции богословских конференций и чтений. Однако нужно признать, что мы находимся в начале трудного пути по выстраиванию современной системы библейского образования и науки в нашей Церкви. В послереволюционные годы отечественная школа библеистики была практически разрушена, многие традиции прерваны, а то, что удалось сохранить, недостаточно для полноценного развития, так как за последнее столетие мировая библейская наука проделала огромный путь. Впечатляет один только список разнообразных находок XX века: это шумерские, аккадские, угаритские клинописные таблички, кумранские свитки, вновь открытые папирусы, археологические раскопки в Палестине и Восточном Средиземноморье...

Поэтому сегодня нельзя ограничиваться простым повторением сказанного великими русскими библеистами XIX и начала XX века, таких как Юнгеров, Олесницкий, Глубоковский, которые действительно очень многое сделали для создания нашей русской школы изучения Библии. Материал, которым сегодня могут располагать исследователи, превышает — и по объему, и по значению — все то, что было во времена ученых, о которых мы сейчас говорили. Наша задача заключается в том, чтобы освоить опыт мировой библейской науки, критически его оценить и взять на вооружение все лучшее из того, что дошло к нам из прошлого.

Считаю весьма полезным, что наши духовные учебные заведения устанавливают и развивают связи с зарубежными исследовательскими и учебными центрами, с библейскими институтами и кафедрами. Тем самым восстанавливается традиция наших международных научных связей, насильственно прерванная почти 100 лет тому назад.

Если вчитаться в то, о чем писали наши замечательные ученые, такие как Глубоковский, Болотов и некоторые другие исследователи церковной истории и Священного Писания, то обращает на себя внимание обстоятельство, что чаще всего они находились в некоем диалоге с представителями западной и, в

первую очередь, протестантской библеистики. Постоянные ссылки на Гарнака, поддержка и опровержение взглядов Гарнака и многих других зарубежных исследователей находились в центре богословской мысли русских библеистов.

Думаю, это хороший пример того, как нужно развивать международное сотрудничество и как нужно изучать опыт других. Не должно быть слепого копирования, не следует подпадать под обаяние авторитетов — нужно иметь возможность критически воспринимать мысли даже самых выдающихся людей, налагая на все эти мысли свой собственный критерий, который проистекает из православного Предания.

Глубоко убежден, что для нас важно иметь сотрудничество и с российскими учебными и научными учреждениями. Навскидку назвал бы два: Московский университет и Российский государственный гуманитарный университет, но знаю, что и в других высших учебных заведениях сегодня уделяется внимание изучению Библии. В светских вузах существуют авторитетные центры изучения классических языков, древней истории, гебраистики. Полезны такие формы сотрудничества, как обмен преподавателями, посещение нашими студентами университетских занятий, организация совместных конференций.

Еще раз хотел бы сказать, что особенно важно уделять внимание изучению древних языков — еврейского, арамейского, греческого и латыни, ведь заниматься библеистикой без знания древних языков значит обрекать себя на отсутствие всякой оригинальности, потому что петь придется с чужого голоса. Но знание языков дает человеку возможность самому читать тексты в подлиннике и, применяя соответствующие научные методы исследования, приходиться к таким выводам, к которым никто раньше не приходил.

В настоящее время, как вы знаете, в рамках Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви обсуждаются наиболее важные вопросы церковной жизни, и некоторые из них непосредственно связаны с библеистикой. Во-первых, это «Богословское осмысление творения мира и человека». Казалось бы, очень многое уже сказано, многое известно и понятно. И, тем не менее, до сих пор эта тема является камнем пре-

ткновения для многих людей малорелигиозных или невоцерковленных — особенно связанных с научным миром, но не только. Недавно я получил письмо от одного бывшего монаха. Конечно, он оставил монашество не по той причине, о которой написал, — были другие причины, но вот поводом стало его несогласие с церковным толкованием Шестоднева.

Так вот, чтобы исключить такие поводы, нужно, чтобы у нас в семинариях и академиях было организовано научное изучение текста, которое помогало бы сопрягать современные научные знания с подлинным святоотеческим пониманием библейских текстов. Если мы сумеем такого рода сопряжение передать современным людям в тех категориях мысли и такими словами, которые их убеждают, мы решим очень важную апологетическую задачу.

Кроме того, в повестке дня Межсоборного присутствия представлены темы «Издание материалов, облегчающих понимание текстов Священного Писания, используемых в богослужении», а также «Отношение Церкви к существующим разнообразным переводам библейских книг». Я посмотрел программе конференции и порадовался тому, что во многих докладах эти темы так или иначе будут освещены.

Надеюсь, что нынешняя конференция, которая проходит в соответствии с решением Священного Синода нашей Церкви, внесет свой вклад в обсуждение означенных тем, а также будет способствовать развитию библейской науки или, по крайней мере, пробуждению интереса людей к изучению Библии. А потому я хотел бы сердечно пожелать всем вам успеха в предстоящих трудах.

**МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«ПРЕПОДОБНЫЙ ИСААК СИРИН
И ЕГО ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ»
(10–11 октября, 2013 г., Москва)**

*Митрополит Волоколамский Иларион**

В ПОИСКАХ ДУХОВНОГО ЖЕМЧУГА: ПРЕПОДОБНЫЙ ИСААК СИРИН И ЕГО ТВОРЕНИЯ

Ваше Высокопреосвященство, дорогие отцы, братья и сестры, дамы и господа! Сердечно приветствую всех участников Первой патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия.

Проведение данной конференции стало возможным благодаря тому, что четыре года назад по инициативе Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на первом же заседании Священного Синода после его избрания на Патриарший престол было создано наше учебное заведение, призванное стать флагманом богословской науки в Русской Православной Церкви. Общецерковная аспирантура и докторантура является высшим звеном в системе духовного образования Московского Патриархата. В сотрудничестве с духовными академиями и семинариями, ведущими светскими учебными заведе-

* Редакция представляет доклады Международной конференции «Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие» и выражает благодарность организаторам и авторам за предоставленные материалы.

ниями России и зарубежья она осуществляет широкий спектр образовательных программ. Под эгидой Общецерковной аспирантуры разрабатываются кандидатские и докторские программы, магистерские модули, ведется серьезная научная деятельность.

Священноначалие нашей Церкви в лице Святейшего Патриарха Кирилла и Священного Синода уделяет большое внимание развитию богословской науки и консолидации наличных научных сил. Буквально несколько дней назад решением Священного Синода был создан Координационный центр по развитию богословской науки в Русской Православной Церкви. В задачу центра входит координация научной работы, проводимой во всех церковных учебных заведениях, включая Общецерковную аспирантуру, духовные академии и семинарии, а также такие крупные научные центры, как, например, «Православная энциклопедия». Очень важно, чтобы научная работа в Русской Церкви велась не самотеком, но чтобы молодые ученые трудились в соответствии с разработанным и утвержденным Священноначалием стратегическим планом развития различных отраслей науки.

Одной из таких отраслей является патристика. Изучение творений святых отцов было одной из приоритетных задач наших духовных академий еще в дореволюционный период. На базе академий осуществлялся систематический перевод творений святых отцов, благодаря чему мы сегодня имеем в своем распоряжении многотомные коллекции творений таких греческих и латинских авторов, как Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, блаженный Августин и многие другие, а также монографии, посвященные отцам Церкви.

Переводческая и исследовательская деятельность в области патристики возобновилась в 1990-е годы, и сегодня немало исследователей трудится в этой области. Появляются новые переводы творений отцов Церкви, основанные на современных критических изданиях их трудов, публикуются монографии и статьи, помогающие вписать святоотеческое богословие в контекст современного богословского дискурса, актуализировать мысль отцов применительно к реалиям сегодняшней церковной жизни.

Одной из лакун в дореволюционной патрологической науке являлась сирийская патристика. В духовных академиях трудились именитые знатоки латинской и греческой патрологии, но сирологов в нашем Отечестве практически не было. Восьмитомное собрание творений преподобного Ефрема Сирина на русском языке более чем наполовину состоит из псевдоэпиграфов, переведенных с греческого. Лишь в последних четырех томах имеются труды, переведенные с сирийского оригинала. А наш знаменитый филолог-классик С.И. Соболевский, переводивший в начале XX века труды Исаака Сирина на русский язык с греческого, пользовался немецким переводом его трудов с сирийского для сличения отдельных наиболее трудных мест.

В советское время появились оригинальные отечественные труды по сирологии: здесь прежде всего необходимо отметить работы Н.В. Пигулевской, внесший немалый вклад в дело ознакомления нашего читателя с памятниками сирийской письменности. Следует отметить также труды С.С. Аверинцева, приоткрывшего советскому светскому читателю мир византийской и сирийской патристики через призму литературоведения и исследования «поэтики» раннехристианских текстов. Однако по понятным причинам в эпоху воинствующего безбожия заниматься чисто религиозной проблематикой наши светские исследователи не могли, в результате чего систематического изучения сирийской патристики не происходило.

Лишь в 1990-е годы, после того, как оковы воинствующего безбожия спали, стало возможным полноценное развитие патрологической науки в Русской Церкви. Тут-то и обнаружилась, в числе прочих, серьезнейшая лакуна в области сирийской патрологии. Огромный пласт произведений сирийской письменности еще ждет своего переводчика, и большое количество выдающихся трудов сирийских отцов Церкви еще ждет своего исследователя.

Надо сказать, что и на Западе сирология как специальная отрасль богословской науки окончательно сформировалась лишь в XX веке. Многотомное собрание творений сирийских

авторов, издание которого началось под названием *Patrologia syriaca* в 1897 году, было затем продолжено под названием *Patrologia orientalis* (с включением в него не только сирийских, но также арабских, армянских, коптских, грузинских и славянских источников). Это собрание, призванное дополнить две монументальных коллекции, появившиеся еще в XIX веке — *Patrologia graeca* и *Patrologia latina* аббата Ж.-П. Минья — становится ценнейшим собранием христианских текстов. Благодаря ему в научный оборот введено большое количество ранее не известных (или известных лишь по некачественным изданиям) памятников ориентальной литературы, в том числе сирийской.

Параллельно с публикацией текстов ведется значительная работа по их исследованию, публикуются монографии и статьи, посвященные сирийским авторам. Здесь следует упомянуть фундаментальные труды И. Хаусхерра, А. Веобуса, А. Минганы и ряда других именитых сирологов, чьи работы стали классическими. В этой плеяде выдающихся сирологов значимое место занимает доктор Себастьян Брок, который сегодня присутствует среди нас и которого я сердечно приветствую. В годы моего пребывания в Оксфорде я имел счастье учиться у него и под его руководством изучать тексты преподобного Исаака Сирина, и я навсегда сохраню в сердце благодарную память об этих уроках.

Именно Себастьяну Броку принадлежит заслуга публикации и введения в научный оборот второго тома творений преподобного Исаака Сирина, благодаря чему наши знания об этом авторе чрезвычайно расширилось. Может быть, не случайно, что преподобный Исаак Сирин, несмотря на всю свою значимость для монашеской традиции, для Церквей Востока и Запада, до XX века не удостоился ни одного полноценного научного исследования (если не считать небольшой книги аббата Шабо, изданной на латинском языке в 1892 году¹). Видимо, до открытия второго, а вслед за ним и третьего томов творений Исаака, такое исследование было преждевременным. Именно введение в научный оборот новооткрытых текстов преподобного Исаака послужило толчком к оживлению интереса к это-

му автору, позволило осмыслить его богословскую и аскетическую систему во всей ее полноте.

И именно благодаря тому, что сегодня в нашем распоряжении имеется практически полный корпус творений преподобного Исаака, стала возможной и нынешняя конференция, собравшая ведущих мировых специалистов в данной области. Насколько мне известно, это первая в мире научная конференция, посвященная Исааку Сирину.

Преподобный Исаак Сирин как духовный писатель Церкви Востока

Есть один факт, который заставляет говорить об Исааке Сирине как об «особом случае» в истории святоотеческой письменности. Насколько можно судить по сохранившимся историческим свидетельствам, а также по его собственным творениям, он принадлежал к Церкви Востока, которая признавала (и до сих пор признает) только первые два Вселенских Собора — Никейский 325 года и Константинопольский 381 года — и потому именуется «несторианской», хотя никакой прямой связи с Несторием не имеет. Во времена Исаака канонические границы этой Церкви приблизительно совпадали с границами прежней Персидской империи Сасанидов (ныне Ирак и Иран).

История Церкви Востока восходит к апостольским временам. По преданию, апостолы Фома и Фаддей проповедовали в Персии, где христианство распространялось сначала среди иудеев, а затем и среди самих персов, последователей зороастрийской религии. В III–IV столетиях христиане Персии страдали от жестоких гонений, особенно тяжелыми были гонения Бахрама II (276–292) и Шапура II (310–379).

В течение нескольких столетий Церковь Востока имела лишь спорадические контакты с христианами «страны ромеев» (Восточной Римской империи). На Поместном Соборе 410 года в Селевкии-Ктесифоне Церковь Востока, ранее входившая в состав Антиохийской Церкви, провозгласила самостоятельность, и епископ Селевкии-Ктесифона стал главой всех христиан Персии. Решение Собора утвердил шах Ездегерд I

(399–420), лояльно относившийся к христианам. На Соборе в Маркабте в 424 году полномочия епископа Селевкие-Ктесифонского как главы Персидской Церкви были подтверждены и расширены. Впоследствии глава персидских христиан стал именоваться католикосом-патриархом Востока.

Изолированная позиция Церкви Востока в значительной степени обусловила своеобразие ее исторического развития: в ней складывались свои литургические традиции, возникали свои богословские школы, вырабатывался самостоятельный богословский язык.

Большое влияние на развитие сирийского христианства оказало движение так называемых «сынов завета» (*bnay quata*), расцвет которого приходится на IV век². «Сыны завета» давали обет безбрачия и вели аскетический образ жизни; нередко они объединялись в небольшие общины для совместного проживания. Впоследствии основные идеи «сынов завета» легли в основу сирийской монашеской духовности.

Важным богословским центром всего восточносирийского христианства была так называемая «школа персов» (т.е. персидских беженцев), основанная в IV веке в Эдессе. Главным предметом преподавания было Священное Писание: ученики слушали и записывали толкования своего наставника³. Школу посещала сироязычная молодежь Эдессы и окрестностей, а также эмигранты из Персии⁴. Комментарии святого Ефрема Сирина, который истолковал некоторые библейские книги, использовались в качестве образца интерпретации Писания до середины V века.

В V веке было принято решение осуществить полный перевод экзегетических сочинений Феодора Мопсуестийского с греческого на сирийский. После того, как перевод был закончен, Феодор Мопсуестийский стал главным библейским комментатором восточносирийской традиции: последующие духовные писатели этой традиции, включая Исаака Сирина, ссылались на него как на «блаженного Толкователя».

Перевод сочинений Феодора имел исключительное значение для сирийского христианства: вместе с библейскими толкованиями Феодора в сирийскую традицию вошли его христо-

логические воззрения. Феодор Мопсуестийский говорил, в частности, о том, что Бог Слово «воспринял» Человека Иисуса; безначальное Слово Божие «вселилось» в рожденного от Девы Человека Иисуса; Слово жило во Христе, как в храме; Оно облеклось в человеческое естество, как в одежду; Человек Иисус благодаря Своему искупительному подвигу и крестной смерти соединился со Словом и воспринял божественное достоинство. Феодор, по сути, говорил о Боге Слове и Человеке Иисусе как о двух субъектах, чье соединение в одном лице воплощенного Сына Божия является не столько онтологическим, сущностным, сколько условным, существующим в *нашем* восприятии: поклоняясь Христу, *мы* объединяем два естества и исповедуем не «двух сынов», но одного Христа — Бога и Человека.

В 20-е годы V столетия именно это учение легло в основу христологической доктрины Нестория, Патриарха Константинопольского, против которого выступил Кирилл Александрийский. Последний в своей полемике с несторианством настаивал на единстве ипостаси Бога Слова: безначальное Слово есть то же самое лицо, что и Иисус, родившийся от Девы; поэтому нельзя говорить о Слове и Иисусе как двух разных субъектах. Христология Кирилла была подтверждена III Вселенским Собором, осудившим Нестория. Впоследствии, на V Вселенском Соборе, был осужден и сам «отец несторианства» — Феодор Мопсуестийский. Однако для восточносирийских христиан он навсегда остался непререкаемым авторитетом в области богословия. Этим в значительной степени объясняется тот факт, что Церковь Персии и всю восточносирийскую богословскую традицию стали называть «несторианской» — название, которое сама эта Церковь никогда к себе не применяла.

В конце VI века Хенана, возглавивший «школу персов» в 572 году, предпринял попытку заменить библейские толкования Феодора на свои собственные. Эта попытка не увенчалась успехом: Собор 585 года подтвердил незыблемый авторитет Феодора, запретив кому-либо «явно или скрыто порицать этого учителя Церкви или отвергать его святые книги». Впоследствии два Собора, в 596 и 605 годах, осудили толкования Хенаны и повторили анафемы против «отвергающих коммен-

тарии, толкования и учения верного учителя, блаженного Феодора Толкователя, и пытающихся ввести новые и странные толкования, исполненные безумия и злохуления»⁵.

Рубеж VI и VII веков ознаменован богословской деятельностью Бабая Великого, который много писал на христологические темы. Его христология является продолжением и своего рода синтезом христологий Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского⁶. Будучи лидером партии, ратовавшей за строгое следование учению Феодора, Бабай возглавил оппозицию Халкидонскому Собору. Развивая христологические воззрения Феодора, Бабай пользовался «Книгой Гераклида», написанной Несторием в качестве апологии после его осуждения III Вселенским Собором и переведенной на сирийский язык в середине VI века⁷. К середине VII века в диптихах Церкви Востока поминались уже «три учителя» — Диодор, Феодор и Несторий⁸.

Политические обстоятельства VII века не способствовали сближению Персии с Византией. Напротив, первые десятилетия этого века ознаменовались серией вооруженных конфликтов между двумя великими империями. В конце 627 года византийский император Ираклий одержал победу над персидскими войсками у Ниневии. Впрочем, византийское присутствие в Персии было недолгим. Уже в 30-х годах VII века началось массовое вторжение в Персию арабских мусульманских полчищ. В 637 году пала столица империи Сасанидов Ктесифон и последний шах Ездегерд III бежал в Загрос. К середине VII века Персия была в руках арабов.

Окончательная утрата политических связей с византийской экуменой и начавшаяся с приходом арабов постепенная исламизация Персии и Сирии не привели в VII и VIII веках к кризису христианства в этих регионах, упадку богословия и церковной жизни. Совсем напротив, именно эти два столетия являются периодом наивысшего расцвета сироязычного богословия: в это время жили и творили выдающиеся писатели, такие как Мартирий-Сахдона (ставший на сторону Халкидонского Собора), Дадишо Катраие, Симеон д-Тайбуте (Милостивый), Иосиф Хаззайа (Прозорливый) и Иоанн Дальятский. Все

они были писателями по преимуществу мистического направления. Малоизвестные за пределами восточносирийской традиции, они, тем не менее, ознаменовали собой «золотой век сирийской христианской литературы». Единственным представителем этого золотого века, которому суждено было приобрести мировую известность, стал преподобный Исаак Сирин.

Биографические сведения об Исааке имеются в двух сирийских источниках: «Книге целомудрия» восточносирийского историка IX века Ишоднаха, епископа Басры⁹, и анонимном западносирийском источнике, время и место написания которого неизвестны¹⁰. Эти источники настолько хорошо известны, что нет необходимости их здесь цитировать. На основании их, а также на основании скудных автобиографических сведений, рассеянных по творениям самого Исаака, его биография может быть восстановлена лишь частично.

Он родился в Катаре, на берегу Персидского залива. Здесь, возле моря, прошло его детство. Морские образы постоянно встречаются в сочинениях Исаака: он говорит о кораблях, о капитанах и матросах, о морских бурях и попутных ветрах, о ныряльщиках и устрицах, извлекаемых из морских глубин. Вот лишь один из них:

«Если бы в каждой устрице ныряльщик находил жемчужину, тогда всякий человек быстро разбогател бы. И если бы ныряльщик тотчас добывал жемчужину, и волны не били бы его, и акулы не встречали бы его, не надо было бы ему задерживать дыхание до такой степени, чтобы он задыхался, и не был бы он лишен свежего воздуха, который доступен всем, и не сходил бы в глубины — тогда чаще, чем ударяет молния, и в изобилии попадались бы жемчужины¹¹».

Возможно, Исаак принял монашество не у себя на родине, а на чужбине. На эту мысль может натолкнуть его собственный рассказ, начинающийся словами: «В другой еще раз пошел я к одному древнему, прекрасному и добродетельному старцу...». В этом рассказе преподобный воспроизводит ответ старца на свой вопрос, включающий, в частности, такие слова: «Ты никому не известен в этой стране, жития твоего не знают...»¹².

Впрочем, анонимный западносирийский источник говорит о том, что Исаак «был монахом и учителем в своей области», т.е. в Катаре, и именно оттуда католикос Гиваргис взял его с собой в Бет-Арамайе¹³.

О жизни преподобного Исаака до принятия им епископского сана ничего более не известно. Что же касается его епископской хиротонии, то информация об этом событии, содержащаяся в «Книге целомудрия», с большой четкостью очерчивает время и географию его жизни, а также его место в диптихах Ниневийской епархии Церкви Востока. Католикос Гиваргис (Георгий), рукоположивший Исаака, управлял Церковью Востока с 660 по 680 год¹⁴, а упомянутый в тексте католикос Хенанишо — с 685 по 700. Годы пребывания Гиваргиса на престоле совпали с годами правления Муавии I, первого халифа из династии омеядов, избравшего Дамаск столицей арабского халифата¹⁵. На долю Гиваргиса выпал труд по воссоединению епископов Катара, откуда родом был Исаак, с Церковью Востока¹⁶. Возможно, именно по случаю воссоединения Гиваргис решил рукоположить Исаака, уроженца Катара, прославившегося своей аскетической жизнью, во епископа Ниневии¹⁷. Если это предположение верно, то Исаак стал епископом в 676 году или позже, но не позднее 680 года, когда католикос Гиваргис скончался.

Анонимный западносирийский источник добавляет несколько незначительных штрихов к его портрету. В частности, этот источник говорит о том, что, когда Исаак ослеп, ученики записывали за ним его наставления. «Его называли вторым Дидимом¹⁸, ибо он был спокойным, добрым и смиренным, и слово его было мягким. Вкушал он по куску хлеба с овощами три раза в неделю... Он составил пять томов, известных даже до сего дня, исполненных сладчайших учений...»

На епископской кафедре Исаак пробыл недолго. О его отречении от епископства сохранилось следующее красочное сказание на арабском языке. Когда Исаак в первый день после епископской хиротонии посвящения сидел в своей резиденции, к нему пришли два человека, один из которых, богач, требовал у другого возвращения долга: «Если этот человек отказывается возвратить мне мое, я буду вынужден подать на него в суд».

Исаак сказал ему: «Поскольку Священное Евангелие учит не отнимать отданного, тебе следует по крайней мере дать этому человеку день, чтобы он мог расплатиться». Но богач ответил: «Оставь сейчас в стороне Евангелие!» Тогда Исаак сказал: «Если с Евангелием здесь не считаются, зачем я пришел сюда?» Увидев, что епископское служение не соответствует его склонности к отшельнической жизни, «святой отрекся от епископства и удалился в святую Скитскую пустыню»¹⁹.

Последняя деталь рассказа противоречит «Книге целомудрия», где говорится, что Исаак удалился в горы, окружающие Хузистан²⁰, а не в египетскую Скитскую пустыню. К тому же трудно поверить в то, что отречение Исаака от епископства было вызвано одним лишь малозначительным инцидентом. Необходимо помнить, что во времена Исаака Ниневия²¹ была центром активности «монофизитов»-яковитов, с которыми Исаак как «диофизитский» епископ должен был бороться²². Возможно, что, не будучи склонным к спорам на догматические темы, Исаак предпочел удалиться из Ниневии, ставшей ареной конфликта между противоборствующими партиями.

Последние годы своей жизни Исаак провел в монастыре Раббана Шабур на горе Шуштар²³. Точная дата смерти Исаака неизвестна, как неизвестна и дата его рождения.

Вероятно, еще при жизни Исаака Ниневийского почитали святым. После смерти Исаака его слава росла по мере распространения его писаний. Иосиф Хаззайя, живший в VIII веке, называл его «знаменитым среди святых»²⁴. К XI веку Исаак благодаря греческому переводу его творений становится широко известен на грекоязычном Востоке: в знаменитой антологии аскетических текстов «Эвергетинос» выдержки из писаний «аввы Исаака Сирина» стоят в одном ряду с подборками из классиков ранневизантийской аскетики.

В то же время и в Церкви Востока продолжается почитание Исаака: его писания приобретают все большее признание, а его имя — все больший авторитет. Последнее подтверждается многочисленными письменными источниками. Один из них относится к XIII веку и представляет собой сводный каталог

восточносирийских писателей, автором которого является Авдишо из Нисибина: в каталоге упоминаются «семь томов» Исаака «о духовной жизни, о божественных тайнах, о судьбах и о Промысле»²⁵. В другом источнике, не поддающемся точной датировке, но составленном не позднее XIV века, Исаак назван «наставником и учителем всех монахов, гаванью спасения для всего мира»²⁶.

В Православной Церкви почитание Исаака Сирина имеет более чем тысячелетнюю историю: оно началось после появления на свет греческого перевода его творений и продолжается поныне. Память преподобного Исаака, епископа Ниневийского, совершается в Православной Церкви 10 февраля (28 января по старому стилю), вместе с памятью другого великого сирийского писателя и аскета — преподобного Ефрема Сирина. Образ Исаака Сирина нередко присутствует в иконостасах и настенной росписи православных храмов, а также в книжной миниатюре. Одно из известных его изображений, которое участники настоящей конференции смогут увидеть своими глазами, относится к началу XVI века: оно находится в местном ряду оригинального иконостаса Успенского собора Московского Кремля. В настоящее время этот иконостас почти полностью закрыт другим, более поздним, однако через имеющееся в местном ряду «окно» хорошо видны образы трех святых, одним из которых как раз и является преподобный Исаак Сирин.

«Экклезиологическим феноменом» можно считать тот факт, что скромный епископ Церкви Востока из далекой персидской провинции стал святым отцом Православной Церкви халкидонского направления. Из русских патрологов первым, кто обратил внимание на этот феномен, был протоиерей Георгий Флоровский. В своей книге «Византийские отцы V–VIII веков» он писал:

«В жизни преподобного Исаака много неясного... В епископы он был поставлен в монастыре Бет-Абэ Патриархом Георгием (660–680)... Мы все время в несторианской среде... И вместе с тем преподобный Исаак стоит здесь как-то обособленно. Неясно, почему ушел он из Ниневии; можно догады-

ваться, что из-за несогласия с местным клиром. В монастыре он жил уединенно <...> И все-таки его учение соблазняло. Он далеко отходил в нем от антиохийской традиции, впрочем, на Толкователя²⁷ он не раз ссылается²⁸».

Поскольку факт принадлежности Исаака Сирина к Церкви Востока уже ко временам Флоровского был установлен наукой, в течение XX века он не оспаривался никем из русских или западных ученых. Православных ученых, однако, он ставил перед проблемой: как великий святой, память которого почитается в Православной Церкви, мог быть несторианином? Решить эту проблему пытались по-разному. Флоровский предпочел не входить в ее обсуждение, ограничившись ремаркой о том, что преподобный Исаак в несторианской среде «стоит как-то обособленно». Некоторым решение проблемы виделось в том, что преподобный Исаак лишь «формально» принадлежал к несторианской Церкви. Такого мнения придерживался известный русский патролог архиепископ Василий (Кривошеин):

«Насколько можно судить по дошедшим до нас историческим данным, святой Исаак был в течение недолгого времени епископом города Ниневии, входившей в юрисдикцию несторианской Церкви в Персидской империи, как и вообще вся его жизнь и деятельность прошла как будто бы в пределах этой Церкви. Тем не менее Православная Церковь издревле почитает его как святого и высоко чтит его духовные творения, в которых, конечно, нет никакого “несторианства”. И я, конечно, не дерзну отнимать от него звание “святого”, хотя самый факт принадлежности его (хотя бы формальной) к несторианской Церкви ставит перед православным богословским сознанием серьезные проблемы о природе Церкви и о возможности благодатной жизни и святости вне видимых ее пределов²⁹».

Тезис о «формальной» принадлежности преподобного Исаака к несторианской Церкви был уже в наши дни повторен А.И. Сидоровым:

«[Исаак Сирин], принадлежа *формально* к несторианской церкви (и являясь даже, хотя и очень краткое время, несторианским епископом), явил в своих творениях глубину православного Богомыслия <...> Перевод сочинений преподобного Исаака на греческий язык <...> признание их в Византии и на Руси творениями святого мужа и, наконец, канонизация его Православной Церковью являют, на наш взгляд, то, что Святой Дух пронизает и зрит все и что для него нет формальных пределов и границ косного вещества»³⁰.

Ученый выдвигает гипотезу о том, что преподобный Исаак Сирин мог принадлежать к прохалкидонскому течению внутри несторианской Церкви. В монашеских кругах Церкви Востока с конца VI века существовало течение, которое имело тенденцию к сближению или даже слиянию с православием халкидонского направления: к этому течению принадлежали, в частности, Хенана и Мартирий-Сахдона. Если Исаак Сирин также принадлежал к данному течению, его отречение от епископской кафедры можно истолковать как разрыв с Церковью Востока и тайный переход на халкидонские позиции³¹.

Данная гипотеза предлагает весьма элегантный выход из противоречия между принадлежностью Исаака Сирина к Церкви Востока и его почитанием в Православной Церкви. Гипотеза, однако, не подтверждается ни одним заслуживающим доверия источником. Писания самого Исаака, в частности, тексты, в которых он воспроизводит анафемы Соборов рубежа VI–VII веков³², созданных против Энаны, свидетельствуют как раз об обратном — о том, что он предпочитал держаться официальной доктрины своей Церкви и не симпатизировал оппозиционным течениям. В то же время ничего эксплицитно несторианского в его христологии найти нельзя. Он, во всяком случае, далек от такой крайне диофизитской трактовки личности Иисуса Христа, при которой Его образ как бы разделяется на «два сына»: Исаак Сирин воспринимает Христа как одно Лицо — Бога, явившегося во плоти.

Что же касается собственно вопроса о святости преподобного Исаака, то, нам думается, коль скоро она не вызывала

сомнений ни у кого из византийских и русских отцов, почитавших его в течение многих столетий, у нас также нет никаких оснований «отнимать от него звание святого». Следует учитывать, что границы между Церквами во времена Исаака Сирина не были очерчены с той же четкостью, с какой они очерчены сегодня. В эпоху догматических споров (IV–VIII вв.) эти границы еще только формировались, и не все святые оказывались в наиболее догматически безупречной церковной юрисдикции. Достаточно вспомнить о преподобном Исаии Скитском, составителе известного сборника поучений, и святителе Петре Ивере, епископе Маюмском, выдающемся аскете и подвижнике, почитаемом в Грузинской Православной Церкви: оба святых жили во второй половине V века, не признавали Халкидонский Собор и придерживались монофизитских взглядов.

Творения преподобного Исаака

Сирийские источники говорят то о пяти, то о семи томах сочинений Исаака Ниневийского, однако мы не знаем, идет ли речь об ином делении того же корпуса текстов, который дошел до нас, или о каких-либо утраченных сочинениях Исаака. В настоящее время в нашем распоряжении имеются три тома сочинений Исаака Сирина, введенные в научный оборот.

Оригинальный текст 1-го тома сочинений Исаака дошел до нас в двух редакциях — восточной и западной³³. Первая редакция отражена в издании Поля Беджана³⁴, вторая — в нескольких рукописях, самая ранняя из которых датируется IX–X веками³⁵. Главные различия между двумя редакциями заключаются в следующем: 1) восточная содержит многочисленные тексты и восемь Бесед, отсутствующие в западной; 2) западная содержит немногие тексты, отсутствующие в восточной; 3) восточная содержит цитаты из Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского: в западной эти тексты приписаны другим авторам. Хотя критического издания сирийского текста 1-го тома не существует, текстологический анализ обеих редакций, проведенный Д. Миллером, показал, что восточная редакция отражает подлинный текст Исаака, тогда как западная является переработкой этого текста³⁶.

Именно с текста западной редакции на рубеже VIII и IX веков Авраамием и Патрикием, монахами лавры Святого Саввы Освященного в Палестине, был сделан греческий перевод сочинений Исаака. Благодаря этому переводу христианский мир узнал о преподобном Исааке, потому что именно с него были впоследствии сделаны переводы преподобного Исаака на многие другие языки.

Русскому читателю 1-й том Исаака Сирина был до последнего времени известен только по переводам, сделанным с греческого перевода, о котором святитель Филарет Московский говорил: «Вероятно, переводчик был не из ученых, т.е. не знал грамматических правил, и потому мешал слова и вместо должного выражения ставил неправильные и темные слова, да и от переписчиков, может быть, вкрались ошибки и невероятности»³⁷. Приведу также отзыв протоиерея Георгия Флоровского: «Этот перевод часто неточен <...> В сирийском тексте меньше порядка, больше непосредственности»³⁸. Добавлю от себя: в сирийском оригинале больше ясности, хотя и в нем немало мест, которые можно понимать, а следовательно, и переводить по-разному. Сравнивая греческий перевод таких мест с оригиналом, невозможно не заметить, что во многих случаях переводчик, не до конца поняв мысль святого Исаака, передал слова, но не сумел передать смысл.

Разница между сирийским оригиналом творений преподобного Исаака и их греческим переводом касается также состава и порядка Слов. Прежде всего, как справедливо отмечает архиепископ Филарет (Гумилевский), «в греческом переводе известна менее чем половина творений святого Исаака»³⁹, поскольку на греческий язык вообще не были переведены 2-й и 3-й тома его творений. Впрочем, и из оригинальных 82 Слов 1-го тома в греческий перевод не вошли четырнадцать Слов⁴⁰.

С другой стороны, в греческий перевод вошло несколько Слов, не принадлежащих перу святого Исаака, а именно Слова 43-е, 2-е, 7-е и 29-е, соответствующие Словам 8-му, 68-му, 9-му и 20-му русского перевода «Слов подвижнических». В сирийском корпусе творений преподобного Исаака Сирина этих Слов нет.

Зато они имеются в корпусе творений другого сирийского мистического писателя, жившего в VIII веке, — Иоанна Дальятского, причем рукописная традиция единогласно атрибутирует их именно этому автору⁴¹. Слово 9-е русского перевода «Слов подвижнических» преподобного Исаака представляет собой не что иное, как Письмо 18-е Иоанна Дальятского⁴². Остальные три Слова принадлежат к собранию Бесед Иоанна Дальятского, текст которых пока не опубликован⁴³.

Кроме того, в греческий перевод творений преподобного Исаака вошло «Послание к преподобному Симеону Дивногорцу», жившему в VI веке. На основании этого послания некоторые наши дореволюционные авторы, такие как архиепископ Сергей (Спасский), утверждали, что преподобный Исаак жил не в VII, а в VI веке. Однако это Послание (Слово 55-е в русском переводе) ни в одной сирийской рукописи не надписано именем преподобного Исаака. Во всех сирийских рукописях, а также в арабской и эфиопской версиях Послание надписано именем Филоксена Маббугского. Послание сохранилось в двух версиях — полной и краткой; большинство имеющихся рукописей содержат полную версию, в которой произведение названо «Посланием к Патрикию Эдесскому». Авторство Филоксена подтверждают вся рукописная традиция и все современные ученые, работающие в области сирийских исследований⁴⁴.

Еще одна особенность греческого перевода заключается в том, что в нем все цитаты из Феодора Мопсуестийского, Дидора Тарсийского и Евагрия, имеющиеся в сирийском оригинале творений преподобного Исаака Сирина, либо вовсе исключены, либо приписаны другим авторам, в частности, святителю Григорию Богослову или святителю Кириллу Александрийскому. Так например, Слово 19-е из сирийского текста 1-го тома содержит несколько ссылок на Феодора Мопсуестийского: в греческом переводе это Слово опущено. В греческом переводе сирийского Слова 22-го⁴⁵ две цитаты из «Мыслей» Евагрия («Молитва есть чистота ума, которая одна, при изумлении человека, уделяется от света Святой Троицы») и «Чистота ума есть воспарение мысленного. Она уподобляется небес-

ному цвету, в ней во время молитвы просиявает свет Святой Троицы»⁴⁶) надписаны именем «Божественного Григория»⁴⁷. А цитата из «Толкования на книгу Бытия блаженного Кирилла», содержащаяся в греческом Слове 48-м (русском Слове 90-м)⁴⁸, в действительности является цитатой из одноименного толкования Феодора Мопсуестийского⁴⁹. Такая переатрибуция была вполне допустимой и законной по представлениям византийских переводчиков и копиистов⁵⁰.

Впрочем, цитаты из Феодора, Диодора и Евагрия были приписаны другим авторам уже в западносирийской версии творений преподобного Исаака, которой пользовались при переводе Авраамий и Патрикий. Эта версия представляет собой своего рода «монофизитскую» переработку творений преподобного Исаака Сирина; несколько Слов из оригинальной восточносирийской версии в ней опущены. Разница между греческим переводом творений преподобного Исаака и восточносирийским оригиналом в значительной степени обусловлена тем, что Авраамий и Патрикий переводили с западносирийской версии.

Греческий перевод Исаака является буквальным и потому сохраняет многие неясности сирийского оригинала: в некоторых случаях текст, очевидно, переводился без достаточного понимания его смысла. Кроме того, в текст при переводе вкрались многочисленные ошибки. Этот перевод был впервые издан в 1770 году в Лейпциге и с тех пор многократно переиздавался. Совсем недавно Иверским монастырем на Афоне было подготовлено и осуществлено критическое издание греческого перевода, выполненное Марселем Пираром⁵¹, который также сегодня присутствует среди нас.

Полный перевод греческого собрания Слов Исаака Сирина на славянский язык был сделан болгарским монахом Захеем в начале XIV века. До того на славянском языке существовали лишь фрагменты сочинений Исаака (в частности, те, что вошли в Пандекты Никона Черногорца). Во второй четверти XIV века на Афоне появляется еще один славянский перевод Слов Исаака, сделанный старцем Иоанном. Оба перевода получили уже в XIV веке самое широкое распространение, в

особенности в монашеских кругах: об этом свидетельствуют сохранившиеся многочисленные рукописи⁵². В конце XVIII века Паисий Величковский осуществил новую редакцию славянского перевода Исаака Сирина, опубликованную в 1812 году, но запрещенную тогдашней цензурой и потом не имевшую распространения вплоть до 1854 года, когда она была издана повторно в Оптиной пустыни.

В том же 1854 году был опубликован полный русский перевод Исаака Сирина, сделанный Московской духовной академией. В 1911 году профессор Московской духовной академии С.И. Соболевский заново перевел Слова Исаака с греческого⁵³. Лишь отдельные Слова из этого тома имеются сегодня в переводе с сирийского, а именно Слово 76-е, переведенное С.С. Аверинцевым⁵⁴, Слово 54-е, переведенное мною⁵⁵, Слова 19-е, 20-е и 21-е, также переведенные мною⁵⁶, и Слово 1-е, переведенное А.В. Муравьевым⁵⁷. Выражаю надежду на то, что рано или поздно в руках русского читателя появится полный текст 1-го тома в переводе с сирийского, что станет очередной вехой в освоении наследия великого сирийца нашими соотечественниками.

Что касается 2-го тома сочинений Исаака, то о его существовании ученые знали по крайней мере со времени издания Беджана: последний опубликовал фрагменты из него по тексту рукописи, впоследствии — в 1918 году — утраченной⁵⁸. Однако в 1983 году профессор Себастьян Брок обнаружил в Оксфордской Бодлеанской библиотеке другую рукопись, содержащую полный текст 2-го тома и датируемую X или XI веком⁵⁹. По этой рукописи Брок и подготовил свое издание Бесед 4–41-й из 2-го тома⁶⁰, составляющих примерно половину его объема. Другая половина тома включает Беседы 1–3-ю, из которых последняя делится на 400 глав под общим названием «Главы о знании». Эта коллекция еще ожидает публикации, хотя уже появились ее полные или частичные переводы на ряд европейских языков.

О 2-м томе творений Исаака Сирина Себастьян Брок пишет:

«Вся рукописная традиция, включающая различные рукописи из трех Церквей (Церкви Востока, Византийской Православной и Сирийской Православной Церквей) единогласна в атрибутировании второго тома святому Исааку <...> Содержание обоих томов свидетельствует о том, что у них один автор: в обоих томах есть общие весьма характерные темы, а также многочисленные фразеологические совпадения <...> Все это свидетельствует о том, что обязанность доказывать свою правоту лежит не на тех, кто уверен в принадлежности “второго тома” автору первого тома, а на тех, кому вздумается настаивать на обратном⁶¹».

Итак, 2-й том принадлежит тому же автору, что и 1-й. И все же, поскольку несколькими русскими авторами в 1990-х годах были высказаны сомнения в подлинности этого тома, приведем основные доказательства в пользу его аутентичности.

Прежде всего следует сказать о том, что Беседы из 2-го тома полностью или частично содержатся в общей сложности в девяти известных сегодня науке рукописях, и везде они написаны именем Исаака. Если учесть, что творения некоторых отцов (не говоря уже о сочинениях многих античных авторов) дошли до нас в одной-двух рукописях, то само по себе такое количество рукописей, содержащих писания из 2-го тома и единогласно атрибутирующих его Исааку, является веским доказательством в пользу принадлежности писаний именно ему.

Нельзя не упомянуть, что сирийские рукописи, содержащие известный нам корпус «Слов подвижнических», заканчиваются следующей ремаркой: «Окончилась, при помощи Божией, первая часть учения мар Исаака инока»⁶². Рукописи, содержащие 2-й том, напротив, начинаются со слов: «Начинаем переписывать Второй том мар Исаака, епископа Ниневийского». Таким образом, в сирийской рукописной традиции 2-й том мыслится как продолжение 1-го.

Отметим также, что две Беседы из 2-го тома идентичны двум Словам из 1-го тома, а именно, Беседа 16-я из 2-го тома соответствует Слову 54-му из 1-го тома⁶³, а Беседа 17-я из 2-го тома соответствует Слову 55-му из 1-го тома⁶⁴.

Кроме того, в тексте 2-го тома есть несколько ссылок на Слова из 1-го тома. Так например, в Беседе 3-й из 2-го тома (а именно, в главе 41-й из ее 1-й сотницы) автор говорит: «Сию книгу в напомяние себе написал я, как постиг из разумения Писаний, а немногое из собственного опыта: на это я уже указывал в начале книги». Под «началом книги» имеется в виду Слово 14-е сирийского текста 1-го тома⁶⁵, где тот же автор пишет: «Сие на память себе и всякому читающему написал я, как постиг из разумения Писаний <...> а немногое из собственного опыта»⁶⁶. В Беседе 32-й из 2-го тома автор говорит: «Относительно этого чина, если кто желает услышать в точности, пусть прочитает выше длинное Слово, написанное нами о духовной молитве»⁶⁷. К этому месту в рукописи *Bodleian syr. e. 7* имеется схолия: «Это Слово написано в Первой части». Речь идет о Слове 22-м из 1-го тома, посвященном молитве⁶⁸. Таким образом, совершенно очевидно, что тексты 1-го и 2-го томов написаны одним автором, который рассматривает их как одну «книгу».

Есть и много других факторов, подтверждающих принадлежность обоих томов одному автору. Один и тот же аскетический словарь используется в обоих томах: это касается, в частности, таких терминов, как *ihidaya* (отшельник, инок), *shelya* (безмолвие), *dubbara* (поведение, образ жизни, образ бытия, подвижничество), *sukkale* (прозрения, мысли), *zaw 'e* (движения, побуждения, порывы), *temha* (изумление), *lebba* (сердце), *hawna* (ум), *re 'yana* (разум), *mad'a* (мысль, мышление, сознание, разум), *herga* (размышление), *te 'orya* (созерцание), *pulhana* (служение, служба), *'enyana* (беседа), *maggnanuta* (осенение), *gelyana* (откровение), *nahhiruta* (озарение), *qutta 'a* (уныние) *'arpella* (темное облако, тьма) и др. Даже такой редкий термин, как *gestonare* («истязатели», «стражи», «судебные следователи»), заимствованный из латыни через греческую транскрипцию, встречается в творениях преподобного Исаака дважды — один раз в 1-м томе (Слово 58-е⁶⁹), другой раз — во 2-м (Беседа 9-я), причем при упоминании о *gestonare* — «истязателях» во 2-м томе преподобный Исаак добавляет «о которых говорилось выше», что можно истолковать как ссылку на 1-й том.

В обоих томах встречаются одинаковые идиомы, такие как «духовное созерцание» (*te 'orya d-ruh*), «духовная молитва» (*slota ruhanayta*), «чистая молитва» (*slota dkita*), «тайная молитва» (*slota kasya*), «сердечная молитва» (*slota d-lebba*), «труд молитвы» (*'amla da-slota*), «молчание разума» (*shetqa d-re 'yana*), «сокровенный свет» (*muhra kasya*), «сокровенное служение» (*pulhana kasya*), «духовный образ жизни» (*dubbara ruhana*), «духовное знание» (*ida 'ta d-ruh*), «жизнь (подвижничество) в безмолвии» (*dubbare dab-shelya*), «духовные тайны» (*raze ruhane*), «духовные прозрения» (*sukkale ruhanaye*), «смирение сердца» (*mukkaka d-lebba*), «движения души» (*zaw 'e d-napsha*), «служение добродетели» (*pulhana da-myattruta*), «море мира» (*yammeh d-'alma*), «корабль покаяния» (*elpa da-tyabuta*), «новый век» (*'alma hadta*), «собеседование знания» (*'enyana d-ida 'ta*), «детский образ мыслей» (*shabrut tar 'ita*), «опьянение в Боге» (*rawwayuta db-alaha*), «писания Духа» (*ktabay ruha*), «божественное откровение» (*gelyana alahaya*), «божественный помысел» (*hushshaba alahaya*), «внутреннее умолкание» (*shelyuta gawwayta*), «рассудительное смирение» (*mukkaka d-purshane*), «изумление в Боге» (*tehra db-alaha*), «море безмолвия» (*yamma d-shelya, yamma d-shelyuta*), «совершенство знания» (*gmiruta d-ida 'ta*) и многие другие.

Оба тома характеризуются сходным образным строем. В частности, в обоих томах используются морские образы — корабль, море, волны, плавание, кормчий, ныряльщик, жемчужины и пр.

Тематика обоих томов в значительной степени совпадает. И там, и здесь речь идет о любви Божией, о безмолвии и отшельничестве, о чтении Писания и ночном бдении, о молитве перед Крестом и поклонах, об унынии и богооставленности, о смирении и слезах, об изумлении и «опьянении» любовью Божией.

И в первом, и во втором томах содержатся ссылки на авторитетных для восточносирийской традиции авторов, таких, как Евагрий Понтийский, Феодор Мопсуестийский и Диодор Тарсийский.

Наконец, стилистика, грамматика и синтаксис обоих томов неопровержимо свидетельствуют о том, что они написаны

одним автором. Желаящему это проверить необходимо обратиться к сирийскому тексту обоих томов и их сравнить. Провести такое сравнение, пользуясь только имеющимися русскими или греческими переводами, невозможно.

Сказанное выше относительно аутентичности 2-го тома в полной мере относится и к 3-му тому творений Исаака Сирина, в настоящее время также введенному в научный обиход. Правда, этот том известен лишь по одной весьма поздней рукописи⁷⁰. Однако эта рукопись, датируемая приблизительно 1900 годом, представляет собой копию более раннего манускрипта. Она включает 133 листа, из которых первые 111 содержат сочинения Исаака Сирина — 17 Слов, по содержанию, языку, стилистике и синтаксису близких к вошедшим в 1-й и 2-й тома. При этом Слова 14-е и 15-е из 3-го тома соответствуют Словам 22-му и 40-му из 1-го тома, а Слово 17-е — Беседе 25-й из 2-го тома. Из оставшихся 14 Слов лишь два (4-е и 13-е) известны по другим манускриптам⁷¹.

На русский язык из 2-го тома творений Исаака Сирина переведены Беседы 1–2-я и 4–41-я. Этот перевод, сделанный мною в 1998 году, за прошедшие годы выдержал уже семь изданий⁷². Кроме того, переведены некоторые части «Глав о знании» (Беседы 3-й из 2-го тома)⁷³. Что же касается 3-го тома, то он остается непереуведенным, за исключением Слова 17-го (переведенного в составе 2-го тома в качестве Беседы 25-й).

Нет никаких сведений о существовании в сирийской рукописной традиции 4-го тома творений Исаака. Однако несколько рукописей, упоминаемых в каталогах библиотек христианского Востока, содержат небольшое собрание Слов из «Пятого тома божественного мужа Исаака, святого и отшельника, епископа Ниневийского». Текст этих рукописей недостаточно изучен, и мнения ученых относительно авторства Исаака Сирина расходятся⁷⁴. Учитывая, однако, что в некоторых сирийских источниках говорится именно о пяти томах творений Исаака Сирина⁷⁵, можно ожидать, что и в этой малоизученной коллекции найдутся подлинные творения преподобного.

Заключение

Настоящая конференция, собравшая ведущих мировых специалистов в области сирийской патристики, является смотром научных сил, уже внесших свой существенный вклад в дело изучения наследия преподобного Исаака Сирина. Каждый из докладчиков поделится результатами своих научных изысканий, расскажет о тех научных открытиях, которые он сделал, читая творения великого сирийского отца Церкви. В ходе конференции будут рассмотрены как различные проблемы, связанные с бытованием творений Исаака в рукописной традиции, в изданиях и переводах, так и различные аспекты его богословского, нравственного, аскетического и мистического учения.

Хотелось бы надеяться, однако, что эта конференция станет и новым шагом в деле изучения наследия преподобного Исаака, вдохновит молодых ученых, в том числе присутствующих здесь представителей студенчества, на новые исследования. Патрологическая наука — это безбрежное море, в котором опытные ныряльщики находят все новые и новые жемчужины. Самой крупной из них стало в конце XX века обретение 2-го тома творений Исаака Сирина, а начало XXI века ознаменовалось введением в оборот еще одной находки — его 3-го тома. Возможно, на пути изучения Исаака нас ждут новые открытия и обретения. Но даже те его труды, которые уже известны, далеко не все изучены, а многие остаются неизданными и непереуведенными на современные языки. Творения Исаака Сирина, на которых воспитано не одно поколение монахов Востока и Запада, представляют собой обширное поле для новых исследований. И чем больше мы узнаем о преподобном Исааке, тем более значимым и притягательным становится для нас его образ.

Мне хотелось бы также выразить надежду на то, что за настоящей Первой патристической конференцией Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия последуют другие конференции, посвященные другим отцам Церкви — греческим, латинским и ориентальным. Дело освоения патристического наследия в нашем Отечестве

требует качественного прорыва, и я хотел бы верить, что научные форумы, подобные настоящему, станут доброй традицией, будут способствовать воспитанию нового поколения ученых, для которых поиск духовного жемчуга в море святоотеческих писаний станет делом всей жизни.

Примечания

¹ *Chabot J.-B.* De sancti Isaaci Ninevitae vita, scriptis et doctrina. Paris, 1892.

² О «сынах завета» см.: *Nedungatt G.* The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church // *Orientalia Christiana Periodica* 39. Roma, 1973. P. 191–215; 419–444; *Escolan P.* Monachisme et Eglise. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un monachisme charismatique. Paris, 1999. P. 11–69.

³ *Георгий Флоровский, прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 227. Подробнее об Эдесской и Нисибийской школах см.: *Voobus A.* History of the School of Nisibis. Louvain, 1965; *Пигулевская Н.В.* Культура сирийцев в Средние века. М., 1979; *Иларион (Алфеев), иером.* Духовное образование на христианском Востоке в I–VI вв. // Христианское чтение. Журнал Санкт-Петербургской православной духовной академии. № 18, 1999. С. 105–143.

⁴ *Miller D.* Translator's Epilogue // *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian.* Boston, Massachusetts, 1984. P. 489.

⁵ Цит. по: *Miller.* 1984. P. 503. «Определения соборов Церкви Востока конца VI — начала VII вв. относительно богословского наследия Феодора были вызваны не только борьбой против него Хенаны, но и осуждением Феодора на V Вселенском Соборе (533 г.), о чем в Персии не могли не узнать, хотя и с опозданием».

⁶ *Chediah G.* The Christology of Mar Babai the Great. Kottayam, 1982. P. 194.

⁷ *Miller.* 1984. P. 504.

⁸ *Ibid.* P. 507–508.

⁹ *Isho 'denah.* Le Livre de la Chasteté // *Mélanges d'archéologie et d'histoire ecclésiastiques* 16. / Ed. J.-B.Chabot. Paris, 1896. P. 63–64.

¹⁰ *Studia Syriaca* / Ed.I. Rahmani. T. I. Beiruth, 1904. P. 33.

¹¹ Т. II. Беседа 34, 4 // *Исаак Сирий, прп.* О божественных тайнах и о

духовной жизни. Пер. с сир., предисловие, примеч. митр. Илариона (Алфеева). Изд. 7-е, испр. СПб., 2013. С. 250.

¹² Т. I. Слово 11 // Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические / Пер. с греч. С. Соболевского. Сергиев Посад, 1911. С. 49.

¹³ *Studia Syriaca* / Ed. I. Rahmani. Т. I. P. 32–33.

¹⁴ О Католикосе Гиваргисе см., в частности: *Болотов В.* Из истории Церкви Сиро-Персидской // Христианское чтение. Т. ССVII. Ч. 1. СПб., 1899. С. 1028 (Болотов считает, что Гиваргис «был поставлен в самом конце 660 или начале 661 года <...> и умер в конце 680 года, т.е. патриаршествовал почти 20 солнечных лет и с лишком 20 лет лунных»). См. также: *Пигулевская.* Культура сирийцев... С. 219.

¹⁵ При дворе этого халифа служил отец преп. Иоанна Дамаскина. См.: *Le Coz R.* Histoire de l'Eglise d'Orient. Paris, 1995. P. 139.

¹⁶ В Катаре существовала христ. Церковь, подчинявшаяся Католикосу Востока. Около 648 г. епископы Катар отделились от восточносир. Католикоса: схизма продолжалась до 676 года, когда Католикос Гиваргис посетил Катар и воссоединил его епископов с Церковью Персии.

¹⁷ В настоящее время Ниневия находится на территории Ирака.

¹⁸ По имени Дидима Слепца, великого александр. богослова IV века.

¹⁹ *Assemani J.-B.* Bibliotheca Orientalis I. Roma, 1719. P. 445.

²⁰ В настоящее время провинция Хузистан входит в состав Исламской Республики Иран. Терр. этой провинции отделена от остальной части Ирана горным хребтом Загрос.

²¹ В настоящее время город находится на терр. Ирака.

²² *Miller D.* Translator's Introduction // The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Boston, Massachusetts, 1984. P. LXIX–LXX.

²³ См. *Bettiolo P.* Introduzione // *Isacco di Ninive.* Discorsi spirituali. Bose, 1985. P. 18. Эта гора находится на севере Хузистана. У ее подножия расположен город Шуштар.

²⁴ *Mingana A.* Woodbroke Studies. Т. VII. Cambridge, 1934. P. 268.

²⁵ *Assemani J.-B.* Bibliotheca Orientalis. Т. III, 1. P. 174.

²⁶ *Chabot J.-B.* De sancti Isaaci Ninevitae vita, scriptis et doctrina. Paris, 1892. P. VII.

²⁷ Т.е. Феодора Мопсуестийского.

²⁸ *Георгий Флоровский, прот.* Византийские отцы V–VIII вв. Париж, 1933. С. 185–186.

²⁹ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов. М., 2000. С. 43–44.

³⁰ *Сидоров А.* Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов // *Феодорит Кирский, блж.* История боголюбцев. М., 1996. С. 121. В своем курсе патрологии тот же автор называет Исаака «несторианским подвижником и епископом, удостоившимся быть причисленным к лику святых Православной Церкви». См.: *Сидоров А.И.* Курс патрологии. М., 1996. С. 48.

³¹ *Сидоров А.* Блаженный Феодорит. С. 121–122.

³² См.: Т. II. Беседа 39, 7 // *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. Изд. 7-е. СПб., 2013. С. 272–273.

³³ *Miller.* Translator's Introduction. P. LXXVII–LXXVIII.

³⁴ См. *Mar Isaacus Ninevita.* De perfectione religiosa / Ed. P. Bedjan. Leipzig, 1909.

³⁵ Codex Synaiticus Syriacus 24.

³⁶ *Miller.* Translator's Introduction. P. LXXVIII.

³⁷ Жизнеописания отечеств. подвижников благочестия XVIII–XIX вв. Сентябрь. М., 1909. С. 497.

³⁸ *Георгий Флоровский, прот.* Византийские отцы V–VIII вв. Париж, 1933. С. 186.

³⁹ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историч. учение об отцах Церкви. СПб., 1859. Т. 3. С. 175.

⁴⁰ А именно, Слова 19-е, 20-е, 21-е, 23-е, 24-е, 26-е, 29-е, 31-е, 49-е, 54-е, 56-е, 71-е, 75-е, 76-е по изд.: *Mar Isaacus Ninevita.* De perfectione religiosa / Ed. P. Bedjan. Leipzig, 1909. Греч. пер. содержит 86 Слов и 4 Послания, но это количество достигнуто за счет дробления нескольких сир. Слов Исаака на более мелкие Слова (каждое со своим порядковым номером), а также добавления пяти неподлинных произведений к подлинным Словам Исаака.

⁴¹ Подробнее об этих четырех Беседах, приписанных Исааку, см.: *Beulay R.* Introduction // La Collection des lettres de Jean de Dalyatha. Edition critique par R. Beulay. Patrologia Orientalis 39/3. Turnhout, 1978. P. 269–270 [17–18].

⁴² Текст опублик. в: La Collection des lettres de Jean de Dalyatha. Patrologia Orientalis 39/3. P. 359–367 [107–115].

⁴³ Текст содержится, в частности, в рукописи Harvard 30 (XV в.).

⁴⁴ *De Halleux A.* Philoxène de Mabboug: sa vie, ses écrits, sa théologie. Louvain, 1963. P. 257.

⁴⁵ По греч. версии, это Слово 32-е, по рус. переводу — 16-е.

⁴⁶ См.: Творения аввы Евагрия. М., 1994. С. 123–124.

⁴⁷ См.: *Аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические*. С. 67.

⁴⁸ См.: *Там же*. С. 431: «Что имел Бог от начала, то всегда имеет и будет иметь до бесконечности, как сказал блаженный Кирилл в Толковании на Книгу Бытия» (следующее затем изречение «Бойся Бога по любви, а не по имени жестокого, ему приданного» уже не относится к цитате, а является авторским текстом Исаака).

⁴⁹ См. *Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa* / Ed. P. Bedjan. Leipzig, 1909. P. 358: «Что имел Бог от начала, то всегда имеет и будет иметь до бесконечности, как сказал блаженный Толкователь в Толковании на Книгу Бытия». Цитир. Исааком фрагмент толкований Феодора Мопсуестийского опубликован в кн.: *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*. Leipzig, 1869. P. 2. В известных нам толкованиях св. Кирилла на книгу Бытия такой фразы нет.

⁵⁰ Русские переводчики пошли еще дальше, чем греческие, и в одном месте приписали изречение Евагрия Иисусу Христу. См.: *Аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические*. С. 334: «И вот слово, изреченное Тем, Кто каждой вещи определил собственный ее образ: Молитва есть радость, воссылающая благодарение». Изречение заимствовано из «Слова о молитве» Евагрия (см. Творения аввы Евагрия. М., 1994. С. 79: «Молитва есть плод радости и благодарения»).

⁵¹ Αββᾶ Ἰσαάκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί. Κριτικὴ ἐκδόση Μάρκελλος Πιράρ. Ἱερά μονὴ Ἰβηρῶν, Ἁγίου Οὐρου, 2012.

⁵² Подробнее о славян. переводах творений Исаака Сирина см.: *Маслов С.* Новый список Слов постнических Исаака Сирина <...> в древнейшей славянской редакции. Киев, 1912. См. также: *Гранстрем Е.Э., Тихомиров Н.Б.* Соч. Исаака Сирина в славяно-русской письменности // *Вестник церк. истории*. № 1, М., 2007.

⁵³ См. *Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические* / Пер. с греч. С. Соболевского. Сергиев Посад, 1911.

⁵⁴ Напечатано в антологии: *От берегов Босфора до берегов Евфрата*. М., 1994. С. 279–281.

⁵⁵ Оно соответствует Беседе 16-й из сб.: *Преподобный Исаак Сирин*. О Божественных тайнах и о духовной жизни. М., 1998. С. 125–126.

⁵⁶ *Исаак Сирин, прп.* О совершенстве духовном // *Церковь и время*, № 4 (7), 1998. С. 179–191.

⁵⁷ Опубликовано в кн.: *Муравьев А.В.* Воспаление ума в духовной пустыне. М., 2008.

⁵⁸ *Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa* / Ed. P. Bedjan. Leipzig, 1909. P. 585–600.

⁵⁹ Рукопись *Bodleian syr. e. 7* происходит из монастыря мар Абдишо и принадлежала раббану Ишо из селения Бет. Шрифт рукописи — восточносир. эстрангела. Рукопись, датируемая X–XI вв., была приобретена оксфорд. Бодлеианской библиотекой в 1898 г. у англиканского свящ. Яроо М. Неесана, уроженца урмийского региона. Манускрипт, написанный эстрангелой и состоящий из 190 листов размером 19.5 на 14.5 см, сохранился почти полностью, за искл. первого и последнего листов (текст в самом начале и самом конце рукописи поврежден). На последнем листе имеется надпись, начинающаяся словами: «Закончен, с помощью Господа и благодаря вспоможению от благодати Иисуса Христа, второй том (*palguta d-tarten*) мар Исаака, епископа Ниневийского. Молитва его да сохранит переписчика и читателя, аминь. Переписал же ее муж ничтожный и грешный и лишенный праведности, но преуспевший во зле, по имени Маркос...».

⁶⁰ См.: *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). The Second Part. Chapters IV–XLI.* Edited by Sebastian Brock (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 554, Scriptorum syri 224). Louvain, 1995.

⁶¹ Брок С. Дверь в бесконечное пространство // *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. Изд. 3-е. СПб., 2006. С. 13

⁶² *Assemani J.-B. Bibliotheca orientalis.* Т. I. P. 160; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историч. учение об отцах Церкви. Т. 3. М., 1859. С. 175.

⁶³ Отсутствует в греч. и рус. пер. «Слов подвижнических».

⁶⁴ Слово 61-е греч. пер. = Слову 32-му рус. пер. Если учесть, что Слова преподобного Исаака были сгруппированы в тома и пронумерованы не им самим, а кем-то из ранних переписчиков (о чем свидетельствуют заглавия Слов, где об Исааке упоминается в третьем лице), то наличие двух одинаковых бесед в разных томах не должно вызывать удивление.

⁶⁵ Слово 15-е греч. пер. = Слову 65-му рус. пер.

⁶⁶ *Аввы Исаака Сириянина.* Слова подвижнические. С. 344.

⁶⁷ Т. II. Беседа 32, 6 // *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. Изд. 7-е. С. 178.

⁶⁸ Слова 31–32-е греч. пер. = Слову 15–16-му рус. пер.

⁶⁹ Слово 37-е греч. пер. = Слову 34-му рус. пер. (в пер. С. Соболевского «страж»).

⁷⁰ Tehran. Issayi Collection. Ms. 5.

⁷¹ Dawra monastery. syr. 680; Vat. syr. 509; Mingana. 601.

⁷² *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. Перевод с сир., предисл. и примеч. игумена Илариона (Алфеева). Изд. 1-е: М., 1998; Издание 7-е, испр.: СПб., 2013.

⁷³ Избр. главы переведены в 2000 г. См.: *Исаак Сирин, прп.* О знании (избр. главы) / Пер. с сир. игумена Илариона (Алфеева) // Церковь и время, № 4 (13) 2000. С. 315–324. В настоящее время готовится к изданию полный перевод 1-й сотницы «Глав о знании», сделанный С. Туркиным.

⁷⁴ См.: *Chialà S. Dall' asceti eremitica alla misericordia infinita.* Firenze, 2002. P. 71–73.

⁷⁵ См. *Studia Syriaca* / Ed. I. Rahmani. T. I. P. 32–33: «Он составил пять томов, известных до сего дня».

А. Р. Фокин

АПОКАТАСТАСИС В СИРИЙСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ: ЕВАГРИЙ И ИСААК

В свое время Его Высокопреосвященство митрополит Иларион в своей книге «Мир Исаака Сирина» (М., 1998) выдвинул тезис о том, что учение преподобного Исаака Сирина о «всеобщем спасении» (или *апокатастасисе*), основанное на новозаветном благовестии о Боге, хотящем спасения всех людей, «не имеет оригенистических корней» (с. 307). Владыка обосновывает свое утверждение, в частности, тем, что преподобный Исаак не был знаком с сочинениями Оригена и не воспринял никаких «платонических или других чуждых христианству идей» (там же.). Однако учеными установлено, что преподобный Исаак был хорошо знаком с трудами Евагрия Понтийского (сохранившимися преимущественно в сирийских переводах), в которых мы находим развитие и систематизацию многих ми-

стико-аскетических и богословских идей Оригена, в том числе и учения о «всеобщем спасении». В нашей статье мы попытаемся обнаружить следы влияния эсхатологии Евагрия в учении преподобного Исаака Сирина о «всеобщем спасении»¹.

Прежде чем рассматривать это учение, необходимо обратиться к вопросам космологии, т.к. оригенистическая эсхатология Евагрия напрямую связана с его космологией. Общеизвестно, что в основе космологии Евагрия лежит представление о так называемом «двойном творении»². Вначале, вне времени (ἄχρονος)³, Бог сотворил из не сущего «первоначальные творения» (τὰ πρότερα γεγονότα) — так называемую «монаду» или «генаду» («единство») разумных существ (οἱ λογικοί, λογικὰ φύσεις)⁴, или «чистых умов» (νόες γομνοί, νόες καθαροί)⁵, созданных для познания Бога и единства с Ним⁶. Все разумные существа были сотворены равными между собой, безгрешными и благими, они наслаждаясь совершенным познанием («существенным ведением») Бога в райском блаженстве, добре, единстве, согласии, мире (εἰρήνῃ) и покое (στάσις)⁷. Но затем вследствие «нерадения» (ἀμέλεια) и «небрежения» (ἀφυλαξία) этих умов, которые по своей воле ослабили познание Бога и стремление к Нему, произошло распадение первичной «генады» разумных существ: это было их «первым движением» (πρώτη κίνησις, ἡ αὐτεξούσιος κίνησις), в результате которого они не только отпали от Божественного единства, утратив истинное знание Бога и оказавшись во тьме неведения (ἀγνοσίαν), но и потеряли единство и равенство между собой, что привело к возникновению между ними различий⁸. Так, в зависимости от степени их падения, т.е. от большей или меньшей степени небрежения и ослабления познания Бога, они образовали разнообразную иерархию сущих, состоящую из трех основных «чинов», или порядков (τάξεις): ангелов, людей и демонов⁹.

За первым творением последовало второе — творение тел (σώματα), или «вторичных творений» (τὰ δεύτερα γεγονότα, δευτέρα φύσις)¹⁰, в результате которого Бог по Своему справедливому «первому суду» (πρώτη κρίσις)¹¹ наделил каждый из падших умов подобающим ему телом и средой обитания, или миром (κόσμος, αἶών), чтобы постепенно Своим благодет-

тельным промыслом (πρόνοια) привести всех к истинному богопознанию и возвращению в первоначальное состояние единства¹². Согласно Евагрию, Божественный «суд» (κρίσις) есть «творение мира (γένεσις αἰῶνος), [где совершается] соразмерное наделение каждого из разумных существ телами»¹³; а «мир» (αἰών) есть «естественная система (σύστημα φυσικόν), содержащая разнообразные и различные тела разумных существ, [предназначенных к] познанию Бога»¹⁴. Среди существ одни были сотворены прежде первого суда, а другие — после; это — тела ангелов, людей и демонов¹⁵. Таким образом, различия, возникшие между разумными существами после падения, определяются не только их различными названиями, но и различными телами и соответствующими местами их обитания, которые Евагрий называет также мирами; так что есть мир ангелов, мир людей и мир демонов¹⁶. Тела ангелов, людей и демонов, созданные из одних и тех же материальных элементов, различаются между собой лишь разным соотношением этих элементов, а также разной степенью их разреженности–плотности, легкости–тяжести или теплоты–холодности¹⁷. Таким образом, по мнению Евагрия, тела и миры суть средство, с помощью которого падшие умы могут достичь познания Бога и спасения¹⁸.

Теперь обратимся к преподобному Исааку Сирину. Можем ли мы в его трудах найти следы этого учения о «двойном творении» или хотя бы его отдельные элементы? Прежде всего обращает на себя внимание часто встречающееся у Исаака понятие «разумные [существа]» (*mlile* = οἱ λογικοί)¹⁹ или «разумные природы» (*kiane mlile* = λογικὰ φύσεις)²⁰. По всей вероятности, у него этот термин, так же как и соответствующий термин у Евагрия, включает в себя все три разряда разумных творений — ангелов, демонов и людей, получивших бытие от Бога:

«Бог есть воистину Отец для разумных [существ], которых Он родил по [Своему] благоволению, чтобы они стали наследниками Его славы в будущее время и чтобы показать им Свое богатство для их вечного наслаждения»²¹.

«Истина сокрыта в Его сущности от всего, что Он сотворил. Поэтому разумные [существа], которые появились благодаря Ему, находятся на большом расстоянии от нее»²².

По мысли Исаака, так же как и Евагрия, первоначально все разумные существа были едины друг с другом, образуя некое единое «сообщество» (*gawwa, saka*) или «единство» (*hdayutha*) — аналог «генады» разумных существ у Евагрия:

«У Него (Бога) единая равная любовь, простирающаяся на всю полноту разумного творения, — будь то видимого или невидимого, — на всех вообще»²³.

«Он (Бог) задумал устроить Царство Небесное для всей общины разумных [существ]»²⁴.

Все разумные существа после своего сотворения пребывали в единстве с Богом, принося Ему подобающее ангельское славословие:

«С самого начала разумные природы научились пользоваться речью от Творца. И ее первое применение стало славословием, которое было принесено созданиями Творцу, как написано у Иова (Иов. 38:7)»²⁵.

Далее, свободные движения воли разумных существ привели многих из них к отпадению от Бога и уклонению ко злу²⁶ практически сразу после их сотворения:

«Разумные [существа] <...> Он сотворил для того, чтобы они наслаждались в Нем — будь то злые, или добрые. С этим намерением привел Он их в бытие, хотя они сами сделали различие между злыми и добрыми — после своего прихода в бытие»²⁷.

«Создатель в любви Своей не изменился из-за того, что они [разумные существа] подверглись изменению после того, как Он привел их в бытие»²⁸.

«Когда вся совокупность творения оставила и забыла Бога, усовершенствовавшись во всяком лукавстве, по Своей собственной воле и без просьбы [со стороны людей] сошел Он до их жилищ и жил среди них в их теле, как один из них»²⁹.

«Не для того милосердный Владыка сотворил разумные [существа], чтобы безжалостно подвергнуть их нескончаемой скорби — тех, о ком Он знал прежде их создания, во что они превратятся после [сотворения], и которых Он [все-таки] сотворил <...> Создатель, Который даже до того, как начертал картину тварного бытия, знал все, что случилось прежде и что [случится] впоследствии в результате действий, а также и намерений разумных [существ]»³⁰.

Грехопадение привело к изменению тварного мира, главными характеристиками которого стали материальность, разнообразие, изменчивость и подчинение времени:

«Времена имеются там, где есть телесные движения. Где нет тел, нет и изменений. Где нет изменений, нет и времен <...> Если же нет равенства различий, то там [имеются] виды и цвета. Посредством их будет осуществляться созерцание всякой главы»³¹.

Намек на представление о творении материального мира как «втором творении» можно усмотреть в следующих словах Исаака:

«От начала этого мира Он (Бог) указал нас — тех, кто помещены Им в конец, чтобы совершить творение, показать совершенство второго бытия, которое получит [творение], и каким образом будет осуществляться вхождение и деятельность в том состоянии»³².

Находим мы у Исаака и представление о множестве миров (*alme*), или сфер обитания разумных существ:

«Высшее Царство <...> уготовано для всех миров. По причине той благодати естества Его, благодаря которой привел Он в бытие всю [вселенную], поддерживает и ведет [ее], и заботится обо всех мирах и тварях в Своем безмерном сострадании»³³.

«Он, Который еще прежде сотворения миров намеревался даровать твари такие блага!»³⁴

Теперь вернемся к Евагрию. По его учению, отпав от единства с Богом, все разумные существа лишились истинного, или «существенного познания» Бога, но получили способность к другому познанию, которое соответствует их различным состояниям и степеням падения — это чувственное познание и основанное на нем «естественное созерцание», для которого необходимо наличие тела. Так возникли различные виды созерцания, соответствующие различным порядкам существ и различным качествам их тел, — своего рода лестница восхождения к познанию Бога: «второе естественное созерцание», объектом которого являются логосы чувственных предметов и которое свойственно людям, идущим по пути добродетельной жизни и очищения от страстей, и «первое естественное созерцание», объектом которого являются невидимые и бестелесные сущности и которое свойственно ангелам и людям, достигшим бесстрастия. Оба они являются лишь ступенями на пути к познанию Святой Троицы, или «существенному познанию», свойственному умам, достигшим совершенной чистоты³⁵. Таким образом, падшие умы могут постепенно восходить от низших видов познания к высшим и так достигать спасения. И поскольку существует тесная связь между различными видами созерцания, телами различного качества и соответствующими мирами, переход от одного созерцания к другому соответствует переходу разумного существа из одного тела в другое и из одного мира в другой³⁶. Такое последовательное изменение тел и миров обусловлено, с одной стороны, степенью преуспевания или нерадения разумных существ в добродетели и богопознании, а с другой стороны — целой серией «судов» (κρίσεις, букв. «различений») Бога в отношении разумных существ, а также Его промыслием (πρόνοια) об их спасении; так что Божий суд занимает среднее положение между свободным движением разумных существ и Божиим промыслием о них³⁷:

«Сколь много Судия судил тех, кто должны быть судимы, столь много миров Он сотворил; и тот, кто знает число судов [Божиих], знает также и число миров»³⁸.

Согласно Евагрию, Божественный «промысл» (πρόνοια) двойственен: с одной стороны, он заботится о сохранении в бытии тел и бестелесных существ; с другой — побуждает разумные существа стремиться перейти от порока к добродетели и от неведения к духовному ведению³⁹.

У преподобного Исаака мы можем найти редкие отголоски этих представлений Евагрия. Так, у него есть намек на существование Божественных логосов, промысла и суда, являющихся объектом «первого естественного созерцания»:

«Непознаваемы созерцания суда, заботы и руководства разумными существами Бога»⁴⁰.

Вероятно, есть у него различие и между первым и вторым «естественным созерцанием», а также понятие о «существенном познании» Бога–Троицы⁴¹:

«В мысли о духовных природах нам представляется двойное созерцание. Иное есть созерцание, которое воспринимается нами и которое сокрыто в тайне часа их происхождения. И иное есть созерцание, которое указывает на их действительность и природные дары, полученные ими от Творца. И одно сообщает о тайне сотворения общего воскресения: в каком порядке и в какой момент произойдет то тайное действие воскресения. Другое символически [указывает] на новый образ жизни, который будет у разумных [существ] в той жизни: как будет угодно великому благоволению Творца уравнивать их в том духовном месте. Из каждого из этих созерцаний смутно нам будут известны тайны нового мира, которые несут блаженные сущности, посредством которых Творец пожелал, чтобы мы [это] узнали»⁴².

«Все эти здешние [знания] являются символами того грядущего [знания], даже если мы скажем о тех [знаниях] ангелов»⁴³.

«Сущностное видение тех, кто прежде были обучены знанию о шести днях [творения], [заключается] в [овладении] точными мыслями о них, которые в естественной благоустроенности ума называются [разумными] движениями»⁴⁴.

«Согласно благому [расположению] образа жизни человека по отношению к Богу он (человек) просвещается. И согласно тому, как он поднимается к знанию, он приближается к свободе души. А согласно тому, как он приближается к свободе разума, [он восходит] от [одного] знания к [другому] знанию, которое выше [первого]»⁴⁵.

Наконец, перейдем непосредственно к *эсхатологии* Евагрия, а затем — Исаака Сирина, частью которой является учение о «всеобщем спасении». Поскольку для Евагрия различие между разумными существами не относится к их природе (ибо по природе все они — умы), но лишь к степени их духовного совершенства и познания Бога, от которого зависит качество их тел, природа миров, где они обитают, и особенность их названия, то они могут свободно переходить из одного разряда (τάγμα, τάξις, κατάστασις) в другой, и наоборот⁴⁶. Тем самым, согласно Евагрию, спасение разумных существ достигается посредством их многократных преобразований (μεταθέσεις) и перевоплощений (μεταβάσεις ἐπὶ τὰ σώματα ἀλλοιώσεις τῶν σωμάτων) — причем не обязательно в лучшую сторону, — т.е. их переходов из одного тела в другое, из одного мира и разряда в другой, пока тварные умы, постепенно освобождаясь от материи и места, не обретут вновь истинного познания Бога-Троицы и единства с Ним⁴⁷. Евагрий полагает, что полное спасение разумных существ завершится только тогда, когда все они, не исключая и демонов, после прохождения через множество различных тел, разрядов и миров, от «естественного созерцания» вновь возвысятся до «существенного познания» Бога и единства с Ним. В целом, эсхатология Евагрия, так же как и эсхатология Оригена⁴⁸, святителя Григория Богослова⁴⁹ и святого Илария Пиктавийского⁵⁰, основывается на учении апостола Павла в 1 Кор. 15:24–28, где различаются два эсхатологических этапа: *первый* — распространение Царства Христа на все разумные существа и подчинение их Ему, *второй* — передача Христом Царства Богу Отцу, подчинение Сына Отцу и окончательное воссоединение с Богом всех разум-

ных творений⁵¹. На *первом* этапе все падшие умы под руководством Христа постепенно преуспеют в духовном ведении, очистятся от пороков, достигнут ангельского состояния и обретут «духовные тела» при всеобщем воскресении, которое, согласно Евагрию, есть их «всецелый переход из плохого качества в возвышенное», т.е. из грубого в тонкое и духовное⁵². Зло, которое когда-то не существовало, совершенно уничтожится в тварях, а вместе с ним — порок и неведение; и во всех восстановится добродетель (ἀρετή)⁵³. Тогда вся разумная природа (πᾶσα φύσις λογική, не исключая и демонов — «всех врагов», πάντες οἱ ἐχθροί, которые станут «друзьями»), покорится Господу, войдет в Его Царство, и добровольно склонится к ведению Бога (πρὸς τὴν γινῶσιν τοῦ Θεοῦ ἐκούσιος συγκατάθεσις)⁵⁴. Все разумные существа, быв прежде «наследниками» Христа по «естественному созерцанию», станут Его «сонаследниками», т.е. получают равное с Ним царское достоинство (βασιλικὸν ἀξίωμα) и ведение Божественного Единства⁵⁵. Так все разумные творения станут «сообразными Сыну» и равными Христу в «существенном познании» Бога⁵⁶. Все они равным образом станут чистыми бестелесными «умами», «христами» и даже «богами», способными создавать различные миры; благодаря духовному ведению все они возвратятся в первоначальное чисто духовное состояние⁵⁷. Это будет уже второй эсхатологический этап, когда произойдет полное уничтожение последствий «первого движения»: тел, материи, элементов и всего, что с этим связано: множества, числа, миров, времени, различий, разделений, имен и т.п.⁵⁸ Так наступит последний «восьмой день», когда Христос, обратив к Себе всех, передаст Свое Царство Богу Отцу и Сам подчинится Ему, прекратив Свою промыслительную деятельность в отношении других разумных творений и наслаждаясь познанием одного Бога Отца; так будет «Бог все во всем»⁵⁹. Ведь, по мысли Евагрия, «поскольку Бог един, оказавшись в каждом, Он объединит всех, и с пришествием Единицы исчезнет число»⁶⁰. При этом, однако, не произойдет никакого слияния тварных существ с Богом, поскольку «умы, соединенные с Божествен-

ным Единством в бесконечном единении, всегда останутся тварными существами, каковыми они были в своем первоначальном состоянии, предшествовавшем их движению»⁶¹.

Немало следов этих эсхатологических представлений Евагрия можно найти и у преподобного Исаака Сирина. Так, он рассматривает Христа как путь к восстановлению всех падших тварей в первоначальное состояние:

«Он есть тот, кто умер смертью Иисуса — Того, Кто является воскресением всех миров»⁶².

«Подобны Ему (Христу) будут также Его братья как [те, кто] справа, так [и те, кто] слева, хотя они и будут различаться во славе. Итак, подобно Ему они будут возвышены от земных форм к самому преславному образу»⁶³.

Христос является Первосвященником не только для людей, но и для ангелов. Его священнодействие не ограничилось рамками этого мира. Оно будет вплоть до спасения всех разумных творений:

«Ты священник вовек (Пс. 109:4). Это вовек [означает], что и сейчас является священником Господь наш Христос; и совершает священнодействие для нашего искупления. Это происходит постоянно. [И будет происходить] до тех пор, пока он не возвысит всех нас к Себе»⁶⁴.

«Священство Христа заключается в том, чтобы за все разумные природы приносить молитвы Божественной природе, которая обитает в Нем <...> Апостол свидетельствует: *Он вошел, чтобы предстать за нас пред лицом Божиим* (Евр. 9:24). Это за нас понимай [следующим образом]: Он поднялся ради всех нас и воссел одесную Бога и просит за нас. Он стал не только ради людей, но и ради святых ангелов»⁶⁵.

«В то время [в Царстве Божием] уже не нужно будет священнодействовать ради нас посредством жертвы примирения по причине совершенства, которое через Него получит всякая природа. Но Он изольет на нас дары Отца в большом количестве»⁶⁶.

«Вместе с ними с этой непостоянной земли на вечную землю будут подняты все те, кто [этого] достойны <...> Тогда

все первые и последние разумные [существа] приблизятся к Богу Отцу через Него (Христа) и получают там навеки то нераздельное единство»⁶⁷.

Подобно Евагрию, Исаак понимает воскресение как приобретение телом новой формы или качеств, соответствующих условиям будущего духовного Царства:

«При этом тело не потерпит урона, поскольку в результате изменения оно отложит прежнюю форму и будет почтено [приобретением новой формы]»⁶⁸.

«В мире же новом воссияет новый свет и не будет необходимости в использовании чего-либо чувственного и материального. Свет разумный [есть] разум, просвещенный Божественным знанием, которое без меры изливается на природу. В мире духовном [будет] духовный свет. Ибо та тьма не подобна этой, а тот свет [не подобен] этому»⁶⁹.

В конце концов, произойдет восстановление всех разумных существ в «нераздельное единство» (*hdayutha dla metparsha, hda shawyutha*) друг с другом (или в «генаду») и все они достигнут духовного совершенства и единства с Богом. Тогда различие между людьми, ангелами и демонами, возникшее в результате их свободных падений, будет преодолено, и все разумные существа образуют единый ангельский чин⁷⁰:

«Ведь известно, что в тот момент, когда они (разумные существа) падают, Он не оставляет их; и таким образом, ни демоны не останутся в своем демоническом [состоянии], ни грешники — в грехах своих; но к единому равному [состоянию] совершенства по отношению к Своему собственному бытию намеревается Он привести их [к состоянию], в котором святые ангелы находятся сейчас, к совершенству любви и бесстрастного сознания. В ту добродетель воли намеревается Он возвести их, когда уже ни в узах они не будут, ни в [свободе], и не будут они тогда возбуждаемы противником; но [будут они] в добродетели знания, с мышлением, повзрослевшим [благодаря] движениям, которые они получили от божественного излияния, уготовляемого блаженным Создателем по бла-

годати Его; они будут усовершенствованы в любви к Нему, с совершенным сознанием, которое сделалось превыше [какого-либо] уклонения во всех своих движениях»⁷¹.

«Может быть, [они будут возвышены] даже до большего совершенства, чем то, в котором ангелы существуют сейчас; ибо все они в единой любви, едином сознании, единой воле, едином совершенстве знания будут существовать; на Бога будут они взирать с любовным вожделением, которое ненасыσιμο»⁷².

«Бог не упустит ни одной части, [принадлежащей] какому-либо из разумных [существ], при подготовке к тому вышшему Царству, которое уготовано для всех миров»⁷³.

«Он задумал устроить Царство Небесное для всей общины разумных [существ], хотя некий переходный период времени [пробытия в геенне] оставлен для [того, чтобы все поднялись] на тот же самый уровень»⁷⁴.

«Я осмелюсь [полагать] цель созерцания будущего мира в видимой сущности святых ангелов, когда все мы станем богами по благодати нашего Творца. Это и есть Его цель от начала, чтобы вся совокупность разумных [существ] была приведена к единому равенству. Тогда не будет различия между этими — [ангелами] — и теми — [людьми] — ни по сложности, ни по простоте; притом, что природное тело не будет отвергнуто. Впредь [люди] более не прибегнут к исследованию того, что [собой представляют] эти — ангелы»⁷⁵.

Это и будет «всеобщим спасением» или *апокатастасисом*, когда все разумные творения, созданные Богом для вечного блаженства, соединятся с ним в бесконечной любви, и *Бог будет все во всем*:

«Отцами сообщается, что в тот час, когда святые будут привлекаемы божественным мановением, они будут подняты к тому блаженству благодаря встрече Нашего Господа, Который привлечет их Своей силой, как камень магнит, втягивающий в себя частички железа. Затем все легионы небесных воинств и потомки Адама соберутся в одну Церковь. И тогда совершится цель промысла Творца, которую Он предусмотрел от начала происхождения мира, создавая творение благоволением. К этому исходу было предусмотрено все длинное течение различных [событий] этого мира, которое служило

своими переменами разумным [существам] как господину. И впредь изгнанники Царства будут наслаждаться радостью жизни в мире, в котором нет конца и изменения»⁷⁶.

«И поскольку в новом веке любовь Создателя царствует над всем разумным естеством, изумление тайнами Его, которые [тогда] откроются, пленит для Него ум разумных [существ], которых Он сотворил для того, чтобы они наслаждались в Нем — будь то злые, или добрые»⁷⁷.

Таким образом, мы видели, что космология и эсхатология преподобного Исаака Сирина, в том числе его учение о «всеобщем спасении», стоит в достаточно сильной зависимости от эсхатологии Евагрия, в свою очередь, представляющей собой творческое развитие эсхатологии Оригена. Однако эта оригенистическая эсхатология выражена у преподобного Исаака не так отчетливо и систематично, как у Евагрия, а ее элементы разбросаны по разным местам его «второго тома». Кроме того, очевидно, Евагрий не был единственным источником учения Исаака о «всеобщем спасении». Сам Исаак называет имена еще двух церковных писателей, авторитетных для Церкви Востока — Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского⁷⁸. Вероятно, под их влиянием, а также в свете своего собственного мистико-аскетического опыта богообщения у преподобного Исаака сложилась основополагающая интуиция о бесконечно милосердном Боге-Любви, Который равно любит все разумные существа и ведет их к спасению⁷⁹. Как верно заметил в своей книге митрополит Иларион: «Вся богословская система Исаака Сирина основана на прямом опыте мистического единения с любовью Божией <...> Для Исаака спасение всех людей — прямое следствие безграничной любви Божией к человеку»⁸⁰. И в этом его эсхатология разительно отличается от сугубо рационалистической эсхатологии Оригена и Евагрия.

Примечания

¹ Для нашего исследования мы выбрали так наз. «второй том» прп. Исаака Сирина как наиболее адекватно выражающий его богословие.

Текст «второго тома» взят нами из двух русс. пер.: *Исаак Сириянин, прп.* О Божественных Тайнах. Новооткрытые тексты // Пер. с сир. еп. Илариона (Алфеева). СПб., 2006 (далее в ссылках: II); *Туркин С.С.* Преп. Исаак Сириянин и его Первое слово о знании. Рукопись канд. дисс. М., 2013. Прил. С. 142–157 (далее в ссылках: Cent. I).

² См.: *Guillaumont A.* Les «Kephalaia Gnostica» (Keph. Gnost.) d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens. *Patristica Sorbonensia* 5. Paris, 1962. P. 103–113; 241–244; *Bundy D.* The Philosophical Structures of Origenism: the Case of the Expurgated Version (S.) of the 'Kephalaia Gnostica' of Evagrius // *Origeniana Quinta*. Leuven, 1992. P. 578–580; *Stewart C.* Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus // *Journal of Early Christian Studies* 9.2 (2001). P. 176; *Dysinger L.* Psalmody and prayer in the writings of Evagrius Ponticus. Oxford; N.Y., 2005. P. 31–33.

³ *Evagrius Ponticus.* Kephalaia Gnostica II, 87; VI, 9.

⁴ Kephalaia Gnostica (Keph. Gnost.) I, 63–65; II, 1; II, 19; III, 22; IV, 1; IV, 58; VI, 20; Ep. fidei 11, 4–5.

⁵ Keph. Gnost. I, 65; III, 6.

⁶ Keph. Gnost. I, 50; I, 61; I, 87; I, 89; II, 64; III, 6; III, 24; III, 89; V, 50; Ep. Ad Melan. 29–30.

⁷ Keph. Gnost. I, 39–40; I, 65; II, 3; II, 8; V, 67; V, 69; VI, 8; VI, 75.

⁸ Keph. Gnost. I, 49–51; III, 22; III, 28; III, 55; VI, 20; VI, 36; VI, 75; Ep. fidei 10, 21–24.

⁹ Keph. Gnost. I, 68; II, 76; III, 4; III, 34; III, 54; V, 11; VI, 69; Schol. 5 in Ps. 118:7 // *Pitra*. Vol. 3. P. 254–255.

¹⁰ Keph. Gnost. I, 50; I, 61–62; I, 65; II, 64.

¹¹ Keph. Gnost. IV, 4.

¹² См.: Keph. Gnost. I, 50; I, 65; II, 64; II, 66; III, 38; IV, 58; V, 50; VI, 20; VI, 43; VI, 59; VI, 75; Schol. Prov. 33, 5–7; 275, 3–6; Schol. 2 in Ps. 134:6 // PG. 12. Col. 1653; Schol. 8 in Ps. 138:16 // PG. 12. Col. 1661; Schol. 4 in Ps. 148:4 // PG. 12. Col. 1680; Ep. fidei 7, 38–44.

¹³ Schol. Prov. 275, 3–6 = Keph. Gnost. III, 38; cp. Schol. Prov. 33, 5–7.

¹⁴ Keph. Gnost. III, 36; cp. Schol. 11 in Ps. 5.

¹⁵ Keph. Gnost. II, 64.

¹⁶ Keph. Gnost. II, 76; III, 78.

¹⁷ Keph. Gnost. I, 68; II, 68; III, 29; III, 50; III, 59; V, 11; V, 78; VI, 25; Schol. Prov. 60.

¹⁸ Keph. Gnost. III, 53; III, 59; IV, 60; IV, 70; IV, 82; De malign. cogit. 17.

¹⁹ См. *Isaac. Syr.* II, 38.6; II, 39.3; II, 39.6; II, 39.22; II, 40.1–2; Cent. I, 1–2 и др.

²⁰ См. II, 8.5; II, 38.2; Cent. I, 8 и др.

²¹ Cent. I, 1.

²² Cent. I, 2.

²³ II, 38.2.

²⁴ II, 40.7.

²⁵ Cent. I, 8; ср. II, 10.24 и II, 12.1: «Служение невидимых [существ], чья задача заключается в возношении хвалений Богу в том великом безмолвии, что разлито по всему их миру — чтобы посредством этого возводиться к созерцанию этого славного естества Троицы и пребывать в изумлении, видя величие этой неизреченной славы».

²⁶ Ср.: «уклонения во всех своих движениях» (II, 40.4).

²⁷ II, 38.2.

²⁸ II, 38.3.

²⁹ II, 40.14.

³⁰ II, 39.6.

³¹ Cent. I, 7.

³² Cent. I, 68.

³³ II, 40.7.

³⁴ II, 40.14.

³⁵ *Evagrius Ponticus.* Keph. Gnost. I, 27; II, 2–4; II, 80; II, 83; II, 88; III, 61; IV, 6; IV, 10–11; V, 51–52; VI, 29–30; Schol. 15 in Ps. 72:23 // *Pitra.* Vol. 3. P. 96.

³⁶ Keph. Gnost. I, 65; II, 79; III, 25; III, 47; III, 50; Schol. 8 in Ps. 1:5 // PG. 12. Col. 1097–1100; Ep. fidei 7.35–44.

³⁷ Keph. Gnost. V, 24; VI, 75.

³⁸ Keph. Gnost. II, 75; ср. II, 85; III, 38; III, 40; III, 47; IV, 89; VI, 43; VI, 47; VI, 75; Schol. 8 in Ps. 138:16 // PG. 12. Col. 1661; Schol. Eccl. 1.

³⁹ Keph. Gnost. VI, 59.

⁴⁰ *Isaacus Syrus.* Cent. I, 51.

⁴¹ Ср. II, 12.1: «созерцание этого славного естества Троицы».

⁴² Cent. I, 68.

⁴³ Cent. I, 2.

⁴⁴ Cent. I, 4.

⁴⁵ Cent. I, 12.

⁴⁶ *Evagrius Ponticus*. Keph. Gnost. V, 11; II, 78; III, 65; IV, 38; V, 23; VI, 24; Schol. Eccl. 52.

⁴⁷ Keph. Gnost. VI, 75; III, 40; VI, 34; Schol. 8 in Ps. 1:5.

⁴⁸ См.: *Origen*. De princ. I, 6.1–2; Com. Jn. I, 16.91.

⁴⁹ См.: *Gregorius Nazianzus*. Or. 27.31.

⁵⁰ См.: *Hilarius Pictaviensis*. Tr. Ps. 9. 4; 148. 8; De Trinit. XI 29.

⁵¹ *Guillaumont A.* Un philosophe au désert: Evagre le Pontique. Paris, 2004. P. 384.

⁵² *Evagrius Ponticus*. Keph. Gnost. V, 19; cp. I, 24; I, 90; III, 9; III, 25; III, 45; III, 51; III, 68; IV, 24; V, 20; VI, 34.

⁵³ Schol. Prov. 62; Schol. in Ps. 43. 3; Keph. Gnost. I, 40; IV, 29.

⁵⁴ Schol. 4 in Ps. 36. 7 // PG. 12. Col. 1316 = Keph. Gnost. VI, 68; см. также: Schol. in Ps. 9.37; 71. 11; 85. 9; 91. 10; 93. 23; Schol. Prov. 143; 241; Keph. Gnost. VI, 15, 27.

⁵⁵ Keph. Gnost. III, 72; IV, 4; IV, 8; Schol. Prov. 241; Schol. in Ps. 36. 18.

⁵⁶ Keph. Gnost. VI, 34; VI, 89.

⁵⁷ Keph. Gnost. I, 65; II, 17; III, 6; III, 15; III, 42; IV, 51; V, 81; VI, 75; Schol. in Ps. 114.7.

⁵⁸ Keph. Gnost. I, 7–8; I, 26; I, 29; I, 58; II, 17; II, 62; II, 77; III, 15; III, 66; III, 68; Schol. in Ps. 71. 7; Ep. fidei 7.64–66; Ep. ad Melan. 22–29.

⁵⁹ Keph. Gnost. VI, 33–34; Schol. Prov. 118; Schol. Eccl. 25.

⁶⁰ Ep. fidei 7.64–66.

⁶¹ *Guillaumont A.* Un philosophe... P. 403.

⁶² *Isaacus Syrus*. Cent. I, 87.

⁶³ Cent. I, 10.

⁶⁴ Cent. I, 21.

⁶⁵ Cent. I, 22.

⁶⁶ Cent. I, 21.

⁶⁷ Cent. I, 91.

⁶⁸ Cent. I, 10.

⁶⁹ Cent. I, 13.

⁷⁰ Cp. II, 8.6: «Святые силы <...> и есть тот чин, в котором все существует после воскресения».

⁷¹ II, 40.4.

⁷² II, 40.5.

⁷³ II, 40.7.

⁷⁴ II, 40.7.

⁷⁵ Cent. I, 62.

⁷⁶ Cent. I, 92.

⁷⁷ II, 38.2.

⁷⁸ См.: II, 39.7–13

⁷⁹ См.: *Иларион (Алфеев), иером.* Мир Исаака Сирина. М., 1998. С. 279; *Isaacus Syrus.* II, 39.17; II, 40.1–3.

⁸⁰ *Иларион (Алфеев), иером.* Мир Исаака Сирина. С. 306–307.

СХИАРХИМАНДРИТ ГАБРИЭЛЬ (БУНГЕ)

С ГРЕЧЕСКОГО НА СИРИЙСКИЙ И ОБРАТНО: ОБ ОДНОЙ ЦИТАТЕ ИЗ ЕВАГРИЯ ПОНТИЙСКОГО

Исаак Сирин и Евагрий Понтийский

Наследие Евагрия Понтийского (ок. 345–399) появилось в сироязычной среде еще до того, как новый спор вокруг Оригена и его последователей в VI веке дискредитировал в грекоговорящем мире Евагрия, ученика святителей Василия Великого и Григория Богослова. Поэтому сирийцы знали Евагрия лишь как великого мыслителя, чьи творения оставили глубокий отпечаток на всей духовности сирийских мистиков, начиная с VI века.

Преподобный Исаак Сирин является ярким тому примером¹. По его мнению, «Мар Евагриос»², или «святой Евагрий»³, является «мудрым среди святых»⁴, «блаженным»⁵ или «одним среди святых отцов, одним из посвященных»⁶, т.е. авторите-

том, не имеющим себе равных⁷. Исаак многим обязан ему, в том числе собственным учением о молитве.

В этом контексте одна цитата Евагрия, кажется, сыграла ключевую роль: это *Skemmata* 27⁸, которая встречается в беседе XXII первого тома трудов Исаака. Должно быть, Исаак встретил этот текст в дополнении к *Kephalaia Gnostica* (= *Cent. Suppl.* 30) Евагрия, а не в самих *Skemmata*. В 1932 году Иренэ Хаусхерр даже посвятил этому вопросу специальное исследование под названием «По ту сторону чистой молитвы, благодаря опечатке»⁹. Эта небольшая статья впоследствии побудила других исследователей обратиться к этому вопросу. Мы также хотели бы внести свой скромный вклад в его обсуждение.

Определение молитвы по Евагрию

Skemmata 27 — это небольшая глава (κεφάλαιον), которая могла бы по праву быть включена в 153 Главы трактата Евагрия «О молитве»; в ней содержится одно из тех определений молитвы, которые Евагрий очень любит.

προσευχὴ ἐστὶ κατάστασις νοῦ,
ὑπὸ φωτὸς μόνου
γινομένη τῆς ἁγίας Τριάδος¹⁰

«Молитва есть состояние ума <...> оно возникает только тогда, когда [ум озаряется] Светом Святой Троицы».

Позже мы обсудим учение Евагрия о молитве подробнее. Здесь же я хочу сказать лишь то, что необходимо для понимания того толкования, которое дает этому тексту Исаак Сирийский. Речь идет об альтернативной, более короткой версии определения, уже данного Евагрием в предыдущей главе *Skemmata*. Таким образом, две главы взаимно дополняют друг друга.

νοῦ κατάστασις ἐστὶν ὑψὸς νοητὸν
οὐρανίῳ χρώματι περιεφερέας
ᾧ καὶ τὸ ἁγίας Τριάδος
κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς
ἐπιγίνεται φῶς¹¹

«Состояние ума есть умопостигаемая вершина,
[сияние которой] подобно небесному цветцу.
Во время молитвы ее озаряет Свет Святой Троицы».

В контексте символического толкования библейского текста (ведь именно об этом и идет речь) глагол-связка ἔστι в тексте Евагрия имеет не только смысл простого равенства. Евагрий мог бы вместо этого использовать такие аналогичные выражения, как λόγον ἐπέχει, σύμβολόν ἐστι или σημαίνει, которые он обычно использует, когда хочет провести сравнение значения двух вещей¹². В нашем случае библейский текст, на который он ссылается, это великое Богоявление на горе Синай перед старейшинами народа израильского, описанное в 24-й главе книги Исход, — тема, к которой Евагрий часто возвращается и которую он щедро разрабатывает¹³.

Из совокупности этих текстов мы узнаем, что сам ум в действительности и есть «умопостигаемая вершина». Ум есть «место Бога» (τόπος Θεοῦ), где «стоял Бог Израилев». «Цвет неба» (или «сапфира») имевшийся у того, что «находилось у него под ногами», символизирует бесстрашие (ἀπάθεια) ума, ибо это цвет «тверди небесной, в чистоте своей» (τῆ καθαρότητι). Что же касается «Света Святой Троицы», то это библейский символ ее «познания»¹⁴. Итак, «во время молитвы» ум, освободившись от всех страстей, «видит», т.е. знает¹⁵ или осознает себя «местом Бога», местом Его самооткровения. Действительно, по своей природе ум является «храмом Святой Троицы»¹⁶.

В *Skemmata* 27 приводится одна важная деталь, которая полностью согласуется с тем, что Евагрий говорит в своем письме к Мелании¹⁷: это осознание самого себя возможно *только* (μόνη) «под воздействием света Пресвятой Троицы». Другими словами, ум осознает свое «достоинство»¹⁸ разумной природы, «сформированной по образу Божиему»¹⁹ и потому «восприимчивой» (δεκτικός) к Нему и Его познанию²⁰ только благодаря самооткровению Бога, а не наоборот.

От греческого Евагрия к Евагрию сирийскому

При переводе на сирийский текст *Skemmata* 27 претерпел два значительных изменения.

ܘܥܘܪܘܢܐ ܡܘܠܘܬܐ ܘܡܘܬܐ ܕܥܘܪܘܢܐ
 ܕܥܘܪܘܢܐ ܕܥܘܪܘܢܐ ܕܥܘܪܘܢܐ ܕܥܘܪܘܢܐ
 ܕܥܘܪܘܢܐ ܕܥܘܪܘܢܐ ܕܥܘܪܘܢܐ

По недосмотру или по какой-то другой не известной нам причине сирийский переводчик передал слово Евагрия $\gamma\upsilon\upsilon\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ словом ܕܥܘܪܘܢܐ , что означает «прекращается» или «прерывается», уточнив, что это прерывание осуществляется «посредством удивления», ܕܥܘܪܘܢܐ ܕܥܘܪܘܢܐ . Эти два изменения придают тексту совершенно иное значение:

«Молитва — это состояние ума,
 которое прерывается только
 светом Пресвятой Троицы
 посредством удивления».

И. Хаусхерр передал слова ܕܥܘܪܘܢܐ ܕܥܘܪܘܢܐ выражением «посредством экстаза»; по нашему мнению, этот перевод не передает смысл корня ܘܪܘܢܐ , а также значение, которое это существительное имеет в других местах у Исаака. Хаусхерр, возможно, следует за А. Венсинком, который перевел это слово везде как *ecstasy*. В сноске в конце страницы этот автор, однако, показывает, что он прекрасно понимает, что речь не идет о состоянии, в котором человек находится «вне себя», а скорее о состоянии удивления: *amazing attitude*²¹.

Учение о молитве у Исаака Сирина

В этой статье мы не касаемся хорошо разработанного у Исаака учения о молитве, ни даже того глубокого учения, которое содержится в Беседе XXII из первого тома. Но мы вынуждены остановиться на мнении Хаусхерра, который считал, что Исаак разработал свою концепцию о состоянии «по ту сторону чистой молитвы», в основном исходя из вышеизложенной ошибки, и что, вероятно, он никогда бы не разработал эту свою концепцию, не будь этой ошибки. По нашему мнению, такое суждение необоснованно по нескольким причинам²².

Во-первых, по причине темы: это высокое мистическое состояние, которое уже не является молитвой, указано уже в

названии Беседы, и Исаак развивает эту тему во всей Беседе. И только *ближе к концу* автор чувствует необходимость обосновать свое учение, которое он представляет как учение отцов четырьмя цитатами из Евагрия: *Cent. Suppl.* 30, 4 и 25, а также *Kephalaia Gnostica* III, 88²³. Первая цитата из Евагрия служит доказательством того, что *состояние удивления* (ⲛⲓⲙⲁ) по мнению Евагрия, также производит *прерывание*, некую приостановку молитвы, потому что в этот момент «чистая молитва поглощается в Духе».

Таким образом, состояние удивления является «плодом чистой молитвы» и, следовательно, находится где-то за ее пределами, потому что теперь у молящегося «молитва утасла». По этой причине такое состояние не должно быть названо «духовной молитвой» ⲛⲁⲙⲓⲛⲓ ⲛⲁⲗⲓ. Значит, было бы неправильно сказать, что учение Исаака о состоянии «по ту сторону чистой молитвы» является по существу производным от ошибки и произвольных дополнений переводчика.

Несмотря на его заверения, что он не является одним из тех редких людей («одним из десяти тысяч», «одним среди целого поколения»), которые удостоились такой благодати, есть основания полагать, что учение Исаака о молитве на самом деле отражает его собственный опыт. Добавление к *Cent. Suppl.* 30 «посредством удивления» (ⲛⲓⲙⲁ ⲛⲁ), что нашло отражение в словах «но удивленный взгляд (ⲛⲓⲙⲁⲗⲓ ⲛⲓⲙⲁ) на вещи непостижимые, не принадлежащие сему миру смертных», полностью соответствует духу Исаака Сирина. Действительно, тема «удивления» (ⲛⲓⲙⲁ), которая проходит красной нитью через всю Беседу XXII из первого тома, часто встречается у Исаака и повторяется много раз в его проповедях.

От сирийского Евагрия к Евагрию греческому

К концу VIII или в начале IX века Патрикий и Авраамий, монахи обители преподобного Саввы близ Вифлеема, перевели самый распространенный том проповедей святого Исаака Сирина на греческий язык²⁴. Вот как в Беседе XIX они перевели на греческий цитату из *Skemmata* 27.

προσευχὴ ἐστὶ καφάρωτης νοός,
ἥτις μόνη ἐκ τοῦ φωτός
τῆς ἁγίας Τριάδος μετ' ἐκπλήξεως τέμνεται²⁵.

«Молитва есть чистота ума;
она прерывается только от света
Святой Троицы с изумлением».

Таким образом, текст Евагрия претерпел новые изменения. Эти изменения показывают, что Патрикий и Авраамий вовсе не пытались идентифицировать источник Исаака (который они могли бы найти без труда в *Skemmata* Евагрия, приписываемом в то время преподобному Нилу Анкирскому), а лишь делали обратный перевод Евагрия с сирийского на греческий язык.

Эта цитата не приписывается Евагрию, который, впрочем, никогда не упоминается по имени в греческих переводах Исаака Сирина. Она изящно приписывается «мудрому учителю»²⁶ Евагрия, «святому Григорию» (Назианзину)! То же самое делается с остальными тремя цитатами. После 553 года в Палестине, тем более в монастыре преподобного Саввы, было невозможно называть Евагрия по имени; тем не менее, его по-прежнему внимательно читали.

Ключевое слово *κατάστασις*, часто повторяющееся у Евагрия, которое сирийский переводчик правильно передал словом ܟܬܐܨܬܐ, здесь переводится обратно словом *καθαρότης*, т.е. «чистота», словно переводчик ошибочно прочел здесь ܟܬܐܨܬܐ. Почему такой выбор? Ведь здесь речь именно об осознанном выборе, т.к. невозможно перепутать эти два слова, которые пишутся совершенно по-разному²⁷. Быть может, переводчик своим выбором захотел точнее передать учение Исаака о превосходении чистой молитвы?

Отметим, что сирийский термин ܟܬܐܨܬܐ («удивление») не переводится словом *ἔκστασις*, но передается правильно словом *ἔκπληξις*. Его не было в тексте Евагрия но, как ни парадоксально, это полностью соответствует духу Евагрия, как мы увидим далее.

Наконец, ошибка *καθαλῶς* также правильно переводится как *τέμνεται*.

Итак, переходя с греческого на сирийский и наоборот, текст Евагрия претерпел ряд изменений. Исказили ли эти изменения смысл текста *Skemmata* 27?

Начнем с Евагрия.

Учение Евагрия о «духовной молитве»

На первый взгляд, могло бы показаться, что Евагрий не видит ничего выше «чистой молитвы». Исаак, очевидно, отождествляет ее с «духовной молитвой», которую Евагрий также называет «истинной молитвой». Эта последняя является *квинтэссенцией* его мистики²⁸. Он ее называет так, потому что она является «поклонением Отцу в Духе и Истине, т.е. в Его Святом Духе и в Его Сыне Единородном»²⁹.

Только благодаря *προσευχή ἐν Πνεύματι καὶ Ἀληθείᾳ* «умозритель» — человек в широком смысле становится в собственном смысле *θεολόγος*³⁰, т.е. человеком, который, «не исходя от тварей (*φυσική*), но исходя от самого Творца, воспевает Его» (*ἐξ αὐτοῦ αὐτὸν ἀνυμνεῖ*)³¹ (т.е. *θεολογική*). Разве можно предположить, чтобы существовало еще какое-то состояние за пределами этой «молитвы в Духе и Истине»? Казалось бы, нет, но давайте посмотрим поближе.

Вершиной мистической жизни является именно «молитва», но в самом возвышенном смысле. В самом деле, «нерассеянная молитва есть высшее проявление ума (*ἄκρα νόησις νοός*)»³², т.е. «действие, подобающее достоинству (*ἀξία*) ума, или наилучшее и подлинное его употребление»³³.

Но с «чистой молитвой» дело обстоит по-другому. Вопреки тому, что утверждает А. Гийомон³⁴, *καθαρά* *προσευχή* не является вершиной мистики Евагрия³⁵. «Чистая молитва» принадлежит, как указывает ее название, к состоянию *πρακτική*, которое имеет целью очистить нас от страстей³⁶. Евагрий часто говорит об этом в своем «Слове о духовном делании», но очень редко в своем «Слове о молитве». Действительно, то, что делает молитву «нечистой», — это не «мысли» (*νοήματα*), т.е., понятия, которые наш ум образовывает на основе своего восприятия тварного мира³⁷, а *страсти*.

А так как *πρακτικῆ*, согласно Евагрию, есть обязательный переход к *φυσικῆ*, а затем к *θεολογικῆ*, за которой следует конечное блаженство, уготованное для будущей жизни³⁸, то на самом деле нужно преодолеть состояние «чистой молитвы».

Чтобы «всегда беседовать (*συνομιλεῖ*) с Богом как с Отцом»³⁹ (= *θεολογικῆ*), ум должен сначала преодолеть те мысли (*νοήματα*), которые являются характерной чертой *φυσικῆ*, потому что они (как и сами творения)⁴⁰ суть «посредники» между Богом и нашим умом. Но молитва — это «беседа ума с Богом без всякого посредника» (*μηδενὸς μεσιτεύοντος*)⁴¹.

Коротко говоря, Евагрий учит о двух превосхождениях: сначала превосхождение этапа *πρακτικῆ* и с ним — «чистой молитвы», затем превосхождение этапа *φυσικῆ*, а также «хвалы» (*ὑεραίρει*), которая воссылается Творцу, но которую человек черпает еще «от творений» (*ἐκ τῶν κτισμάτων*)⁴².

В самом деле, «ум не увидит в себе места Божия, если не окажется превыше мыслей, связанных с вещами». Только тогда он сможет увидеть «свет, который во время молитвы делает видимым⁴³ место Божие»⁴⁴.

Когда человек достигает уровня *θεολογικῆ*, то действует уже не он. Ведь он уже «восхищен»⁴⁵ на ту «умопостигаемую вершину», где он созерцает во время «истинной» и «духовной молитвы» «блаженный свет Святой Троицы»⁴⁶, символ *самоткровения Отца через Его Единородного Сына и Святого Духа*. Человек находится тогда в состоянии «совершенного нечувствия» (*τελείαν ἀναίσθησιαν*)⁴⁷, он пребывает как бы в состоянии *сна*⁴⁸, потому что созерцание Самого Бога, как сон, «отделяет нас от чувственных вещей»⁴⁹.

Это второе превосхождение совершается действием Святого Духа. Вот как Евагрий описывает этот возвышенный мистический опыт на своем символическо-библейском языке:

«Душа, которая, с Божьей помощью, полностью завершила *πρακτικῆ* и освободилась от своего тела, переходит в ту область знания [тел и бестелесного = *φυσικῆ*], где крыло бесстрастия дает ей покой. Там же она получит крылья Святого Голубя и [поднятая этим естественным созерцанием] она взлетит через созерцание всех веков и обретет покой в познании Троицы [Святой и] поклоняемой (= *θεολογικῆ*)⁵⁰».

Духовность по Евагрию Понтийскому

Преподобный Исаак Сирий является независимым духовным автором, который, безусловно, черпает свое учение о молитве в основном из собственного мистического опыта. Но он также стремится обосновать свое учение, постоянно обращаясь к традиции — к такой, какую он знает. Таким образом, ссылка на *Cent. Suppl.* 30 (= *Skemmata* 27), служит ему прежде всего «доказательством», что его собственный опыт (и учение) о состоянии, в котором в какой-то момент молитва останавливается («прерывается» «посредством удивления»), потому что «пришел Сам Хозяин дома»⁵¹, этот опыт был тот же, что и у Евагрия.

Исаак утверждает, что такое состояние, в котором человек становится похожим на «труп» и в нем прекращается всякая молитва⁵², является уже не молитвой, даже не «чистой молитвой», потому что он считает всякую молитву в первую очередь деятельностью человека. С точки зрения Евагрия, это, конечно, правильно на уровне *πρακτικῆ*, для которого характерна молитва «краткая и напряженная»⁵³ обращенная ко Христу, нашему Спасителю. Это та самая «непрестанная»⁵⁴ молитва, которая позже станет «молитвой Иисусовой».

Добавление переводчика *κῆρυγμα* очевидно, должно было вызвать интерес Исаака, поскольку тема «удивления» является лейтмотивом его проповедей. Хотя здесь речь идет о добавлении к *Cent. Suppl.* 30, оно парадоксально приводит нас снова к Евагрию! Это доказывает определение слова *ὑμνος*, встречающееся в труде Евагрия «Схолии на псалмы», которого, однако, Исаак знать не мог.

*ὑμνος ἐστὶν ἑκπληκσις μετὰ δοξολογίας
ἐπὶ τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγυρότων καὶ γινομένων ὑπὸ Θεοῦ*⁵⁵.

«Песнь есть сопровождаемое славословием удивление созерцанию вещей, сотворенных и творимых Богом»⁵⁶.

Слово «удивление» не совсем точно переводит греческое слово *ἑκπληξις*, потому что *ἑκπλήσσω* означает «наносить удар», «поражать», а «поражение» имеет другое значение. Не-

мецкое слово *Betroffenheit* подошло бы, наверное, лучше. Допуская некоторую вольность, можно, наверное, переводить ἔκπληξις как «поражение от удивления».

Евагрий определенно говорит здесь об исключительном состоянии, которое, однако, не является «экстазом». Действительно, у Евагрия, слово ἔκπληξις встречается очень редко и всегда имеет негативный смысл: это безумие⁵⁷, которое ведет человека к «превозношению» (μετέωρος γίνεται)⁵⁸, «исступлению ума» (ἔκστασις φρενῶν)⁵⁹. Таким образом, это слово никогда не имеет положительной коннотации⁶⁰.

Евагрий скорее намекает на состояние оцепенения. Но это состояние не является той вершиной «восхождения к Богу», которая есть молитва⁶¹, потому что мы еще находимся на этапе φυσική. На это указывают слова ἐπὶ τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγυότων καὶ γινόμεῳ ὑπὸ Θεοῦ. Действительно, на этом этапе созерцатель «воспевает Творца, исходя из творений». Он «удивляется созерцанию вещей, сотворенных Богом» (θαυμάζοντα τὴν θεωρίαν τῶν γεγυότων)⁶², и это удивление вызывает у него «песню хвалы» (ὑεραίρει), которую он воссылает Творцу⁶³. Значит, молитва не останавливается на его устах, но она *меняет качество*: прошение становится славословием.

В «духовной молитве», или «истинной молитве», которая осуществляется «в Духе и Истине», человек «воспевает Бога, исходя из Него Самого» (ἐξ αὐτοῦ αὐτὸν ἀνιμνεῖ)⁶⁴, ибо Святой Дух и Единородный Сын Отца⁶⁵ «единосущны Отцу», как *Бог от Бога*, согласно Никео-Константинопольскому Символу веры (381). Только подлинный богослов⁶⁶ мог бы объяснить нам природу такого истинно божественного воспевания⁶⁷.

Как и Евагрий⁶⁸, Исаак, очевидно, знает, что человек встречается с Богом «в состоянии молитвы» (ἐν τῇ καταστάσει τῆς προσευχῆς), но он настаивает на том, что сама эта встреча происходит по ту сторону молитвы, т.к. это состояние, в сущности, есть самооткровение Бога. Таким образом, любопытная ошибка *Skemmata* 27 служит ему в качестве доказательства того, что Евагрий придерживался того же мнения. Разве он не говорил, что молитва прерывается «действием света Пресвятой Троицы»? Добавление κῆρυκα, по-видимому, послужило для Исаака подтверждением этого убеждения.

Я лично полагаю, что Евагрию не было бы слишком трудно принять такое толкование его учения об «истинной молитве». Действительно, в ключевой главе своего трактата «О молитве» он прямо говорит, что эта молитва «осуществляется (ἐνεργεῖται) в совершенной и духовной любви, посредством Духа и Истины (ἐν Πνεύματι καὶ Ἀληθείᾳ)»⁶⁹.

Такая «молитва» — если только можно ее назвать так — уже не есть деятельность ума, т.к. подлинными действующими лицами этого настоящего «поклонения Отцу»⁷⁰ являются Святой Дух и Сын Единородный. Это поразительное утверждение, но оно находится в полной гармонии с учением апостола о молитве. В самом деле, разве не «Дух усыновления» дает «сонаследникам Христа» глас Сына, Который один может с полным основанием сказать: «Авва Отче!»⁷¹?

В свете этого Патрикий и Авраамий правильно перевели ошибку $\kappa\omicron\mu\mu\omicron\lambda\omicron\varsigma$ словом τέμνεται и добавление $\kappa\iota\omicron\lambda\lambda\omicron\varsigma$ словом μετ' ἐκπλήξεως, и таким образом весь православный мир узнал эту «цитату» из Евагрия, или из «святого Григория». Можно было бы задаться вопросом, как эти поразительные утверждения преподобного Исаака были поняты другими духовными писателями, но исследование этого вопроса выходит за рамки настоящей статьи.

Примечания.

¹ Ср.: *Géhin P.* La dette d'Isaac de Einive envers Evagre le Pontique // *Connaissance des Pères de l'Eglise* 119 (2010). P. 40–45.

² *Mar Isaacus Ninivitas.* De perfection religiosa // *Ed. P. Bedjan* Paris, 1909. P. 171.

³ *Ibid.* P. 497.

⁴ *Ibid.* P. 106.

⁵ *Ibid.* P. 443, 456, 495, 513.

⁶ *Ibid.* P. 573.

⁷ Ср.: *Chialà S.* Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Studi XIV). Florence, 2002. P. 101–109.

⁸ В рус. пер. А.И. Сидорова: Мысли, 17.

⁹ *Hausherr I.* Par delà l'oraison pure, grâce a une coquille. A propos d'un

texte d'Evagre // RAM 13 (1932). P. 184–188.

¹⁰ Skemmata 27; в рус. пер. 17.

¹¹ Skemmata 4; в рус. пер. 3.

¹² Ср.: Géhin P. Introduction // *Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes* (SC 340). Paris, 1987. P. 15.

¹³ Ср.: Ep. 39.5; 41.5; 56.6; 58.4; De malignis cogitationibus 39–40; Skemmata 2, 4, 23, 25, 27.

¹⁴ Ср.: Осия 10:12: φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως (LXX); в славянском пер.: «просветите себе свет ведения». Евагрий цитирует этот стих три раза в своих «Схолиях на Псалмы».

¹⁵ Ср.: Kephalaia Gnostica V, 26; VI, 83.

¹⁶ Skemmata 34.

¹⁷ Ср.: Ep. ad Melaniam 21.

¹⁸ De oration 84.

¹⁹ Gnosticos 1, 27.

²⁰ Kephalaia Gnostica VI, 73.

²¹ Wensinck A.J. *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*. Amsterdam, 1923. P. 95.

²² Ср.: Khalifé-Hachem E. La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive // *Mémorial Monseigneur Gabriel Khouri-Sarkis* (1889–1968). Louvain, 1969. P. 157–172.

²³ Для того чтобы провести связь с тем, что он собирается сказать далее, Исаак добавляет к цитате из Евагрия слова «в молитве» (ܠܗܠܘܟܝܢܝܢ), без сомнения, представляющие собой аллюзию на Skemmata 4 = Cent. Suppl. 4. Это дополнение находится в совершенном согласии с мыслью Евагрия, согласно которому встреча с Богом всегда происходит «в состоянии молитвы» (ἐν τῇ καταστάσει τῆς προσευχῆς). Ср.: *Evagr. De oratione* 27, 52, 53 и др.

²⁴ См. критич. изд. текста Марселя Пирара: Αββᾶ Ἰσαάκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί, Κριτικὴ ἔκδοσις Μάρκελλος Πιράρ. Ἱερα Μονὴ Ἰβήρων, Ἀγίου Οὐρου, 2012.

²⁵ Ibid. P. 400, 229/230.

²⁶ Kephalaia Gnostica VI, 51.

²⁷ Это подтверждается двумя другими цитатами: Skemmata 4 = Cent. Suppl. 4. и De malignis cogitationibus 39 = Cent. Suppl. 25. Термин ܠܗܠܘܟܝܢܝܢ переведен как καθαρότης. Как и Cent. Suppl. 30 = Skemmata 27, эти тексты были заново переведены с сир., а не взяты из греч. оригинала, как это хорошо известно. Еще одна цитата взята из

Kephalaia Gnostica III, 88. Исаак цитирует это место по общепринятой версии S₁, совпадающей здесь с версией S₂: ܟܘܠܗܘܢ. Выражение кажется ошибочным прочтением выражения ܟܘܠܗܘܢ. ܐܠܠ. Эта фраза была переведена на греч. с добавлением Исаака: ܟܘܠܗܘܢ ܐܠܠ = τὴν τῆς προσευχῆς. О ее значении см.: Kephalaia Gnostica I, 71; III, 63; V, 51; Practicos 27.

²⁸ См. об этом: *Bunge G.* In Geist und Wahrheit. Studien zu den 153 Kapitel Uber das Gebet des Evagrius Pontikos. Bonn, 2012, особенно гл. 20.

²⁹ De oration 59.

³⁰ De oratione 61.

³¹ De oratione 60.

³² De oratione 35.

³³ De oratione 84.

³⁴ Cp. *Guillaumont A. et C.* Introduction // *Evagre le Pontique. Traité pratique ou Le Moine* (SC 170). Paris, 1971. P. 35.

³⁵ Cp. *Bunge G.* In Geist und Wahrheit... Гл. 17.

³⁶ Practicos 78.

³⁷ De oratione 54–58; De malignis cogitationibus 40 = Skemmata 23 = Cent. Suppl. 53.

³⁸ Cp. Practicos Prol 49–51.

³⁹ De oratione 55.

⁴⁰ Cp. De oratione 60.

⁴¹ De oratione 3. Cp. *Bunge G.* In Geist und Wahrheit. Гл. 22.

⁴² De oratione 60.

⁴³ По-греч. ἐκτιπώϊντος. Глагол ἐκτιπώ букв. означает «отпечатывать», «высекать», «вытесывать». Так посредством работы ювелира образ становится видимым и потому познаваемым.

⁴⁴ De malignis cogitationibus 40 = Cent. Suppl. 26 = Skemmata 23; PG 40, 1244B (в рус. пер. Мысли, 12). Прп. Исаак, несомненно, знал этот текст.

⁴⁵ De oratione 53.

⁴⁶ De malignis cogitationibus 42. Cp. Skemmata 4.

⁴⁷ De oratione 120.

⁴⁸ Schol. 3 bis in Ps 126.2.

⁴⁹ Schol. 3 in Ps 126.2.

⁵⁰ Коллаж из фрагментов: De malignis cogitationibus 29 и Schol. 2 in Ps 54, 7.

⁵¹ *Bedjan (ed.)*. 1909. P. 165.

⁵² *Bedjan (ed.)*. 1909. P. 164.

⁵³ De oratione 98.

⁵⁴ Practicos 49.

⁵⁵ Schol. 6 in Ps 148, 14. Ср. Schol. 5 in Ps 39, 4: ὕμνος ἐστὶν ἔκπληξις μετὰ δοξολογίαν ἐπὶ τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονόντων.

⁵⁶ Ср. Schol. 79 in Ps 118. 171, где порядок слов другой: ὕμνος δὲ ἐστὶ δοξολογία μετ' ἐκπλήκσεως ἐπὶ τῇ θεωρίᾳ τῶν γινομένων ὑπὸ Θεοῦ.

⁵⁷ De malignis cogitationibus 23, 4.

⁵⁸ Ibid. 23, 20.

⁵⁹ Practicos 14, 6.

⁶⁰ Это наблюдение достаточно, чтобы показать неосновательность утверждения Л. Абрамовски «Der Stupor, der Gebet unterbricht». *Evagrius*, Cent. Suppl. 30, Übersetzung, Original und Interpretation // *Tamcke M., Heinz A.* Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Münster, 2000. P. 21–24. Здесь Абрамовски предлагает, правда, не без сомнений, такую оригинальную форму Skemmata 27: προσευχή ἐστὶ κατάστασις νοῦ ὑπὸ φωτὸς μόνου ἀπογινόμενῃ τῆς ἁγίας Τριάδος δι' ἕκαστασεως.

⁶¹ De oratione 36.

⁶² Schol. in Eccl. 1, 2.

⁶³ De oratione 60.

⁶⁴ Ср.: De oratione 60.

⁶⁵ Ср.: De oratione 59.

⁶⁶ De oratione 61.

⁶⁷ Ср.: Ер. Ad Melaniam 31, где Евагрий различает того, кто перешел к этапу φυσική и затем — к θεολογική. Но на этом последнем этапе посвященный просто «бесконечно наслаждается — посредством Его Сына и Духа — любовью» Отца, — той «беспредельной любовью» к Своим творениям, обнаруживаемой посредством Его Сына и Духа — (Ер. Ad Melaniam 14).

⁶⁸ Исаак (см. *Bedjan (ed.)*. 1909. P. 171) не приводит никакой цитаты, но делает аллюзию на множество текстов, где Евагрий говорит о беседе с Богом «в состоянии молитвы».

⁶⁹ De oratione 77. Предлог ἐν здесь явно имеет инструментальное значение. См. *Bunge*. 2012, гл. 22.

⁷⁰ Ср. De oration 59.

⁷¹ Ср. Regulae ad monachos 8.

Протоиерей Иоанн Бэр

ПРЕПОДОБНЫЙ ИСААК НИНЕВИЙСКИЙ О КРЕСТЕ ХРИСТОВОМ

Как халкидонские, так и дохалкидонские Православные Церкви отдают должное духовной глубине писаний преподобного Исаака Ниневийского и издавна ценят их как жемчужины духовно-аскетической традиции. Однако для Православной Церкви всегда остается болезненным вопрос о христологии их автора: стоящий вне халкидонской традиции, считающий Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского «православными отцами» и пишущий в их стиле, не является ли преподобный Исаак все же «неисторианином»?

Признание ошибочным характеризовать развитие христологической мысли лишь как столкновение двух богословских «школ» — Александрийской и Антиохийской (включая их собственные легко узнаваемые формулировки и так называемые «христологические Соборы», на гегельянский манер ко-

лежавшиеся между ними), как это делалось довольно часто в науке предыдущего столетия, создает почву для более взвешенного и удовлетворительного изучения вопроса¹. Вместо того чтобы просто отыскивать отдельные опознавательные знаки созданных нами конструкций — выражения или словесные шаблоны, — мы должны быть способны услышать, о чем говорит нам посредством этих слов автор. Кроме того, важно признать тоже ошибочным опять-таки во многом характерное для науки XX века разделение, проводимое между Воплощением и Страстями как двумя отдельными моментами в тайне Христа. При отнесении первого к составу или структуре бытия Христа, а второго к Его спасительному подвигу дело доходит до того, что о Воплощении допускается рассуждать, и так обычно и происходит, безотносительно к Его Страстям².

Если иметь в виду оба эти момента, перед нами откроется вся глубина мысли преподобного Исаака. Ведь, как отмечает митрополит Иларион, именно в беседе, посвященной Кресту (Беседа XI из «второго тома»), христология преподобного Исаака изложена с наибольшей ясностью³. Для преподобного Исаака, как мы увидим далее, идентичность Христа зависит от Креста.

В начале Беседы преподобный Исаак Сирин говорит о своем намерении описать «простым словом», что нам являет форма Креста — Креста, в котором таинственно пребывает достославная божественная и вечная сила Божия, дабы мы смогли познать, что это — Бог, «Который совершает и действует *все во всем*» (Беседа XI, 1–2)⁴. Ибо, как ярко разъясняет преподобный Исаак,

«Мы не говорим о силе в Кресте отличной от той, благодаря которой миры пришли в бытие, [силы] вечной и безначальной, ведущей творение во все времена и непрерывно, божественно и превыше всякого знания, в соответствии с волей Божества Его» (XI, 3).

Преподобный Исаак начинает свое истолкование, обращаясь к образу ковчега, содержащего сосуд с манной, скрижали Завета и жезл Ааронов. О ковчеге, подчеркивает он, прямо говорили как о «Боге народа» (ср.: 1 Цар. 4:7), и перед ним повергались в страхе и трепете и Моисей, и народ, и Иисус Навин, «ибо

Шехина Божия жила в нем» (Беседа, XI 4–5). Это та самая «Шехина», утверждает преподобный Исаак, которая теперь живет в Кресте и явлена «даже в большей [степени]» (XI, 5–6), что подтверждается рассказами о сотворенных чудесах апостолами (XI, 6–9). Завершает свою мысль преподобный Исаак традиционным описанием Креста как ясного откровения любви Божией к творению: «Благословен Тот, Кто восхотел открыто явить в наши времена вечную любовь Свою, которую имеет Он по отношению к твари» (XI, 9).

Далее преподобный Исаак задается вопросом, как так получилось, что Закон запрещает поклоняться любому изделию рук человеческих, «однако же ковчег рукою плотников был построен, и <...> скрижали были <...> перстом [Моисея] надписаны?». «Но поскольку, — отвечает он, — [люди] употребляли имя идолов по отношению к тем [предметам], они получали наказание, тогда как в случае этих [вещей], поскольку славное и поклоняемое имя Божие было помещено на них, сила Божия была явлена в них открыто» (XI, 11), и развивает свою мысль:

«Такими же [свойствами обладает] Крест. Ибо сразу, как только этот образ изображается на стене или на доске, или изготавливается из каких-либо видов золота или серебра или тому подобного, или вырезается из дерева, тотчас он облекается в божественную силу, которая [некогда] обитала там, и наполняется ею и становится местом божественной Шехины — даже в большей степени, чем [ковчег]» (XI, 12).

Подобно тому, как служение Нового Завета более достоинственно, чем служение Ветхого Завета, продолжает Исаак, и подобно тому, как Христос больше Моисея, а человек больше других тварей:

«Так же и этот образ [Крест], который теперь существует, намного более досточтим по причине чести Того Человека, Которого от нас взяло Божество в жилище Себе, и по причине того божественного благоволения, которое есть в этом Человеке, ставшем полностью храмом Его, — благоволения, от-

лично от того прообразовательного благоволения, которое [в древности] было в бессловесных предметах, прообразовавших, словно тень, будущие [блага] во Христе» (там же).

Хотя используемые выражения — «Человек, которого от нас взяло Божество в жилище Себе», «Человек, который стал полностью храмом Его» — отсылают нас к Диодору Тарсийскому и Феодору Мопсуестийскому, однако еще не вполне ясно, что имеет в виду преподобный Исаак, представляя Крест и человека в качестве единого жилища «Шехины» Бога.

Далее, толкуя Священное Писание, он говорит, что такое же наказание, которое получали ветхозаветные люди, променявшие поклонение Богу на идолопоклонство, получили бы и теперь те, кто смел бы присвоить другое имя сделанному в форме Креста предмету и затем поклоняться ему. Крест почитается именно как Крест *Христов*. Как выражает это преподобный Исаак,

«Поскольку это — во имя Человека, в Котором живет Божество, о Котором постоянно говорится в Ветхом Завете, “Которого исполнение надеются увидеть наши двенадцать колен, усердно служа Богу день и ночь” (Деян. 26:7), мы понимаем все эти [вещи]. Когда мы смотрим на [Крест] во время молитвы или поклоняемся его изображению, которое есть [образ] того Человека, что был распят на нем, божественную силу получаем мы через него и помощи, спасения и неизреченных благ в этом мире и в мире грядущем удостаиваемся — и все это через Крест» (Беседа XI, 13).

Именно потому, что на Кресте был распят тот Человек, Крест является вместилищем, или скинией, силы Божией.

В завершение, перед тем как подвести итоги своим размышлениям над Священным Писанием, преподобный Исаак обращается еще к одному образу — образу помещенной поверх ковчега «металлической пластины» (восходящее к отождествляемой, начиная с Евагрия Понтийского⁵, с «крышкой из чистого золота» (ἱλαστήριον) в Исх. 25:17, 21–22), в которой была открыто явлена сила Божия, так что входивший священник не смел поднять свои глаза и рассматривать ее. Православ-

ные отцы, говорит преподобный Исаак, воспринимали эту пластину как символ «человечества Господа нашего» (Беседа XI, 15) с той разницей, что если в Ветхом Завете это служение осуществлялось в строгости и страхе, то во Христе оно обнаруживает «милость» (там же).

Преподобный Исаак подводит итог вводной части беседы словами о том, что «для истинно верующих зрение Креста — немалая вещь, ибо все тайны понимаются через него», так что, когда они поднимают глаза и созерцают Крест, «они как бы вглядываются в лик Христа» (XI, 17), и «всякий раз, когда приближаемся мы к Кресту, мы как бы к телу Христову приближаемся» (XI, 18). Итак:

«... через наше приближение к Нему и всматривание в Него мы сразу сознательно восходим умом своим на небо. Как бы благодаря некоему невидимому и сверхчувственному *видению* и почтению [по отношению] к человечеству Господа нашего поглощено сокровенное *видение* наше неким созерцанием таинства веры» (XI, 19).

В образе Креста виден «лик Христов», и посредством Креста «мы приближаемся к телу Христову». Не посредством чувственного *видения* призваны мы созерцать Христа, даже в Его человечестве, потому что, как напоминает нам апостол Павел, мы уже не знаем Христа по плоти (ср.: 2 Кор. 5:16). И, как мы читаем в синоптических Евангелиях, ученики, за исключением Петра по дороге в Кесарию Филиппову (Мф. 16:13–16: исключение, которое на самом деле подтверждает правило), познают личность Христа лишь после Его страданий, в изъяснении Писания и преломлении хлеба, когда Он «стал невидим для них» (Лк. 24:31).

Объяснив посредством различных библейских образов силу Креста Христова, преподобный Исаак приступает затем, переходя от образов к реальности, к раскрытию тайны Самого Христа, явленной на Кресте и посредством Креста. Учитывая, что Крест является средоточием силы и славы Божией, мы должны, утверждает преподобный Исаак, обращаться к Тому, Кто висит на Кресте, именованиями, приличествующими Богу:

«Поэтому мы не стыдимся называть Его также Господом, Спасителем и даже Богом, ибо должны мы приносить молитву Ему как Создателю» (Беседа XI, 20).

То есть именно к Тому, Кто пригвожден ко Кресту, мы обращаемся со словами: «Господь», «Спаситель», «Бог» и даже «Создатель».

В следующем, важном по существу отрывке преподобный Исаак продолжает размышлять об этих именовании Христа и о том, насколько они применимы к «человеку»:

«Все это, как мы веруем, принадлежит тому Человеку, чей [Крест] благоговейно почитается нами во имя Его и из-за Него; и все, что относится [к Кресту], говорится о Нем. Мы также без опасения называем человечество Господа нашего, Который поистине есть Человек, Богом, Создателем и Господом, и [слова о том], что “Его руками были устроены миры и все было сотворено” (Евр. 11:3), мы божественным образом относим к Нему. Ибо Тот, Кому принадлежит все это, добровольно вселился в Него и дал Ему честь Своего Божества и власть над всем, по причине благодеяний, которые тварь через Него должна была получить и начало которым было [положено] на Кресте. Также и ангелам приказал Он служить Ему, по словам блаженного Павла: “Вводя Первородного во вселенную, Он сказал: и да поклонятся Ему все ангелы Божии” (Евр. 1:6). Ибо Он даровал Ему быть поклоняемым вместе с Собою без различия, единым поклонением: Ему — Человеку, Который стал Господом, и Божеству равным образом. Хотя естества сохраняются с их свойствами, нет [никакого] различия в чести. Ибо мы веруем, что все, что относится к Нему, поднято до Того⁶, Кто принимает это на Себя, возжелав, чтобы Он участвовал в этой славе. Через Крест стало известным для нас все это, и точное знание о Создателе получили мы через этот предмет, который столь презренным считают неверующие» (XI, 21–22).

Именования «Господь», «Бог» и «Создатель» относятся к Человеку, отождествляемому с Крестом, т.к. в Нем добровольно обитает Тот, Кому все это принадлежит, Кто дарует ему

Свое божество и власть, так что подобает лишь единое, нераздельное поклонение «Человеку, который стал Господом», и Божеству, сохраняя при этом различие природ. Вот то, что становится известным благодаря Кресту: все, что относится к Человеку, возвышено до Того, Кто принимает это на Себя.

В этом толковании, являющемся одним из самых продуманных и точных высказываний преподобного Исаака о личности Христа, особенно важно то, что слова о «вселении», возвышающем «Человека» до участия в чести Божества при обоюдном сохранении природных свойств и приводящем к единому поклонению, не описывают момент «Воплощения» прежде Страстей, но посвящены самому событию Страстей; т.е. речь идет не о снисхождении божественной Личности к человеческому существованию, но о возвышении Человека на Кресте до божественного достоинства Того, Кто обитает в Нем.

Здесь мы видим поразительные аналогии с толкованием святителя Григория Нисского на слова из Деяний (2:36): «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли»⁷. Может показаться, что слова, относящиеся к Тому, Кого «Бог соделал Господом и Христом», подразумевают субъекта, который либо не является в полной мере Богом, как понимал это Евномий, либо является отдельным субъектом, «человеком» Иисусом, отличным от Бога-Слова, как, по мнению Евномия, утверждали святители Василий Великий и Григорий Нисский. Святитель Григорий Нисский однако, смог избежать крайностей этой дилеммы, обратившись для объяснения к словам апостола Петра несколькими стихами ранее о том, что Иисус был вознесен «десницею Божиею» (Деян. 2:33)⁸. Соотнося вознесение с термином «соделан», святитель Григорий утверждает, что «Божественная десница сотворившая все сущее, которая и есть Господь, “Им же вся быша” и без Которого ничто из сущего не получило бытия, сама <...> человека (τὸν ἄνθρωπον) возвела в собственную высоту, соделав и его тем, чем сама есть по естеству. Есть же она *Господь и Царь*, потому что Христос именуется Царем, сим же она соделала и человека»⁹. Вознесение это, таким образом, представляет собой преобразование, потому что, продолжает святитель Григорий, уничиженность «Распятого от

немощи, немощь здесь означает плоть, как мы и слышали о Господе; сие немощное через срастворение с беспредельностью и неограниченностью блага уже не осталось в свойственной себе мере и качествах, но вознесено десницею Божиею и стало вместо подвластного — Христом, Царем, вместо смиренного — высочайшим, вместо человека — Богом»¹⁰.

В этом нет ни адопцианства, ни обожествления «человека» по той простой причине, что ни «человек», ни «десница Божия» не могут быть определены по отдельности как отличные друг от друга субъекты. У нас нет другой точки соотнесения, или, по выражению преподобного Исаака Сирина, «лика», ни для «человека», ни для Того, Кто сотворил мир, кроме Того Единого и Одного единственного, Кого мы видим на Кресте. Природные свойства обоих остаются прежними: «естество плоти страдательное, Слово же — деятельное»¹¹, как пишет чуть далее святитель Григорий Нисский. Однако собственные плоти «меры и качества» не образуют отдельного явления [*appearance*], отличного от явления десницы Божией (по словам апостола Павла, мы больше не знаем Христа по плоти). Так же и десница Божия, Которой был сотворен мир, не является ни в каком ином образе, кроме Того, Кто через умаление этой десницы был возвышен. Как ранее в своем толковании замечает святитель Григорий, «мы говорим <...> об одном Лице не так, как будто одно страдало, другое же почтено было возвышением»¹², потому что Тот, Кто возносится, *есть* Тот, Кто страдал. Единство и нераздельность «Единого Господа Иисуса Христа», провозглашенные в апостольских и вероучительных исповеданиях, утверждаются в отношении к Распятому.

Высказывание святителя Григория о «человеке», вознесенном посредством Страстей до Личности Слова Божия, несомненно, частично создает предпосылки для идей Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского. Однако в отличие от них, святитель Григорий говорит о «человеке» лишь касательно момента преображения, совершаемого в событии Страстей, удостоверяя таким образом единственность Личности, единственное «Лицо» (πρόσωπον) Того, Кто висит на Кресте.

Ибо именно здесь явлена сила Божия, преобразующая немощь плоти в проявление божественной силы, так что плоть не может больше рассматриваться как плоть с ее собственными «мерой и качествами». Напротив, Диодор и Феодор, считающие, что Ветхий Завет и Новый Завет говорят о разных субъектах, начинают свои толкования с разговора об утробе Марии, описывают вселение Слова в рожденного от Нее, рассматривая их как отдельные субъекты: Слово «побуждает» человека творить праведные дела по собственной воле, вплоть до восшествия на Крест; после этого, по словам Феодора, «он уже всецело имеет в себе Бога Слово, всеохватывающе действующего в нем, и становится неотделим от Слова в делах своих»¹³.

Хотя, по крайней мере Феодор считает кульминацией жизненного пути Христа восшествие на Крест, ибо только тогда Христос становится неотделим и неотличим от Слова, он все же как никогда прежде концентрирует пристальное внимание на Человеке Иисусе, «Человеке» на пути к Голгофе, имеющем собственное, особое *πρόσωπον*. «Маркионитский» подход Диодора и Феодора к Писанию неумолимо ведет, как я утверждал в другом месте, к «христологии двух Лиц» [*dyoprosopic Christology*]. В современном богословии часто содержится такой же ход мысли, рассматривающий период жизни Христа до Страстей, и, соответственно, независимо от них, как промежуток времени, в котором мы видим Сына Божия в человеческом лике Иисуса. Святитель Григорий, напротив, избегает попытки определить божественное посредством осязуемого (того, что мы бы увидели во плоти), а не посредством умосозерцания¹⁴, потому что именно в преобразующей силе, явленной на Кресте, мы «видим» Бога, не видя более плоть как плоть, в «свойственных ей мере и качествах», но как плоть Слова, в Его качествах и как Его качество, в едином Субъекте Того, Кто висит на Кресте.

Так же и для преподобного Исаака: мы созерцаем «Лик Христа» лишь тогда, когда «всматриваемся в Крест» и «восходим умом своим на небо», таинственно, потому что видение это «сверхчувственное». Несмотря на использование термина «вселяться», а также кажущийся дуализм субъектов, который он, как представляется, предполагает (что справедливо для

Диодора и Феодора), внимание преподобного Исаака, как и святителя Григория, обращено на Крест, на котором он видит доведенное до совершенства единство и нераздельность [*identity*] божества и человечества, возвышение человека, в которого добровольно вселилось Божество, уничтожение, которое *есть* возвышение — истинный парадокс Креста.

Для раскрытия этой мысли преподобный Исаак использует далее поразительный образ:

«Ибо Крест — это одяние Христа, точно так же, как человечество Христа — одежда Божества Его. Так [Крест служит] образом, ожидая времени, когда истинный Прообраз будет явлен: тогда те предметы будут не нужны. Ибо Божество живет в человечестве неотделимо, без конца и навеки, то есть без ограничения. Поэтому мы смотрим на Крест как на место Шехины Всевышнего, святилище Господне, океан тайн домостроительства Божия» (Беседа XI, 24).

Разумеется, образы Христа, облачающегося в различные одеяния, в Писание и наше человечество, раскрывались и преподобным Ефремом Сириным, и многими другими. Так же преподобный Максим Исповедник похоже говорит об «уплотнении» Слова Божия. Однако преподобный Исаак идет дальше, чтобы подтвердить только что высказанную мысль: подобно тому, как божество Христа облечено в его человечество, так что только в Его человечестве и через Него Божие откровение явлено нам, так и Сам Христос, уточняет преподобный Исаак, облачается в Крест, поскольку это тот образ, который Он несет или в который облечен¹⁵. Так еще раз подтверждается, что Крест является местом «Шехины Всевышнего», святилищем Господним и океаном тайн домостроительства Божия.

Таким образом, Крест не разделяет Ветхий и Новый Заветы, как полагали Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестийский, а объединяет их. Преподобный Исаак продолжает:

«Этот образ Креста являет нашему оку веры тайну двух Заветов, как было показано выше в своем месте. Ибо это так же печать¹⁶ домостроительства Спасителя нашего. Когда бы

ни смотрели мы на Крест таким образом, с утихшими мыслями, собирается и встает перед внутренними очами нашими воспоминание всецелого домостроительства Господа нашего» (XI, 25–26).

Лишь в свете Креста постигается домостроительство Божие, поэтому преподобный Исаак только после этой части приступает к описанию того, как Христос, подобно обычному человеку, входит в двери грешников и посещает дома мытарей (ср.: XI, 27–29). Преподобный Исаак рассматривает домостроительство Христа, чья нераздельная Личность явлена на Кресте, не в перспективе от материнской утробы к гробу, как Диодор, Феодор и представители вытекающей из их учения «христологии двух лиц», а в ретроспективе от Креста, от гроба к материнской утробе.

Наконец, перед тем как завершить эту беседу благословениями и хвалой Господу, преподобный Исаак возвращается к исходной точке своих размышлений — к теме сотворения мира:

«Таковы тайны, которые несет [в себе] святой образ Креста: это причина сил, которые Создатель совершает через него для всего мира. Таков [образ], которому мы с радостью поклоняемся и [который] почитаем: от вечности отмечен Он был в сознании Создателя, чтобы через этот образ Он мог дать всякому познание славы Его и свободу, которую намеревался Он приобрести через него для всего человечества» (XI, 30).

Крест — это тайна, сокрытая от вечности, но теперь открытая нам как изначальный замысел Творца и как первопричина, ведь именно благодаря Кресту сыновья Божии обретают свободу и вводятся в жизнь и славу Самого Бога. Сила, явленная в Кресте, — это та же самая сила, благодаря которой и ради которой мир пришел в бытие.

Рассмотренная нами беседа преподобного Исаака представляет собой глубокое духовное размышление о тайне Креста, о тайне Самого Христа и творения в целом. И если мы вместо того чтобы разбирать отдельные словесные конструкции посмотрим на то, как и с какой целью они используются, и если мы вместо того чтобы оставаться в постижении тайны Христа лишь

на чувственном или материальном уровне поднимемся до интеллектуального или духовного созерцания, достигаемого с помощью тайны Креста, тогда мы могли бы получить более полное представление о том, чему нас учат великие отцы Церкви.

Примечания

¹ Ср.: *Louth A.* Why Did the Syrians Reject the Council of Chalcedon? // *Chalcedon in Context: Church Councils 400–700* / Ed. R. Price, M. Whitby. Liverpool, 2009. P. 107–116.

² Ср.: *Behr J.* The Case against Diodore and Theodore: Texts and their Contexts. Oxford, 2011. P. 5–28, 79–82.

³ *Hilarion (Alfeyev), bish.* The Spiritual World of Isaak the Syrian. Kalamazoo, 2000. P. 54.

⁴ Рус. пер. цит. по: *Исаак Сирин, прп.* О Божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / Пер. с сир., прим. и послесловие игумена Илариона (Алфеева). М., 1998.

⁵ *Evagrius Ponticus.* *Kephalaia Gnostica*, IV, 52.

⁶ В англ. пер. С. Брок вставляет здесь «Слова» (*The Word*), хотя «Слово» не упоминается ранее в этом отрывке.

⁷ *Gregory of Nyssa.* *Contra Eunomium* III 3 // GNO 2.107–133. Полный анализ этого текста содержится в: *Behr J.* *The Nicene Faith* (Crestwood, NY, 2004). P. 436–445. Рус. пер. цит. по: *Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия // *Он же.* Творения. М., 1864. Ч. 6. Кн. 5.

⁸ Τῆ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ἰψωθεΐς. Другой вариант дан в англ. пер. *The Revised Standard Version*: “Being therefore exalted at the right hand of God.”

⁹ *Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия, V, 3.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. V, 5.

¹² Там же. V, 3.

¹³ LT. 2 // *Behr.* 2011. P. 285.

¹⁴ Основное возражение свт. Григория Нисского против Аполлинария в этом вопросе касается того, что «он определяет Божество по видимому явлению, а не посредством умозерцания, а «по истинному разумению Он [Христос] есть и человек, и Бог — в видимом человек, в умопостижимом Бог» (οὐκοῦν κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον

καὶ ἄνθρωπος ἐστὶ καὶ θεός, τῷ ὄρωμένῳ ἄνθρωπος, τῷ νοουμένῳ θεός. ὁ δὲ οὐ τοῦτό φησιν, ἐν τῷ συμεράσματι τῷ φαινομένῳ τὸ θεῖον, οὐ τῷ νοητῷ ὀριζόμενος, *Antirrhetic. adv. Apollinarium* // GNO 3.1. P.191.24–27).

¹⁵ Связь между одеянием, в которое облачается Слово, и Крестом еще ранее показал, хотя и в несколько иной форме, св. Ипполит Римский: «Слово Божие, будучи бестелесным, приняло на Себя святую плоть от Святой Девы, как жених одежду, исткав ее Себе во время крестного страдания, чтобы срастворив смертное наше тело Своею силою и смешав тленное с нетленным, немощное с сильным, Он мог спасти погибшего человека» (О Христе и антихристе, 4).

¹⁶ Себастьян Брок в своем переводе добавляет «окончательная» («the (final) seal»).

СЕБАСТИАН БРОК

ПСАЛМОПЕНИЕ И МОЛИТВА У ИСААКА СИРИНА

В своей книге «Псалмопение в писаниях Евагрия Понтийского» бенедиктинский монах Лука Дизингер комментирует: «Взвешенная оценка духовного богословия Евагрия должна принимать во внимание этот “фондовый ритм” попеременного пения псалмов и молитвы»¹. То же самое относится к Исааку Ниневийскому. В своем докладе перед обращением непосредственно к Исааку я сначала попытаюсь рассмотреть, что подразумевалось под псалмопением в восточносирийской монашеской традиции VII века.

Исаак и его контекст

Исаак, родом из области Катар на берегу Персидского залива, очень недолго был епископом Ниневии (т.е. Мосула) прежде чем стал отшельником при монастыре Раббана-Шабу-

ра в области Бет-Хузайе (Хузистан). Большую часть своей жизни он прожил в период раннего арабского правления и умер, вероятно, около 700 года. Церковь Востока, к которой он принадлежал, переживала удивительное возрождение монашеской жизни в VI веке, и все известное нам о характере этой жизни проистекает из трудов нескольких восточносирийских авторов, которые либо жили до Исаака, например, Бавай Великий, Шувхалемаран, Гавриил Катрайя и Мартирий (или Сахдона), либо были его современниками, каким-то образом связанными с монастырем Раббана-Шабура, а именно Дадишо (тоже из Катарта) и Симеон, автор «Книги благодати».

Псалтирь в восточносирийской монашеской жизни

К середине VI века и, в частности, ко времени Исаака литургическое использование псалмов в Церкви Востока со всей очевидностью уже приняло очертания того, что позднее стало литургическим образцом. Этот позднейший образец восходит к литургическим реформам Патриарха Ишойава III (649–659), предшественника Патриарха Геваргиса I (Георгия, 659–680), который посвятил Исаака в епископа Ниневийского около 676 года. Представляется, что приходские и монастырские службы — вечерняя (*ramsha*), ночная (*lelya*) и утренняя (*saphra*) имели по сути одинаковую структуру, хотя мы увидим, что у отшельников было большое многообразие в практике совершения всенощной (*qale d-shahra*) перед воскресным днем. Исаак особо отмечает, что было семь ежедневных монастырских служб, четыре из которых впоследствии стали службами Третьего, Шестого и Девятого часов, а также повечерием (*subba 'a*). В большинстве служб, особенно в *lelya*, псалмопение (в смысле непрерывного речитативного пения псалмов) играло большую роль. Большинство отшельников, вероятно, собирались в монашескую общину, к которой они принадлежали, на воскресную литургию и трапезу после всенощной в ночь на субботу.

Судя по протестам, которые мы находим у современника Исаака Дадишо² против включения стихотворных сочинений в монашескую литургическую практику, представляется,

что это было довольно редким явлением, которое особенно нравилось молодым монахам. Сам Исаак не выказывал такой враждебности, просто упоминая³ в качестве примера многообразия практики на всенощной монаха, который после короткого чтения псалмов проводил остаток ночи в пении *'onyatha*, *teshbhatha* и *madrashe* (все это — стихотворные сочинения; в греческом переводе для всех трех видов используется одно слово — τροπάρια).

Сохранилась восточносирийская Псалтирь, относящаяся примерно к 600 году. В ней отдельные псалмы уже снабжены стандартными заголовками, говорящими о предполагаемом историческом событии, к которому они относятся. Они основаны на комментариях к псалмам Феодора Мопсуестийского. Для литургического использования Псалтирь была разделена на 57 небольших групп псалмов, называемых *marmyatha* (в ед. числе *marmitha*), — термин, происходящий от молитвы, которая сопровождала каждую *marmitha*. Это употребление, вполне возможно, основанное на славословиях (δόξα) из богослужебной практики в Иерусалиме, было широко распространено уже к концу VI века, как явствует из подробного «Комментария к богослужебным чинам» Гавриила Катрайя. Исаак говорит о речитативном пении *marmyatha* несколько раз⁴, и ему также известен⁵ термин для большой группы псалмов, а именно, *hullala*. Этот термин соответствует византийскому слову καθίσματα, и в обеих системах Псалтирь состоит из двадцати таких групп. Псалмопение, в смысле непрерывного речитативного чтения Псалтири, фигурировала особенно в чине ночного богослужения (*lelya*), где (как мы знаем от Гавриила Катрайя) конкретно упомянуто не менее девяти *hullale*⁶ (т.е. почти половина всей Псалтири). В монашеской традиции в течение суток читалась вся Псалтирь, и псалмопение для отшельников могло быть и частью всенощной в ночь с субботы на воскресенье.

Хотя восточносирийские названия псалмов отражают исторический метод экзегезы Феодора Мопсуестийского в том виде, в котором он сохранился в некоторых частях его «Комментария», у Дадишо в его комментарии к *Asceticon* Аввы Исаии есть место, очень существенное для Исаака, а также очень важное вообще:

«Благословенный Феодор Толкователь говорит о псалмах Давида, что когда святые люди молитвенно повторяют их как надо, они изгоняют бесов из нашего присутствия и приближают к нам святых ангелов и Господа ангелов, нашего Господа Христа. Ясно, что он говорит о назначении псалмов, при этом он не привлекает [свое] историческое толкование или то толкование, которое дается в комментариях таких людей, как Василий и Иоанн [Златоуст], ибо это годится лишь для изучающих богословие (*eskolaye*) и для мирян. “Как надо” — так он называет духовное толкование псалмов, которое происходит во время [литургического] чтения псалмов отшельниками и святыми»⁷.

Псалмопение и молитва в творениях Исаака

После этого предисловия я перехожу к тому, что Исаак говорит о связи между молитвой и псалмопением. Есть шесть «Бесед», в ходе которых он делает несколько важных замечаний — три в первой части (Беседы 53-я, 65-я и 80-я) и три во второй части (Беседы 41-я, 21-я, и 22-я). Недавно изданная третья часть не содержит какого-либо материала на данную тему.

В Беседе 65-й из первой части Исаак утверждает, что «псалмопение является корнем [монашеского] образа жизни»⁸. Кстати, стоит заметить, что в следующем предложении есть интересная разница между сирийским оригиналом и греческим переводом: в сирийском оригинале Исаак замечает, что даже когда стихи «читаются отвлеченно, они более полезны, чем телесные труды», со всей очевидностью имея в виду, что просто труд повторения слов более ценен, чем другие виды телесного труда. Греческий переводчик, видимо, не понимая этого, изменяет предложение так: «телесные труды более полезны, чем стихословие с отвлечением»⁹.

Характер псалмопения на различных этапах монашеской жизни

То, как совершается псалмопение, зависит от этапа монашеской жизни, на котором находится монах¹⁰: на первоначальном этапе упор делается на внешние аспекты труда «со многими молитвословием» в сочетании с «давлением на тело

посредством усиленного поста» (Исаак имеет в виду образ давления винограда). На среднем этапе внешние аспекты уходят «вовнутрь» при более избирательном подходе, которому помогают «чтение и особенно коленопреклонение». На третьем этапе упор ставится на «размышление и молитву сердца». Хотя псалмопение в сочетании с чтением и коленопреклонением на этом этапе продолжается, «более важным является постоянное размышление о домостроительстве [Божием] и сокровенная молитва». Количество спетых псалмов на этом этапе становится менее важным, и для тех, кто его достиг, «непродолжительного чтения Писания и [краткой] службы псалмов достаточно для него». Такие [люди] не трудятся много над этим, потому что в тот самый миг, когда начнут они псалмы или молитву, пленяются они другими [видами], которые превосходят всякое здешнее знание»¹¹.

Важно понимать, что почти все, что Исаак говорит о псалмопении и его связи с молитвой, адресовано отшельникам и пустынноикам как людям, достигшим этого третьего этапа, на котором, как он говорит¹², «нужно думать о том, как сердцу нашему приблизиться к Богу в службе и молитве».

О начале службы псалмопения

В Беседе 80-й из первой части¹³ Исаак дает некоторые практические советы о том, как начать. Он говорит:

«Когда пожелаешь стать на служение бдения, тогда, при содействии Божиим, поступи, как скажу тебе. Преклони по обычаю колени твои и встань; и не тотчас начинай службу твою, но, когда помолишься сперва, и совершишь молитву, и знаменуешь сердце свое и члены свои животворящим знаменем креста, стой несколько времени молча, пока успокоятся чувства твои и утишатся помыслы твои. После сего возведи внутренний взор свой ко Господу и с печалью умоляй Его укрепить немощь твою, чтобы стихословие твое и мысли сердца твоего соделались благоугодными святой Его воле. И скажи безмолвно в молитве сердца своего».

Далее Исаак приводит слова предлагаемой молитвы, прося у Бога — в силу глубокого осознания человеческой не-

мощи — помощи в защите против кружения помыслов и напора страстей. Стоит заметить, что эта молитва в греческом переводе значительно короче, а заключительный абзац отсутствует вообще. Таким образом, только в сирийском оригинале далее следует:

«С этими мыслями сердце твое сразу откроется благодатью, и ты прольешь слезы в начале молитвы твоей. Твои мысли станут ясными при воспоминании о Господе, а душа твоя получит спокойствие. [Затем] в собранности и ясности духа начинай свою службу без всякого смятения и продолжай ее вплоть до завершения с [чувством] радости».

Опасности на пути: нетерпение и усталость

Но по нашей немощи две вещи могут пойти не так: мы можем испытать желание поторопиться к концу псалмопения или нами может овладеть чувство усталости. В первом случае Исаак дает такой совет:

«Если, когда отправляешь службу, помысл заговорит в тебе и станет тебе нашептывать: „Поспеси несколько, ибо дела у тебя много; скорее освободишься“, ты не приобщайся к сему помыслу. А если сильнее будет беспокоить тебя этим, то воротись тотчас назад на одну славу или на сколько хочешь, и каждый стих, заключающий в себе вид молитвы, с размышлением повторяй многократно. И если будет опять смущать или стеснять тебя помысл, оставь стихословие, преклони колени на молитву и скажи: „желаю не слова вычислять, но обителей достигнуть; ибо всякою стезей, какою ни поведешь меня, пойду скоро“ <...> Если же когда пребываешь во бдении, продолжительное стояние одолевает тебя своей долговременностью, и изнеможешь от бессилия, и скажет тебе помысл, вернее же сказать, злохитренный проговорит в помысле, как в змие: „окончи, потому что не можешь стоять“, то отвечай ему: „нет; но посижу одну кафизму, и это лучше сна. И если язык мой молчит и не выговаривает псалма, ум же поучается с Богом в молитве и в собеседовании с Ним, то бодрствование полезнее всякого сна“».

Закон свободы

В Беседе 80-й из первой части, из которой я взял ряд цитат, Исаак утверждает, что «мы должны проводить нашу службу с чувством полной свободы или освобождения». Чем «портить вкус нашей службы», лучше нам чувствовать себя свободными и даже пропустить «одну-две *hullale*» (две *hullale* равняются одной десятой Псалтири). Однако греческий перевод сводит это к *δόξα*, что соответствует сирийской *marmitha* — группе всего из трех или четырех псалмов. Что Исаак имеет в виду, когда говорит о «свободе» в этом контексте, становится ясно из второй части:

«31. Служба псалмов есть закон, который порабощает душу смирению, свойственному подчиненным.

32. В законе этом есть свобода, и в свободе есть закон. Некоторые испытываются и побеждают благодаря закону, другие же — благодаря свободе от него.

33. В свободе, как говорят, человек достигает большего преуспевания, чем подчиняясь закону. Однако многие ошибочные пути весьма часто вытекают из свободы; многие виды падения таятся в ней. А с законом никто не сбивается с пути: те, кто сохраняют себя в узде его, могут подвергнуться падению в том случае, если прежде всего оставили его и пренебрегли им»¹⁴.

В случае псалмопения

«Есть закон свободы, и есть закон рабов. Рабский закон — это когда говорят: „я вычитаю столько-то псалмов за каждой службой и такое-то количество их на каждой молитве“. [Такой человек] находится под ярмом во все свои дни, без изменения: не может он ничего изменить, так как связан необходимостью в молитве и службе детально следовать тому, что он установил для себя, т.е. строго соблюдать число [псалмов] и время, [проведенное в чтении]. Все это совершенно чуждо всему пути истинного знания, ибо при этом не учитываются ни [божественные действия], ни немощь естества, ни необходимость постоянной борьбы. В первом [случае] благодать дается так, что человек задерживается [на молитве] по соб-

ственной воле; во втором [случае] естество оказывается слишком слабым для исполнения правила по причине [демонских] нападений, которые способствуют усмирению гордыни»¹⁵.

Таким образом, отвергая «рабский закон» как упускающий всю суть монашеской жизни, Исаак пишет дальше, что он имеет в виду под «законом свободы»:

«Закон свободы [состоит] в неизменном исполнении семи служб, которые Святая Церковь установила для нашего целомудренного образа через Отцов, собранных Духом Святым на Вселенский собор»¹⁶.

Подчеркнув необходимость для отшельников и пустынников следовать установлениям Церкви, Исаак продолжает:

«[Это не означает], однако, ни того, что за каждой службой я должен исполнять какое-то определенное количество псалмов, ни того, чтобы человек устанавливал на каждый день определенные количества молитв [для произнесения] между этими службами в течение ночи и дня, или временной предел для каждой из этих молитв, или определенный порядок слов. Но сколько благодать дает ему силы, столько и задерживается он на каждой молитве, и молится столько, сколько необходимо, и использует ту молитву, которую хочет»¹⁷».

Основная мысль Исаака заключается в том, что для всех монахов, и особенно отшельников и пустынников, обязательным элементом их монашеской жизни является богослужение, а не количество псалмов, произносимых при его совершении.

Некоторые практические советы

В Беседе 53-й из первой части Исаак предлагает некоторые советы своим братьям-отшельникам. Он начинает с вопроса:

«Хочешь ли насладиться стихословием во время служб своей и принять ощущение произносимых тобой словес Духа? Отложи совершенно в сторону количество стихословий, не принимай в расчет знания меры в стихах, произноси

их как молитву, оставь обычное вычитывание и уразумей, что говорю тебе и что сказано на основании опыта, как бы в книге одного из мужей, руководимых Богом: да углубляется ум твой в изучение словес Духа, пока душа твоя удивлением к домостроительству не возбудится к великим их разумениям, и чрез это не подвигнется к славословию или к полезной печали. И ежели есть что в молитве, усвой это себе»¹⁸.

Разные способы отправления ночных служб

Несколько раз Исаак приводит примеры различных способов отправления *lelya* и всенощной, использовавшихся опытными отшельниками. Один мог проводить ночь в псалмопении, другой — в коленопреклонении, сопровождаемом молитвами и вздыханиями¹⁹; третий мог ненадолго предаваться псалмопению, а затем остаток ночи проводить в пении гимнов и других стихотворных сочинений. В исключительных случаях отшельник мог прочесть одну *marmitha* и потом впасть в глубокое и продолжительное состояние исступления²⁰. Подводя итог, Исаак поясняет, как преуспевающие отшельники проводят, сами того не замечая, долгие часы всенощной, различными способами, в то время как

«их души радуются и ликуют, забывая об одеянии плоти, сплетенном из страстей, в которые она облечена. И по причине услады и ликования их сердца они не впадают в сон. Ибо они воображают, будто бы оставили тело и уже пребывают в том состоянии, которое будет после воскресения. И от своей великой радости они время от времени прекращают пение псалмов и падают на лица свои по причине сильной радости, возникающей в их душах...»²¹.

Заключение

При правильном понимании для Исаака псалмопение и молитва — это не два отдельных элемента монашеской жизни. Первое не следует рассматривать как самоцель и отделять от молитвы. Но псалмопение и молитва имеют одну общую высшую цель и предназначение, а именно «приближать нас к Богу», и, соответственно, их нужно рассматривать как взаимосвязан-

ные и взаимодополняемые: молитва должна проливать свет на псалмопение, а псалмопение должно вызывать глубокую молитву и служить ей «трамплином». Так сам Исаак говорит в одном месте о «святом псалмопении, когда оно поглощено чистой молитвой»²².

Примечания

¹ *Dysinger L.* Psalmody and Prayer in the writings of Evagrius Ponticus. Oxford; N.Y., 2005. P. 196.

² *Dadisho*^ϕ. Commentarium in Asceticon Abbae Isaiiah, XIII 5.

³ I 80 // *Mar Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa / Ed. P. Bedjan. Leipzig, 1909. P. 549.

⁴ См. I 53; I 80 // *Bedjan.* 1909. P. 389, 547.

⁵ I 80 // *Ibid.* P. 549.

⁶ Форма мн. ч. от *hullala*. — *Примеч. ред.*

⁷ *Dadisho*^ϕ. Commentarium... XI 17.

⁸ I 65 // *Bedjan.* 1909. P. 447.

⁹ Λόγος 54 // Αββᾶ Ἰσαάκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί. Κριτικὴ ἐκδόση Μάρκελλος Πιράρ. Ἱερὰ μονὴ Ἰβηρῶν Ἀγίου Ορους, 2012. Σ. 679.

¹⁰ II 22.1-6.

¹¹ II 22.6.

¹² II 21.5.

¹³ В рус. пер. Слово 52-е.

¹⁴ II 14.31–33. Здесь и далее рус. пер. 2-го т. творений преп. Исаака Сирина приводится по изд.: *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. Пер. с сир., предисл., послесл., примеч. митр. Илариона (Алфеева). Изд. 7-е, испр. и доп. СПб., 2013.

¹⁵ II 14.34.

¹⁶ II 14.35. Имеется в виду 54-е Правило Никейского Собора 325 г.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ I 53 // *Bedjan.* 1909. P. 482; в греч. изд. Λόγος 44 // *Pirard.* 2012. P. 624; в рус. пер. Слово 30.

¹⁹ I 80 // *Bedjan.* 1909. P. 548.

²⁰ I 53 // *Ibid.* P. 388–389.

²¹ I 80 // *Ibid.* P. 549–550.

²² II 14.47.

Анна Хант

МОНАХ КАК ПЕЧАЛЬНИК: ПРЕПОДОБНЫЙ ИСААК СИРИН И МОНАШЕСКАЯ САМОИДЕНТИЧНОСТЬ В VII СТОЛЕТИИ И В ПОСЛЕДУЮЩЕЕ ВРЕМЯ

Аскетическая жизнь, которую вели ранние христиане, и сегодня продолжает оставаться живой и подлинной восточной традицией христианства. По иронии судьбы одержимость телом и тем, что с ним связано, в современном секулярном мире «хорошо согласуется с постмодернистским упором на символы, образы и парадоксы»¹, поскольку аскетизм обязательно должен находить способ согласования тело с душой. Преподобный Исаак Сирин в своих творениях охватывает широкий круг понятий и советов, связанных с духовной сферой. Основная тема, к которой он постоянно возвращается, — это значение плача. Слезы, без всякого сомнения, являются физическим явлением, а также выражением внутреннего покаяния. Наряду с тем, что сирийские монахи часто определяют себя в качестве «отшельников», Исаак присоединяет к этому определению мо-

наха как печальника (*abila*). Он не является систематическим писателем или даже систематическим мыслителем: преподобный Исаак пишет, исходя из собственного опыта, а также из толкований Священного Писания и других источников. Его богословие оплакивания складывается из многих различных упоминаний о плаче и слезах, разбросанных по его текстам. Конечно, иногда он пишет о различных схемах, таких, как например, три стадии движения человеческой души к совершенству и о дуализме души и тела. Однако считать, что Исаак предлагает ясное и однозначное учение о значении плача, значило бы упрощать его точку зрения. Точно так же и приписывать его осознание противоречивых отношений между душой и телом дуалистической антропологии — это значит неверно представлять его утонченные и разнообразные положения. Но Исаак Сирийский ясно утверждает, что основным признаком монаха наряду с отшельничеством является плач и печаль. Быть печальником (*abila*), значит не просто заниматься монашеским делом — печалиться о грехах, своих и чужих. Это еще и экзистенциальное состояние, и оно говорит не о функции, а о сущности монашеской жизни. В этой статье я попытаюсь рассмотреть то, как подобное направление может быть связано с семитской культурой, столь близкой Исааку географически и интеллектуально. Это предполагает изучение иудео-христианской традиции и других религиозных культур VII века.

Во время, когда писал Исаак, Восточносирийская Церковь несколько раз терпела гонения и изгнания, начиная с 363 года, когда Нисибин была захвачен Сасанидами, что заставило восточносирийских христиан бежать в Эдессу. Созданная ими здесь Персидская школа была закрыта в 489 году императором Зеноном, что вызвало их дальнейший исход в Антиохию². Это переживание изгнания является общим с еврейским народом, исход и угнетение которого во многом лежат в основе их чувства самоидентичности и стремления обрести родину³, обетованную Аврааму. Другим примером «семитских» взглядов на мир и место в нем человечества, которые разделялись восточносирийским христианством, является то, что в сирийских храмах есть

«завеса», протянутая в алтаре в подражание завесе в Святой Святых в Иерусалимском храме⁴. Чаще всего христианские монахи читали псалмы; их они знали «на память», а основная мысль многих псалмов заключалась в скорби и чувстве отчуждения от Бога. Церковь Исаака, более чем какая-либо другая ветвь христианской Церкви, была укоренена в иудейском образе мыслей и действий, которые были восприняты восточносирийской традицией⁵.

Разрушение Иерусалима, столь выразительно описанное в Псалме 136-м, напоминает о Плаче Иеремии⁶ и сильно влияет на усвоение темы плача в Новом Завете. Плач об утрате выражается в Псалме 41-м: «Слезы мои были для меня хлебом день и ночь»⁷, — и в других местах плач несет оттенок раскаяния: «Господи, Боже сил! доколе будешь гневен к молитвам народа Твоего? Ты напитал их хлебом слезным, и напоил их слезами в большой мере»⁸. В христианской экзегезе переосмысливается тема «изгнания» народа израильского. Египет становится «чужой землей страстей», куда был изгнан грешник, удаленный от благоволения Божия⁹. Плач о городе есть не только в Ветхом Завете; он напоминает «Плач о разрушении Ура», который является «самым известным прототипом из Плачей о месопотамских городах»¹⁰.

В последней книге Нового Завета Новый Иерусалим представлен как место, где больше нет плача и скорби, как метафорический город, представляющий собой новый завет любви Бога к человечеству. В этом месте говорится, что «отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло»¹¹. Новый Иерусалим как место прекращения плача и сокрушения открыто связан со временем благоволения Божия; пророчество ставит в связь утешение скорбящих с идеей «поглощения смерти победою» — выражение, присутствующее у Исаии и в Первом послании к Коринфянам: «Поглощена смерть победою»¹². Не является ли сознательным намеком на это утверждение Исаака, что в момент перехода в место чистой молитвы и спокойствия чрезмерная скорбь и непрерывный плач сменяются более спокойным состоянием, в котором слезы случаются редко?

«Сладкие слезы, — говорит он, — вместе с воздыханиями, возмущениями, сердечными просьбами и мольбами» — все это виды молитвы, которыми может пользоваться печальник¹³. Они указывают на достижение «чистой молитвы», которая превосходит физическое в апофатическом состоянии экстаза: «Когда достигнешь области слез, тогда знай, что ум твой вышел из темницы мира сего, поставил ногу свою на стезю нового века и начал обонять запах чудного нового воздуха»¹⁴.

Для всех «религий книги» Священное Писание является одним из источников, сообщающих о культурных традициях. А. Дж. Венсинк, писавший в 1917 году, находит параллели между древнееврейским, сирийским и исламским употреблением литургического плача. Он указывает, что в Каране (Сура 17:10 и далее) говорится о мужчинах, «падающих на свои бороды с плачем» и покаянием, подчеркивая, что плач вполне мог быть религиозным обрядом у первого поколения мусульман во времена, когда писал Исаак¹⁵. Плач простых людей о падении города — это одно дело; скорбь же монаха была о духовном падении и гибели человечества. В миру люди оплакивают физическую смерть родственника, друга, монарха и, как в случае с христианами, своего Спасителя. Монах же скорбит о смерти невинности из-за греха и о воздействии греха на других. Псалмопевец выражает плач или побуждает к нему других людей¹⁶; христианский монах как печальник выражает свою скорбь о людях, об утрате ими тесного единства, которое было у них с Богом до того, как грех разделил их. Ходатайство за других в альтруистском плаче и определяет подлинную сущность монаха.

Если вернуться к преподобному Исааку, то, исходя из немногого, что нам известно о нем, считается, что он родился и учился в Бет-Катрае и после того, как стал монахом, был посвящен в епископа Ниневию где-то в 60–70-х годах VII века. Но его желание уединения было таким, что через несколько месяцев он ушел со своей кафедры в горы Хузистана¹⁷. Сохранилось два ключевых текста, 82 беседы, известные как «Первая часть», которая вскоре после его смерти была переведена с сирийского на греческий. И «Вторая часть», обнаруженная и

переведенная в конце XX века, содержащая еще 42 беседы¹⁸. В обоих этих текстах он изучает природу и назначение монашеской жизни. Рассмотрим кратко ее контекст.

В сирийской традиции для обозначения монаха есть два слова. Первое — *ihidaya*. Это слово буквально значит «одинокий», оно связано с древнееврейским יָחִיד , *yahid* («единственный»)¹⁹. Оно употребляется также для перевода греческого *monogenes*, которое имеет несколько значений, связывающих одинокий образ жизни монаха с едиnorodной Божественной природой Христа. Таким образом, прообразом *ihidaya* является Христос, едиnorodный Сын Божий. Применение этого термина к монахам-отшельникам сразу повышает статус монаха: он таков «в подражании Христу» (*in imitatione Christi*). Сирийский термин в сравнении с греческим прежде всего является библейским. В монашеской общине те подвижники, которые сознательно «облеклись» в лицо *Ihidaya* «из лона Отца», делают это в сознательном подражании кенозису воплощения²⁰.

«Одинокество» монаха — это не только вопрос целенаправленной сосредоточенности на Боге, но также предполагает жизнь в одиночестве, и это имеет большое значение в монашеских кругах. Это не означает того, что в Сирии не было чинов, состоявших из монахов-отшельников, но жизнь и свидетельство отшельника ценились здесь особенно высоко. В 64-м Слове Исаака говорится: «Кто последует Христу в уединенном плаче, тот лучше похваляющегося собою в собраниях»²¹.

Ihidaya — это не обязательно тот же, кого называли *abila* «печальник» — другой ключевой термин, обозначающий монахов в Сирии. *Ihidaya* жил отдельно от мира и стремился излечить его через молитву. *Abila*, с другой стороны, брал на себя дело скорби и плача, проливая в столь большом количестве телесные слезы, что на лице постоянно плачущего появлялись борозды, по которым они стекали. Сам Исаак проводит такое различие: «Тот плачущий (*abila*), кто ради упования на будущие блага все дни жизни своей проводит в алчбе и жажде. Тот монах (*ihidaya*), кто пребывает

вне мира и всегда молит Бога, чтобы улучшить ему будущие блага. Богатство монаха — утешение, находимое в плаче»²².

Именно отшельничество позволяет монаху познать плач. Находясь наедине с собой в келье, «какое иное занятие у монаха <...> как только обратиться к плачу? Разве бывает у него время обратиться от плача к другому помыслу?»²³ Плач не только занимает все его время, это наилучший выбор, происходящий от уединенной жизни, потому что его келья похожа на гроб, который «учит его, что делание его — плач»²⁴. В этом ключевом отрывке из Слова 37-го преподобный Исаак поясняет, что «само значение его имени означает того, кто скорбит (*abila*), то есть исполненного горести в сердце, которое призывает и убеждает его на этот подвиг»²⁵.

С помощью этого ключевого отрывка становится ясно, что характерной особенностью монаха как *abila* является онтологическое состояние подвижника и его труд за все человечество. Этот отрывок вводит нас в язык внутреннего созерцания, когда монах вглядывается в свою душу и почти как в духовных упражнениях Игнатия Лойолы представляет ее видимой, израненной грехом, лежащей у его ног, нуждающейся в «целительном покаянии»²⁶ и исследуемой со страдательной откровенностью:

«И если совершенные и победоносные здесь плакали, то как стерпит исполненный язв, чтобы перестать ему плакать? Кто имеет лежащего пред собою мертвеца и видит, что сам он умерщвлен грехами, того нужно ли учить, с какою мыслью пользоваться ему слезами? Душа твоя, которая для тебя дороже целого мира, умерщвлена грехами и лежит пред тобою, ужели же не требует она плача?»²⁷»

Достигаемое плачем великое благословение дается не только избранным, таким, как преподобный Исаак. Всякий истинно кающийся может достичь его. «Все святые плакали, пока не переселились из жизни сей, — говорит он²⁸, — так было с большей частью благочестивых братьев»²⁹. Этого состояния можно сподобиться, «войдя в состояние неподвижности и терпеливо пребывая в нем»³⁰, прося дара слез как дара благодати, а не награды за праведность. Ведь если бы спасение зависело

от истинной праведности, говорит он, только один из десяти тысяч людей достиг бы Царства Небесного³¹.

Местами, хотя и несистематично, Исаак излагает свое учение о слезах более подробно. Они могут быть либо горькими, либо сладкими. Потоки слез того, кто скромн по природе, менее ценны, чем редкие капельки того, кто больше борется со своей природой³². Вместо иллюстрации того, что чувствует человек, когда старается обрести способность плакать, Исаак подробно говорит о разновидностях слез, разделяя их на текущие по различным причинам и различным поводам³³. Главное его утверждение состоит в том, что слезы скорби — это «некий предел между телесным и духовным, между состоянием страстным и чистотою»³⁴. Поэтому в печали монах преодолевает ограниченность человеческого физического существования, чтобы принять участие в «сокровенных делах духовного человека»³⁵. Пролитие слез как пограничный указатель на духовном пути помещает действительную *монашескую идентичность* печальника в иерархию добродетелей. Исаака, по всей видимости, заботит решение, может ли он назвать себя *abila* или больше типичным *ihidaya*. «О Господи, сделай меня достойным отведать из этого источника!» — молится он³⁶. Именно Бог дарует «скорбящее сердце» (*lebba, abila*), которое освобождает сердце, стесненное грехом, посредством «утешения, происходящего от скорби и от дара слез»³⁷. Исаак превозносит опыт плача, который он описывает в терминах такой физической достоверности, что опровергается всякое предположение о дуалистическом подходе Исаака к человеческой личности³⁸. Он описывает, что монах во время службы источает столь обильные слезы, что не может продолжать свои молитвы. Все его тело становится как бы «плачущим фонтаном, проистекающим от стонов сердца, вызванных действующей в нем благодатью; он тонет в слезах» и теряет дар речи. Столь сильный плач сопровождается радостью и «неописуемой надеждой»³⁹.

Таким образом, установив, что преподобный может быть назван как печальником, так и отшельником, мы можем свя-

зять это с традицией культового оплакивания в иудейской культуре. Я предлагаю обсудить здесь два момента.

Первый связан как с библейскими, так и с раввинистическими иудейскими обычаями оплакивания. А.Дж. Венсинк объединяет их как «семитские» и противопоставляет мандейским и исламским обычаям: «Семитский плач об умершем представляет собой отдельный обряд, состоящий в повышении голоса и громком плаче, иногда при произнесении *zaghari*»⁴⁰. Ритуальное оплакивание смерти близкого человека (как и плач о падении города) определяет роль печальника в отношениях с Богом и обществом, так же как плачущий монах углубляет свои отношения с Богом и помогает тем, чьи грехи он оплакивает. В Ветхом Завете приводится много примеров оплакивания смерти отдельных людей. В Книге Бытия⁴¹ повествуется, как Иосиф оплакивает смерть Иакова в течение семи дней⁴². Во второй Книге Царств⁴³ говорится о том, как мужчины и женщины постятся, принося покаяние⁴⁴. Оплакивание в иудейской традиции связано с молчанием — главной чертой христианского монашества. В Священном Писании⁴⁵ проводится связь между молчанием и оплакиванием, а слова псалма 93-го («Вселилась бы душа моя в молчание») ⁴⁶ толкуются в мидраше как *duma*, что значит «смерть», производно от аккадского и угаритского слова *drum*, что значит «печалиться» или «оплакивать»⁴⁷. В другой статье я отмечала роль женщин в культовом оплакивании⁴⁸. Оплакивание, совершаемое мужчинами, содержало совершенно иной подтекст и имело серьезные последствия для места печальника в общине. От мужчин требовалось оплакивать смерть близкого им человека, но превращение в *‘onen*, т.е. плакальщика, делало иудейского мужчину отчужденным от Бога. Осквернение смерти означало, что отношения плакальщика с Богом «временно прекращались», и он становился «лишенным святости»⁴⁹. Это перекликается с трехчастной структурой, встречаемой обычно в этом ритуале, как это установил антрополог Виктор Тернер в 60-х годах XX века. Он описывал стадии ритуалов во многих контекстах как отделение, переходный период, а затем возвращение⁵⁰. Обычные ритуальные обычаи, выполнявшиеся иудейскими мужчинами (например, теми,

кто носил филактерии, благословлял еду, читая молитву *shema*⁴), были запрещены плакальщику. Эти же ограничения накладывались на священников. Е. Фельдман утверждает, что «никакого открытого и ясного закона об оплакивании, адресованного лицам, не принадлежащим к священству, не было»⁵¹. Такие же запреты относятся и к отлученным⁵².

Здесь возникает некий круг: плакальщик не может воспроизводить обрядовые отношения с Богом, поэтому он ведет себя как мертвый/неполноценный человек, отсюда нарочитое презрение к телу и внешности плакальщика⁵³. Таким образом, иудейские обычаи оплакивания отчуждают плакальщика от Бога, порождая чувство печали в человеке, который хочет приблизиться к Богу. В контексте иудейской традиции, повлиявшей на вышеописанное восточносирийское богословие, весьма вероятно, что Исаак и другие сирийские печальники осознавали ограничения и последствия плача. В качестве акта смирения, выражающего отчуждение от Бога по причине греха, самосознание сирийского монаха как печальника чаёт новую перспективу. Христианизация подобного отношения к плачу позволяет скорбеть о грехе, чтобы вызывать радость, скорее разочаровывать, чем возводить барьер между печальником и Богом. В то время как оплакивание физической смерти иудейским священником лишало его сакрального статуса, оплакивание метафорической «смерти греха» христианином разрушало барьер между человеком и Богом и превращало оплакивание в радость, как это видно из приведенных выше отрывков из Откровения.

Теперь мы переходим ко второму и последнему моменту, касающемуся монашеской идентичности в творениях Исаака. Характерной чертой сирийских аскетических сочинений является использование типологии. Вследствие того, что сирийские писатели-подвижники были богословами-поэтами, образы, метафоры, типологии и другие литературные образы являлись для них средством объяснения того, как Слово Божие стало плотью. Сирийская типология склонна к использованию пар противоположностей: внутреннее/внешнее, видимое/невидимое, первое/второе. Но мы можем

добавить и третий «тип» к паре. Грех первого Адама был искуплен жертвой Христа, второго Адама. Сирийский монах как печальник, подражающий именно лишенному сакрального статуса иудейскому священнику, оплакивающему физическую смерть, расширяет типологию как первого, так и второго Адама. Адам изгнан из рая, и оплакивание его изгнания создает типологическую параллель триумфальному входу Христа в Новый Иерусалим, где больше не будет слез. Монах как печальник является «Адамом», действующим в подражание Христу, оплакивающим грех и, подобно новому Моисею, ведущим своих братьев из греховного изгнания в новое небо. Такая тройная типология дает нам образ Адама, Христа и монаха-печальника. В учении Исаака выражаемое слезами сердечное сокрушение «определяет саму идентичность монаха. Он — *abila*, печальник, равно как и отшельник»⁵⁴. Первый Адам плачет, когда его изгоняют из рая⁵⁵. Второй Адам оплакивает своего умершего друга⁵⁶. Монах плачет, чтобы вернуть вход в рай — плачет не только о себе, но обо всем человечестве.

Примечания

¹ Galadza P. Eastern Catholic Christianity // The Blackwell Companion to Eastern Christianity / Ed. K. Parry. Oxford, 2007 P. 300.

² Hagman P. The Asceticism of Isaac of Nineveh. Oxford, 2010. P. 28–30. См. коммент. Д. Миллер (The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian / Trans. by D. Miller. Boston, 1984. Epilogue. P. 481–515).

³ Д. Миллер предполагает, что то, что она называет «древнееврейскими элементами» персид. христианства IV в., говорит о том, что эти Церкви были в более тесном контакте с синагогой, чем западные Церкви. См.: The Ascetical Homilies. 1984. P. 481.

⁴ Panicker G. Prayer with Tears: a Great Feast of repentance // The Harp. 1991. Vol. 4. P. 111–133.

⁵ Hagman P. The Asceticism... P. 227.

⁶ Dobbs-Allsopp F.W. Weep, O Daughter of Zion: A study of the City-Lament genre in the Hebrew Bible. Rome, 1993. P. 154.

⁷ Пс. 41:4.

⁸ Пс. 79: 5–7.

⁹ *Hunt H. Joy-Bearing Grief: Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers. Leiden, 2004. P. 77–78.*

¹⁰ *Dobbs-Allsopp F.W. Weep, O Daughter of Zion... P. 1.*

¹¹ Откр. 21:3–4; ср. Ис. 25:8: «Отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земле».

¹² Ис. 25:8; 1 Кор. 15:54.

¹³ Homily 23 // *The Ascetical Homilies. 1984. P. 116.*

¹⁴ Homily 23 // *The Ascetical Homilies. 1984. P. 116 (Рус. пер. см.: Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2008. Слово 65-е. С. 410). Продолжение диск. на эту тему см.: Hagman. P. The Asceticism... P. 70.*

¹⁵ *Wensinck A.J. Some Semitic Rites of Mourning. Amsterdam, 1917. P. 84–85.*

¹⁶ Этот альтруистский вид оплакивания выражается в Беседе XVIII из *Liber Gradium*. Похожий отрывок есть в изд. С. Брока (*Brock S. The Syriac Fatherson Prayerand the Spiritual Life. Kalamazoo, 1987. P. 55–56*). Полный пер. текста см. *The Liber Graduum / Trad. R. Kitchen, Martien F.G. Parmentier. Kalamazoo, 2004.*

¹⁷ *Brock S. A Brief Outline of Syriac Literature. Kottayam, 1997. P. 54.*

¹⁸ *Ibid. P. 55.*

¹⁹ *Hilarion (Alfeyev) bish. The Spiritual World of Isaac the Syrian. Oxford, 2000. P. 61.*

²⁰ *Griffith S.H. «Singles» in God's Service: thoughts on the Ihiye from the works of Aphrahat and Ephraem the Syrian // The Harp. 1991. Vol. 4. P. 145–159. (см. P. 156).*

²¹ *The Ascetical Homilies. 1984. Homily, 61 (Рус. пер.: Слово 41. С. 219).*

²² Homily 6. P. 54. (Рус. пер.: Слово 58-е. С. 372). Рассмотрение этого отрывка см. *Hilarion (Alfeyev), bish. The Spiritual World of Isaac the Syrian. Oxford, 2000. P. 135*

²³ Homily 37. P. 178 (Рус. пер.: Слово 21-е. С. 131).

²⁴ *Ibid. (Рус. пер.: Слово 21-е. С. 131).*

²⁵ *Ibid. (Рус. пер.: Слово 21-е. С. 131–132).*

²⁶ *Isaac of Nineveh. The Second Part: Chapters IV–XLI / Ed. S. Brock. Louvain, 1995. (CSCO; 554. Syr.; 224) XL, 8. P. 176.*

²⁷ *The Ascetical Homilies. 1984. Homily, 37. P. 178.*

- ²⁸ Homily 37 (рус. пер.: Слово 21-е. С. 132).
- ²⁹ *Isaac of Nineveh. The Second Part...* XIV, 46. P. 82.
- ³⁰ Homily 37. P. 178. (Рус. пер.: Слово 21-е. С. 132).
- ³¹ *Isaac of Nineveh. The Second Part...* XL 8. P. 176.
- ³² *Ibid.* XVIII 7–15. P. 97–100.
- ³³ *Ibid.* XVIII 4–6. P. 97.
- ³⁴ *The Ascetical Homilies.* 1984. Homily, 37. P. 174. (Рус. пер.: Слово 21-е. С. 128).
- ³⁵ По этому вопросу см.: *Hagman P. The Asceticism...* 2010. P. 71.
- ³⁶ *Isaac of Nineveh. The Second Part...* XVIII, 16. P. 100.
- ³⁷ *Ibid.* V, 3. P. 7.
- ³⁸ Об дуализме у Исаака см. *Hagman P. The Asceticism...* 2010. P. 71.
- ³⁹ *Isaac of Nineveh. The Second Part...* XIV, 46. P. 82.
- ⁴⁰ *Wensinck A.J. Some Semitic Rites...* P. 78.
- ⁴¹ Быт. 50:10.
- ⁴² *Feldman E. Jewish Mourning Customs: Biblical and post-biblical defilement and mourning; law as theology.* New York, 1977. P. 80.
- ⁴³ 2 Цар. 8:12–23.
- ⁴⁴ *Feldman E. Jewish Mourning Customs...* P. 84.
- ⁴⁵ Лев. 10:3; Ис. 23:3; Пс. 4:5 и 30:13; Плач Иер. 2:10 и 3:28.
- ⁴⁶ Пс. 93:17.
- ⁴⁷ *Feldman E. Jewish Mourning Customs...* P. 98.
- ⁴⁸ *Hunt H. The monk as mourner: gendered Eastern Christian self-identity in the seventh century // Journal of Medieval Monastic Studies.* 2013. Vol. 2.
- ⁴⁹ *Feldman E. Jewish Mourning Customs...* P. 81–82.
- ⁵⁰ См. *Hagman P. The Asceticism...* P. 128–131. Здесь приводится разьясняющая оценка позиции Виктора Тернера в его кн.: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* London, 1969. Его позиция была опровергнута Джоном Милбанком в 1990 г. (*Millbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason.* New Jersey, 1990), но то, что пишет В. Тернер, остается уместным по отношению к нашей дискуссии.
- ⁵¹ *Feldman E. Jewish Mourning Customs...* P. 91 и 103.
- ⁵² *Ibid.* P. 105.
- ⁵³ Отдельные детали, касающиеся пренебрежения, например, разрывание одежд и посыпание головы пеплом, совершались ещё и для того, чтобы сделать плакальщика неузнаваемым для внушающих страх духов мертвых. *Ibid.* P. 91, 93.

⁵⁴ The Ascetical Homilies. 1984. Homily, 6. Об этом Слове см.: *Hunt H. The Soul's Sorrow in Syrian Patristic Thought // Studia Patristica. 1997. Vol. 33. P. 530–533.*

⁵⁵ The Lenten Triodion // Transl. by Archimandrite Kallistos Ware and Mother Mary. London, 1977. Canticle Six, Ikos. P. 175.

⁵⁶ Ин. 11:35.

МАРТИН ТАМКЕ

ПРЕПОДОБНЫЙ ИСААК НИНЕВИЙСКИЙ КАК УЧИТЕЛЬ ПРАВСТВЕННОСТИ

О трудностях рецепции: Густав Биккель не справляется с преподобным Исааком Ниневийским

О собственном влиянии решает не сам богослов. Что из всего содержимого в тексте движет умы потомков или, напротив, не находит отклика, — это решают в конце концов авторы последующих столетий, их проникновение в тексты или непонимание ими текстов.

Рецепция преподобного Исаака явилась изначально непростой задачей¹. Предпосылки к пониманию его писаний казались неоспоримыми. «Истинно, чтение писаний Исаака мож-

но посоветовать тому, кто очень хорошо знает Священное Писание, чья душа открыта волнующим ум вопросам и чьи мысли свободны от всякой радости о мире, — считал в IX веке Ханун ибн Йоханнан бен ас-Салт, — из-за этого, по разумным причинам, надо советовать новоначальным не углубляться в тайны писаний этого добродетельного мужа, ибо их мудрость познается только теми, кто ею так же живет»². Тем не менее всегда существовало большое стремление к рецепции Исаака, как убедительно доказывают исследования его исторического влияния. Хотя немецкие переводчики первыми открыли Исаака западному миру, сегодня их часто не замечают или игнорируют, в том числе и по причине недостаточного знания многими исследователями немецкого языка³. Однако обращение к едва ли не самому раннему опыту полного перевода всех известных к тому времени сирийских текстов Исаака Ниневийского, которое предпринял Биккель, все еще оправдывает себя, приводя к принципиальным вопросам рецепции.

В своем предисловии к антологии «Избранные писания сирийских Отцов Церкви, Афраата, Раббулы и Исаака Ниневийского, впервые переведенные с сирийского языка», Густав Биккель, профессор востоковедения Мюнстерского университета, писал: «Особенно писания великого духовного учителя Исаака Ниневийского, которые мы полагаем перевести полностью, являются, пожалуй, одним из самых драгоценных сокровищ аскетической литературы»⁴. Это предисловие он написал задолго до того, как сдал книгу в печать. Но когда труд был издан, ему пришлось признаться самому себе и своим читателям, что полный перевод творений преподобного Исаака им осуществлен не был. «Мы все же должны признать, что наша работа над переводом привела нас к мнению, что для истории мистического богословия полный перевод был бы, конечно, важен, однако в практико-назидательном отношении он мало соответствовал бы нашему времени»⁵.

Биккель рассматривает преподобного Исаака исключительно в сравнении с более поздними авторами христианской мистики, и поэтому он кажется ему менее совершенным: преподобному Исааку «еще не совсем удалось в своих произведе-

ниях привести к истинной гармонии спекулятивный и практический элементы»⁶; писания преподобного Исаака иногда «сухие» и «неровные»⁷. Наряду с этим Биккель признавал наличие трудностей в понимании, масштаб которых ему казался еще большим установленных его современниками трудностей у других сирийских авторов⁸.

Заслуга Биккеля состоит в том, что он четко определил свои критерии. Критерий собственного понимания на основе приобретенных Биккелем кустарных навыков, в конце концов, не подлежит критике, но свидетельствует о честности заслуженного сиролога, чьи большие переводческие труды и издания в области сирологии, как, например, его *S. Isaaci Antioch eni opera omnia* (1873–1877) или «Калила и Димна» (1876), стали важным вкладом в науку⁹. Критерий же гармонии текста при отражении мистики и практики аскезы, напротив, допускает и невольно вызывает встречные вопросы. Вкусовые суждения Биккеля и вовсе оказываются субъективными. «Сухой» текст или нет — это и без того зависит часто уже от предрасположенности его читателя. Вместе с этим решающим может быть и то обстоятельство, созвучен ли читателю интеллектуальный и духовный мир автора.

То, что Биккель видел здесь у преподобного Исаака недостатки, вызвало резкие протесты ведущих представителей сирийской литературы XX века против европейского научного изучения своей традиции, причем задолго до появления постколониальных методов исследования. Так, патриарх Сирийской яковитской Церкви Мар Игнатий Ефрем I Бар Саум (1887–1957) в своей «Истории сирийской литературы» говорит о «преднамеренном уничижении» сирийских авторов со стороны западных ученых¹⁰, жалуется, к примеру, на «конфессионально обусловленную клевету»¹¹ и «предвзятость»¹². Бар Саум осуждает филологическую неподготовленность европейских исследователей: «Еще надо упомянуть, что некоторые из них не то что написать, даже прочитать и двух страниц сирийского текста не могут»¹³. Кто носит под мышкой словарь и вынужден там искать значение слов, тому не удастся сделать приемлемого перевода¹⁴. Методические расхождения, которые никогда не были только лишь методическими, часто приводили в Европе

к умалению значения восточных ученых. А со стороны восточных авторов такая оценка воспринималась как оскорбление. «Что пользы в науке, если она не очищает душу ученого так, чтобы она остерегалась ранить достоинство другого человека?»¹⁵.

Биккель тоже относился к тем западным авторам, кого имел в виду патриарх Ефрем I. Эти разногласия, сохраняющиеся и поныне (в том числе и вне исследований христианства на Востоке), порой характеризуются как противоречие между Востоком и Западом. При этом западной науке ставится в вину неправомерное посягательство на письменные традиции Востока.

Биккель обратил внимание на преподобного Исаака благодаря указаниям коллег, знакомых с его текстами. Они так хвалили писания Исаака, что Биккель написал свое предисловие, еще не составив себе о них четкого представления. Ознакомившись же с текстами, он счел их просто не подходящими для книжного рынка того времени. Раз Биккель подвергал сомнению практико-назидательный аспект этих писаний для своих потенциальных читателей, то это подразумевало также и этические ожидания. Нравственное богословие как академический предмет в рамках католической теологии было еще столь же молодо, как и развивавшаяся в то же самое время в протестантской теологии этика. Обе дисциплины перешли в разряд самостоятельных только в XIX веке¹⁶. Это соответствовало интересам общественности в той и другой конфессиях. Такой растущий интерес к нравственному богословию, как это назвали католики, можно было бы рассматривать как один из аспектов в том, что касается читательских запросов, которые, возможно, удержали Биккеля от намерения сделать полный перевод текстов преподобного Исаака. Мистика как таковая, правда, пользовалась в то время по причине усиливающейся конфронтации между двумя крупнейшими христианскими конфессиями Германии довольно большим спросом как раз в католических кругах в их оборонительной борьбе против протестантского правительства Бисмарка, бывшего сознательно антикатолическим, и хорошо вписывалась в развивавшийся ультрамонта-

низм — движение внутри немецкого католицизма, которое смотрело через Альпы в сторону Рима, вместо того, чтобы, так сказать, через равнинную поверхность смотреть на Берлин¹⁷. Но ультрамонтанисты поддерживали авторитет церковных иерархов и особенно папы, преподобный Исаак же, наоборот, избегает какого бы то ни было институционализованного авторитета¹⁸.

То, что Биккель зависел тогда от современного ему контекста, можно объяснить также фактами его биографии. Роденный в протестантской семье, востоковед, преподававший с 1862 года в Марбурге, в 1865 году под влиянием поучений Ефрема Сирина он перешел в католицизм, сделал успешную карьеру в университетах Мюнстера, Инсбрука и Вены и стал одним из поборников догмата о папской непогрешимости¹⁹. Словом, уже обращение с таким автором, как преподобный Исаак, может быть вопросом нравственных убеждений, когда при этом приходится проводить различие между намерениями автора, задачами исследователя и, скажем, самопониманием среды происхождения последнего. Исследования, которое не привносит предварительного понимания в изучаемые тексты, не существует. Однако следует, чтобы это было насколько возможно прозрачным. Кто не хочет просто придерживаться точки зрения Биккеля, что эти тексты больше ничего не могли бы дать для современной проблематики, тот не должен бояться прыжка из прошлого в настоящее, чего в науке обычно опасаются. Вместо этого критерием может быть то, какое отношение сегодня этот текст все же имеет к нам. Этот критерий «экзистенциальной интерпретации», дискуссии о котором велись в середине XX века, открывает текст даже там, где он кажется читателю ничего не говорящим или странным²⁰. При этом, правда, следует исходить из того, что то, что в тексте не удовлетворяет непосредственному интересу читателя, может содержать в себе потенциал, расширяющий его горизонт.

Что мог бы прочитать Биккель об этике у преподобного Исаака

Что мог бы открыть для себя Биккель, к примеру, об этике Исаака на основании шести переведенных им сочинений из

«несторианских» рукописей Британского музея²¹? Для этого попытаемся дать здесь несколько отдельных указаний для понимания этики преподобного Исаака.

Преподобный Исаак тесно связывает свои рассуждения о морали и этике с аскетическим опытом и духовным богословием. Это может происходить, например, через воспроизведение библейских выражений: «Начало премудрости — страх Господень»²²; но также и в основополагающих высказываниях, которые воспринимают библейскую традицию в более широком смысле: «Не променяй любовь к ближнему твоему на любовь к вещам внешнего мира! Ибо в ближнем сокрыт Тот, Кто возвышается над всеми»²³. Если посмотреть на последний пример, становится ясным, что библейское выражение «так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25:40) решающим образом меняется в его интенции. На самом деле библейский текст говорит о видимых актах внимания к тому, кто нуждается в помощи. Преподобный Исаак, напротив, идет дальше библейского текста, поскольку, с одной стороны, он узнает в нуждающемся сокрытого Бога, т.е. понимает библейское свидетельство как бы исходя из задачи учительного воздействия; с другой стороны, поскольку, отличает любовь в служении ближнему от любви к внешним вещам. Читатель, которому адресован текст, не должен отвращаться от дел любви к ближнему. Энергия, которая требовалась бы ему на внешнее, исчезла бы, но за счет этого укрепляется религиозное «Я» в противостоянии обществу, которое, со своей стороны, предъявляет благочестивому свои требования.

Страх Божий «тогда насаждается в сердце, когда мы приобретаем для духа невозмутимость пред влечениями мира, чтобы ограничить его блуждающие движения представлениями, которые вызывает созерцание будущих благ»²⁴. Растение «страх Божий» произрастает, т.о., только там, где научаются целенаправленному созерцанию, которое с самого начала противостоит наплыву внешних прелестей. Добродетели необходима отстраненность от события. Тот, кто просто предоставлен событию, не может придать ему этического характера

[*ethisch gestalten*]. Средством для столь благотворного отстранения от текущих событий служит у Исаака Священное Писание, изучение его текстов, которое собирает дух воедино. Ничто так не полезно для обуздания, как «погружение в любовь к учению и размышление о глубинах разумения изречений Писания»²⁵. Однако речь здесь идет явно о чтении с внутренним сосредоточением. Поверхностное чтение Священного Писания, сосредоточенное на внешнем, буквальном смысле, обращает и сердце к внешнему, опустошая исходящую от чтения силу к действию²⁶.

Подлинная опасность потери сообразной человеку середины проистекает, по преподобному Исааку, из его нарциссических немощей. Редко, или вообще никогда, найдется такой человек, который смог бы вынести почести, «даже если бы он в своей перемене уподобился ангелу»²⁷. Это является классическим учением почти всех древнехристианских монахов мистического склада. «Добродетель состоит в том, что человек в своем духе становится свободным от мира». А под миром здесь всегда имеется в виду не какая-либо абстракция, а конкретная окружающая среда, то есть общество, в котором приходится жить²⁸. «Пока чувства заботятся о внешних вещах, сердце не может, представляя их, обрести покой»²⁹. Возможным целительным средством от этого служат пустыня и уединение. Продвижение в познании возможно только путем «испытания через страдания»³⁰. Противоборство между познанием и верой препятствует чувствам, связанным извне, «в восприятии их предмета»³¹.

За этой фундаментальной богословской укорененностью всей этики в противостоянии миру следуют многочисленные практические шаги. Сюда относится внимание к тому, чтобы учить из собственного опыта³². Ибо кто говорит о добродетели на основании своего опыта, «тот преподает свое слово слушающим, так сказать, из добытого на своем пути к добродетели»³³.

Блага и беды суть лишь сновидения³⁴. Тот, кто желает быть наставлен в добродетели, пусть постоянно думает о тех, которые его в этом превосходят³⁵. Все существующее устремлено к

недостижимому эсхатону, который вовлекается в жизнь верою. Требуется решительный отказ от мира, или общества, чтобы дать возможность внутренним потребностям [*den Notwen digkeiten des Inneren*] быть сильнее, чем посягательства извне. Простые наставления должны указывать ученику направление при восхождении по духовной лестнице к спасению: «Наблюдай за собой; так ты прогонишь своего супостата прочь от себя»³⁶.

Это основное требование — быть в мире с самим собой — становится мерилом [*Thermometer*] этического действия. Когда я не в мире с собой, я не могу действовать с нравственной ответственностью. «Будь в мире со своей душой, тогда небо и земля будут иметь мир с тобой!»³⁷. Нравственность и духовность [*spirituelle Theologie*] возрастают в процессе моего противоборства с самим собой. «Стремись войти в сокровищницу, которая внутри тебя, тогда узришь небесную! Ибо и та, и эта суть одно и то же; входя внутрь, ты увидишь обе!»³⁸. Одним словом, взгляд перенаправляется с осуждения других на собственную личность, этика становится упражнением в самопознании. «Лестница к Царству Небесному сокрыта в тебе, в твоей душе. Погружайся прочь от греха вглубь самого себя, и там ты найдешь ступени, по которым сможешь восходить наверх»³⁹. Эта сосредоточенность на работе над самим собой ведет к милосердию по отношению к другим. «Держи в тайне промахи грешника, не подвергая себя опасности через него, но ободряй его, чтобы и тебя сносила милость Господа»⁴⁰. И во всем этом речь, собственно, идет не об интеллектуально ответственной этике, но о моральном существовании: «Опровергай осуждающих тебя не твоими словами, а силой твоих добродетелей»⁴¹.

Заключение

Радикальная внутренняя направленность преподобного Исаака соответствует его радикальному отречению от общества. Такое основанное на опыте богословие, находящееся по ту сторону церковно-институциональной власти, не открылось Биккелю, хотя он долго занимался текстами Исаака и их пере-

водом. С одной стороны, он желал, чтобы преподобный Исаак без усложнений «преследовал чисто практические назидательные цели»; с другой стороны, ему недоставало выверенной систематики⁴².

О том, что критика Бар Саума в адрес европейских переводчиков является полемическим упрощением, глядя на сложности освоения текстов, свидетельствует Биккель, когда просит своих читателей о снисходительном отношении к своему переводу: преподобный Исаак не только относится к «наиболее сложным сирийским писателям», «но также его многочисленные психологические и мистические искусственные выражения очень трудно передать по-немецки»⁴³.

Определяющим для преподобного Исаака было то, что служит внутреннему миру. Этот труднодостижимый критерий адекватно поймет лишь тот, кто сам учился бороться за спасение своей души. Это было серьезным вызовом каждому в отдельности и не соответствовало духовной моде. Но Биккель осознал предел своего проникновения в мир Исаака. И это служит к его чести, что его собственные неспособность и ограниченность переходят в надежду, «что какой-нибудь духовный человек, имеющий опыт внутренней жизни, одарит нас изданием всех его (Исаака. — *М.Т.*) трудов»⁴⁴. В этом Биккель сам соответствует одному из требований Ефрема Бар Саума. Я думаю, что особенно стараниями Себастьяна Брока нас вновь одарил изданием трудов преподобного Исаака внутренне опытный человек.

Примечания

¹ *Blum G.G.* Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams. Wiesbaden, 2009 (Orientalia Biblica et Christiana; 17). S. 279–284.

² Цит. по: *Blum G.* Die Geschichte... S. 279.

³ О нынешней рецепции преподобного Исаака в православии см.: *Klein W.* Die Heiligkeit Isaak des Syrers von Ninive (7. Jh.) in der neuzeitlichen orthodoxen Überlieferung // *Syriaca II. Beiträge zum 3. Deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002* / Hg. M. Tamcke. Münster,

2004 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte; 33). S. 91–104. Наиболее убедительная на сегодняшний день попытка реконструкции духовного богословия преподобного Исаака: *Alfeyev H. The Spiritual World of Isaac the Syrian*. Kalamazoo, 2000 (Cistercian Studies Series; 175). Довольно сжатый обзор соврем. исследований предлагает П. Хагман в приложении к своей дисс.: *Hagman P. The Asceticism of Isaac of Nineveh*. Oxford, 2010. P. 223–233.

⁴ *Bickell G. Ausgewählte Schriften derysichen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, zum ersten Male aus der syrischen übersetzt*. Kempten, 1874 (Bibliothek der Kirchenväter; 63). S. 5.

⁵ *Bickell G. Einleitung über Leben und Schriften Isaak's von Ninive // Idem*. 1874. S. 275–290, здесь: S. 275.

⁶ *Ibid.* S. 290

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ См. напр., о Биккеле: *Bautz F.W. Bickell, Gustav // Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Hamm, 1975. Bd. 1. Sp. 579–580.

¹⁰ *Ignatios Aphrem Barsaum. Geschichte der syrischen Wissenschaften und Literatur*. Wiesbaden, 2012. S. 425.

¹¹ *Ibid.* S. 429.

¹² *Ibid.* S. 430.

¹³ *Ibid.* S. 432.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibid.* S. 433.

¹⁶ *Häring B. Ursprung der römisch-katholischen Moralthologie — Erneuerung der Moralthologie im 19. Jh. // Frei in Christus: Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens / Hg.B. Häring*. Freiburg i. Br., 1989. Bd. 1. S. 61–70; *Frey Ch. Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*. Gütersloh, 1994; *Theiner J. Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*. Regensburg, 1970.

¹⁷ Cp. *Conzemius V. Ultramontanismus // Theologische Realenzyklopädie*. Berlin, 2002. Bd. 34. S. 253–263.

¹⁸ См. подр.: *Hagman P. The Asceticism...*

¹⁹ Наряду с уже цитир. статьей Ф.В. Баутца см.: *Laichner J. Gustav Bickell // Personenlexikon zur Christlichen Archäologie: Forscher und Persönlichkeiten vom 16. bis zum 21. Jahrhundert / Hg. S. Heid, M. Dennert*. Regensburg, 2012. S. 186.

²⁰ *Hübner H.* Was ist existentielle Interpretation? // *Biblische Theologie als Hermeneutik: Gesammelte Aufsätze (Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans Hübner)* / Hg. A. Labahn. Göttingen, 1995. S. 229–251.

²¹ Краткое разъяснение к рукопис. источникам см.: *Bickell*. 1874. S. 290.

²² *Isaak von Ninive.* Sechs Abhandlungen des hl. Isaak, Anachoreten und Bischofs von Ninive, über das tugendhafte Leben // *Bickell*. 1874. S. 291.

²³ *Ibid.* S. 322.

²⁴ *Ibid.* S. 291.

²⁵ *Ibid.* S. 294.

²⁶ *Ibid.* S. 296.

²⁷ *Ibid.* S. 292.

²⁸ Патрик Хагман прекрасно показал, как следует в сегодняшнем контексте понимать «мир» у преподобного Исаака Ниневийского как общество: *Hagman P.* The Asceticism... P. 94–111.

²⁹ *Bickell G.* Einleitung über Leben... S. 292.

³⁰ *Ibid.* S. 293.

³¹ *Ibid.* S. 293

³² *Ibid.* S. 299.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibid.* S. 300.

³⁵ *Ibid.* S. 301.

³⁶ *Ibid.* S. 302.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibid.* S. 303.

⁴¹ *Isacco di Ninive.* Discorsi spirituali / Ed. P. Bettiolo. Magnano, 1990. P. 47; нем. пер.: *Blum G.G.* Die Geschichte... S. 149.

⁴² *Bickell G.* Einleitung über Leben... S. 290.

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibidem.*

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Н. А. ХАНДОГА *

СУДЬБА ХИЛИАЗМА В ЛАТИНСКОЙ ПАТРИСТИКЕ И РОЛЬ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА В ЕГО ПЕРЕОСМЫСЛЕНИИ

С первых веков христианства и по настоящее время продолжается «вражда» между милленаристами и иммилленаристами, которые находятся как в лоне Православной Церкви, так и за его пределами. Поэтому нам кажется своевременным и очень важным в контексте доникейского периода освятить точку зрения на хилиазм (или иначе — милленаризм) такого выдающегося учителя Церкви, как блаженного Августина Гиппонского, т.к. его мнение по данному вопросу Вселенская Церковь еще в первом тысячелетии приняла как самое авторитетное.

Ключевые слова: хилиазм, милленаризм, Апокалипсис святого апостола Иоанна Богослова, милленаристы, иммилленаристы, Священное Писание, Ориген, Тихоний, блаженный Иероним Стридонский, блаженный Августин Гиппонский.

* Автор — кандидат богословия, соискатель степени доктора богословия 2-го года обучения кафедры богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия.

Некогда и мы думали так.
*Блаженный Августин Гиттонский*¹

Введение

Согласно Божественному домостроительству православная эсхатология тесно связана с православной космологией. Ибо, хотя космология преимущественно рассматривает начало мира и создание времени, а эсхатология — конец мира и конец времен, тем не менее, космология совершенно не может устраниться от проблемы конца универсума². Поэтому для христианских писателей I–III веков, как и для стоиков, живших в этот период, истиной было то, что «мир разрешится в огне» (см.: 2 Петр. 3:7)³. Но в отличие от последних они ожидали не нового космогонического цикла по принципу «конец и вновь начало», а «нового неба и новой земли», а также «нового Иерусалима в конце времен» (см.: Откр. 21:1–2). Вследствие этого в доникейский период решался следующий вопрос: произойдет ли немедленный переход от тленных стихий к новому нетленному миру или он случится через некий особый промежуток, в течение которого произойдет последний расцвет старого мира, праведники не будут умирать, но будут «царствовать со Христом на протяжении тысячи лет» (см.: Откр. 20:6)?

1. Виды миллениаризма

Различные взгляды на способы толкования книг Священного Писания и, в частности, 20-й главы Апокалипсиса⁴, которая является «ключом» к разгадке учения о тысячелетнем царствии Христовом, в доникейский и посленикейский периоды «привели к формированию двух больших групп (или видов. — Н.Х.): миллениаристов и амиллениаристов»⁵.

Миллениаристы, т.е. представители первого вида, верили, что «тысячелетнее царство следует за пришествием Христа, Который явится, чтобы начать Свое царство, а праведные умершие воскреснут и будут царствовать с Ним на земле на протяжении тысячи лет. После этого случится последнее вос-

стание, которое будет сразу же подавлено, нечестивые умершие подвергнутся суду, и потом наступит вечность»⁶.

В этом миллениаристы руководствовались «иудейскими ожиданиями предстоящего мессианского Царства на земле, наступившими после разрушения Иерусалима (т.е. они находили подтверждения своим мыслям в иудейской апокалиптической литературе, написанной за несколько столетий до Рождества Христова, как, например, в «Книге Юбилеев», «Завете двенадцати патриархов», «Сивиллиных книгах» и др. — *Н.Х.*)»⁷, которые имели несомненно земной, национальный характер. Кроме того, они ссылались на ветхозаветные пророчества (см.: Быт. 49:10; Пс. 71:8–12; Ис. 49, 10–11 и др.), в которых говорилось о жизни избранного народа в Обетованной земле, т.к. «эти пророчества имели некий не исполненный остаток, относящийся к эсхатологическим временам, к будущему Царству Божию»⁸.

Миллениаризм, или «исторический премиллениаризм»⁹, берет свое начало с апостольского века в учении эвонионитов и еретика Керинфа¹⁰; активно развивается во II и III веках и приходит в упадок в восточной части Церкви в начале IV века¹¹, а в западной части Церкви — в конце IV века¹². На Востоке этого учения придерживались Папий Иерапольский, Псевдо-Варнава, Ерм, Непот Египетский и святитель Мефодий Патарский. В свою очередь, на Западе к миллениаристам можно причислить святого мученика Иустина Философа, святителя Иринея Лионского, святителя Ипполита Римского, а также монотанистов; среди латиноязычных писателей — Тертуллиана (ок. 155–160 — после 220) (с известными оговорками)¹³, Коммодiana (перв. пол. III в.), святителя Викторина Петавийского (ок. 230–303/304) (также с известными оговорками)¹⁴ и Лактанция (ок. 250 — ок. 325).

Как справедливо замечает Д. Степаненков, «с первых веков христианства существуют два вида хилизма: чувственный (телесный) и духовный»¹⁵. Признаки первого, т.е. чувственного хилизма, заключались в следующем: «тысячелетнее царство Иисуса Христа на земле, восстановление Иерусалима в прежнем величии и блеске, исполнение всех предписаний и постановлений обрядового закона Моисеева со всеми ветхоза-

ветными жертвами, блаженство праведников должно будет состоять тогда во всевозможных чувственных радостях и наслаждениях»¹⁶. Другими словами, «для первого (вида. — *Н.Х.*) хилиазм есть цель истории, идеал прогресса, достигаемый в историческом развитии, следовательно, он всецело относится к будущему»¹⁷. Признаки же второго, т.е. духовного хилиазма соответственно имели отрицательный оттенок: «тысячелетнее царство удовольствий чистых, духовных, нет ни восстановления Иерусалима в прежнем великолепии, ни выполнения обрядового закона Моисеева»¹⁸. Кроме того, Д. Степаненков распределяет писателей-милленаристов согласно этим признакам на две группы¹⁹. С подобным делением можно согласиться только отчасти, т.к. среди латиноязычных писателей, относящихся ко второй группе (т.е. среди представителей духовного хилиазма), находятся Коммодиан²⁰ и Лактанций²¹, которые придерживались грубо материалистических воззрений и «демонстрировали» буквальный подход к тексту Священного Писания.

После Лактанция в западной части Церкви мы не можем назвать ни одного сколько-нибудь значимого богослова-милленариста, за исключением Амброзиастра, или Псевдо-Амвросия, о котором известно, что он жил в Риме в понтификат папы Дамаса (364–384)²². Ни святитель Иларий Пиктавийский, ни Марий Викторин, ни Зинон Веронийский, ни святитель Амвросий Медиоланский милленаристами не были. Подобный отход ведущих богословов от милленаризма был связан с двумя причинами. Во-первых, Миланский эдикт 313 года прекратил гонения и уничтожил эмоциональную основу для скорого ожидания тысячелетнего Царства Христова. И во-вторых, если не господство, то широкая распространенность александрийского метода толкования Священного Писания «выбивали почву» из-под буквального толкования 20-й главы Апокалипсиса.

Иммилленаристы, т.е. представители второго вида, верили, что «миллениум начинается при воскресении Христа и закончиться с Его финальным пришествием. Этот взгляд называется амилленаризмом, хотя лучше назвать его более просто “начавшийся милленаризм”, так как “амилленаризм” является более неопределенным (понятием. — *Н.Х.*)»²³. Таким образом, «Христос может приий-

ти в любое время и будет судить мир, и даст вечное блаженство праведникам, новое небо и новую землю»²⁴.

Первым иммилленаристом на Западе стал римский пресвитер Кай (втор. пол. II в.), который полемизировал с монтеанистами, и, в частности, с их главой — Проклом, т.к. они не только искажали истинную веру, но также придерживались милленаристических воззрений. В результате чего он «значительно выиграл в своем споре с хилиастами тем, что подорвал один из главных источников (т.е. отвергнул подлинность и каноническое достоинство Откровения св. ап. Иоанна Богослова. — *Н.Х.*), из которого они почерпывали и авторитетом которого старались подтвердить основные догматы своей доктрины»²⁵.

Первым же иммилленаристом на Востоке явился Ориген (ок. 185–254)²⁶. Он выбрал несколько иную тактику в борьбе с милленаристами, чем римский пресвитер Кай, а также по-иному подошел к решению этой злободневной проблемы. «Ставо враждебные отношения к хилиазму в вопросе относительно понимания Священного Писания, Ориген пытается далее ослабить одно из главных оснований, на котором хилиасты старались подтвердить справедливость своих надежд и ожиданий, — именно буквальное понимание Апокалипсиса. Признавая эту священную книгу подлинным произведением святого Иоанна (Богослова. — *Н.Х.*), Ориген постарался отнять у хилиастов всякую возможность пользоваться ею для доказательства истинности и справедливости своих представлений; он доказывает, что Священное Писание вообще и Апокалипсис в частности должно понимать не в прямом буквальном смысле, а иносказательно, аллегорически»²⁷. Таким образом, Сын Божий, по учению Александрийского катехета, «придет во второй раз не с целью устройства земного царства, а для воскрешения людей из мертвых и суда над ними»²⁸.

Кроме того, на Востоке в доникейский период с милленаристами боролся святитель Дионисий Александрийский. На Западе же в это время, т.е. в III веке, противников хилиазма не было, но зато в посленикейский период, так же как и на Востоке в доникейский период, появились иммилленаристы. Среди них: Тихоний (ум. между 390–400 гг.)²⁹, блажен-

ный Иероним Стридонский (ок. 347–419/420)³⁰ и блаженный Августин Гиппонский (354–430).

2. Иммилленаризм блаженного Августина Гиппонского

Главным борцом с милленаризмом в западной части Церкви стал блаженный Августин Гиппонский³¹, давший «новое мистическое осмысление истории, уже не нуждающееся в хилиазме (ибо оно приравнивало метаисторическое торжество правды к историческому торжеству неправды)...»³²

Блаженный Августин в ранний период жизни, т.е. после принятия крещения (387) и до принятия епископства (летом 395 г.), с особой любовью предавался милленаристическим надеждам и ожиданиям³³. Но вместе с тем специально посвященных трактатов по эсхатологии и, в частности, по хилиазму, написанных им в это время, не сохранилось (возможно, он их и не писал), но до нас дошел ряд трактатов разной тематики, в тексте которых можно проследить эволюцию его милленаристических воззрений.

В трактате «О Книге Бытия против манихеев», написанном в 388/390 годах, блаженный Августин впервые упоминает о семи периодах мира. Он говорит, что шестой период, который типологически соответствует шестому дню творения мира, когда человек был создан Богом и произошло воплощение Христа, это время, когда человек будет воссоздан Сыном Божиим. Он заканчивается вечером шестого дня от великой скорби, как говорится в синоптических Евангелиях (см.: Мф. 24:29; Мк. 13:24), но это уже утро седьмого дня, когда произойдет славное и окончательное возвращение Христа, т.к. этот день не имеет вечера, и святые «отдыхают от работы со Христом»³⁴. Кроме того, блаженный Августин в данном пассаже, указывая на земной характер отдыха святых и не определяя его периодом в одну тысячу лет, не использует слово «вечность» (*aeternitas*), что, в свою очередь, у некоторых исследователей может вызвать сомнение в его немилленаристическом содержании, но это только на первый взгляд. Самое главное — здесь говорится о седьмом периоде, кото-

рый обычно встречается в писателей-милленаристов, или писателей, исповедующих умеренный милленаризм, как например, у Амбразиастра³⁵.

В трактате «Об истинной религии», написанном в 389/391 годах, блаженный Августин продолжает разрабатывать тему семи периодов мира. В связи с чем он говорит: «Отныне седьмой период есть вечный покой и блаженство, которое не должно быть помечено никаким возрастом»³⁶. Следовательно, нужно различать вечное блаженство и седьмой период, которому принадлежит время, несмотря на прилагательное «вечный» (*aeterna*), которое в латинском языке, во-первых, указывает на временной срок, а во-вторых, имеет значение вечности.

Дополнением к сказанному являются трактат «О 83-х различных вопросах», написанный блаженным Августином в 388–395/396 годах, где, во-первых, в «57-м вопросе»³⁷ речь идет о символике 153 рыб из рассказа о чудесном улове из 21-й главы Евангелия от Иоанна. Эти рыбы, по истолкованию блаженного Августина, обозначают праведников, отделенных от грешников до конца времен. В связи с чем он говорит: «Праведники будут царствовать во вся веки, как написано в Апокалипсисе, прежде чем наступит вечность в городе, описанном в этой книге»³⁸. Таким образом, здесь изложена милленаристическая концепция эсхатологических событий, которая следует из буквального прочтения 20-й и 21-й глав Откровения святого апостола Иоанна Богослова. И во-вторых, в «58-м вопросе»³⁹ описывается история человечества, состоящая из шести периодов, за которыми должна наступить последняя суббота⁴⁰. Кроме того, этот момент очень близок к параллельному пассажи из трактата «О Книге Бытия против манихеев», где говорится о «вечном покое» (*sempiterna requies*), который, следовательно, означает последнюю субботу⁴¹.

Таким образом, следуя хронологии трактатов, можно с большей долей вероятности сказать, что еще в 394/395 годах блаженный Августин не отверг учение о тысячелетнем царствии Христа со святыми. Но впоследствии под влиянием «Толкования на Апокалипсис» Тихония⁴², точнее, его метода истолко-

вания Апокалипсиса⁴³, блаженный Августин Гиппонский «принял чисто духовное понимание миллениума, которое потом блестяще развил в своих трудах»⁴⁴. Кроме того, этому способствовало приобретенное им греко-латинское образование, согласно которому «он сочувственно относился к аллегорически-мистическому направлению Александрийской школы, усвоил господствовавшие в ней мрачные взгляды на тело, на здешнюю земную жизнь как темницу, как тяжелые трудноносимые оковы»⁴⁵.

Первый немилленаристский текст — «Толкование на 6-й псалом», написанный предположительно блаженным Августином в первой половине 395 года, в котором он прежде всего опирается на интерпретацию заголовка псалма в Септуагинте и Итале «О восьмом». В связи с чем блаженный Августин считает, что в восьмой день должен случиться Страшный Суд, а также, что эта идея содержится в Священном Предании Церкви: «Некоторые авторы увидели в нем день суда, т.е. время пришествия Господа нашего (Иисуса Христа. — *Н.Х.*), когда он придет судить живых и мертвых. Это пришествие, если вы делаете вычисление начиная с Адама, случится, как полагают, после семи тысяч лет: семь тысяч лет проходят, как семь дней (см.: Пс. 89:6; 2 Пет. 3:8), затем наступит время, которое мы можем назвать восьмым днем»⁴⁶.

Кто те авторы, которые считают упоминавшийся в 6-м псалме день суда восьмым днем? Это, во-первых, святитель Ипполит Римский, творения которого, по мнению большинства исследователей, блаженный Августин никогда не читал⁴⁷, и это, во-вторых, святитель Викторин Петавийский, который написал под влиянием святителя Ипполита трактат «О сотворении мира» и «Толкования на Апокалипсис»⁴⁸. В трактате святителя Викторина «О сотворении мира» говорится следующее: «И потому Давид в шестом псалме просит Господа *за восьмой день*, чтобы Он *не в ярости своей обличил его и не в гневе осудил его* (Пс. 6:1–2). Это действительно восьмой день этого будущего суда, который будет вынесен за пределы порядка устройства той недели»⁴⁹. Это, несомненно, источник блаженного Августина, так как толкование на 6-й псалом не встречается у писателей более раннего периода.

Здесь впервые блаженный Августин, опираясь на слова Христа о незнании Сыном Божиим дня Второго Пришествия (см.: Мф. 24:36), отвергает идею, что история мира имеет продолжительность в семь тысяч лет: «Если действительно судный день должен случиться в конце семи тысяч лет, то всякий человек может вычислить год, знать день пришествия Христа»⁵⁰. В связи с чем блаженный Августин «отказался от того, чтобы высчитывать конец времен. Он указывает, что некоторые вычислили продолжительность Церкви в 400, 500 и, соответственно, 1000 лет. То есть Августин оказывается одним из тех святых отцов (в православной традиции — учителей Церкви. — *Н.Х.*) (за исключением Оригена), кто самым скептическим образом был настроен относительно апокалиптических ожиданий»⁵¹. Следовательно, отказ блаженного Августина Гиппонского от тысячелетия, основанный на типологии недели, не имеет ничего удивительного, т.к. он слушал и читал творения святителя Амвросия Медиоланского⁵², который был ревностным читателем экзегетических трудов Оригена. Поэтому для блаженного Августина восмерица в заголовке 6-го псалма была только обозначением воскресения Христа.

В последующем блаженный Августин особое внимание уделяет седьмому дню. В «36-м письме», написанном блаженным Августином предположительно в 396–397 годах, он отвечает на вопрос священника Казулана о посте в субботу, который соблюдался в некоторых церквях: «В Риме и в других церквях Запада, — говорит блаженный Августин, — мы никогда не постимся по субботам, за исключением Великой Субботы, день, когда плоть Христа как Бога положили во гроб, как будто Бог тогда, как в первый раз после творения мира отдыхал в этот день от всех дел Своих (см.: Быт. 2:2)»⁵³. В воспоминание этой скорби Его ученики, т.е. апостолы, постились в Великую Субботу и нарушали пост других суббот, чтобы сохранить покой истинной субботы. Таким образом, упоминаемый покой в седьмой день — это отдых после смерти и «вечный покой, в котором и заключается истинная суббота»⁵⁴, которая случится после воскресения Христа. Следовательно, «36-е письмо» пред-

ставляет собой поиск решения без тысячелетия объяснить отдых в седьмой день.

В трактате «Против Фавста-манихея», написанном блаженным Августином в 397–398 годах, уточняется, что покой святых в седьмой день произойдет «не в этой жизни, но в другой», «где богатый увидит отдых бедного, в то время как он сам мучается в аду»⁵⁵. Таким образом, седьмой день — образ промежуточного состояния, которое наследуют праведники между смертью и всеобщим воскресением, которое будет в последние времена.

В 55-м письме, написанном блаженным Августином Януарию около 400 года, эти мысли находят развитие, т.к. он старается объяснить, между прочим, что если христиане обязаны соблюдать заповеди Декалога, заповедь о субботе должна исполняться ими не буквально, но духовно, т.к. суббота предвосхищает освящение праведных Духом Святым, как говорится в Священном Писании, что «Бог освятил седьмой день» (см.: Быт 2:3)⁵⁶. Кроме того, здесь блаженный Августин старается отличить символизм седьмого дня от восьмого.

Седьмой день освящен страданиями Христовыми, а также является промежуточным состоянием, которое будут иметь праведники перед всеобщим воскресением. Это уже не земное царствование Христа со святыми до восстановления мира, но покой мертвых во Христе, пока наступит всеобщее воскресение. Между седьмым и восьмым днями переход происходит постепенно, «седьмой день не имеет вечера, потому что это отдых, который не имеет конца», «восьмой день следует за уничтожением (Христовым. — *Н.Х.*), иначе он не был бы вечным <...> Первая жизнь не заканчивается, но делается вечной»⁵⁷. Другими словами, восьмой день символизирует новую жизнь после преобразования мира, царство, где «последний враг, смерть, будет уничтожен»⁵⁸.

Дополнением к сказанному является 13-я книга «Исповеди», написанная блаженным Августином, вероятно, около 401 года, в которой он говорит: «Седьмой день не имеет вечера и заката, потому что Ты освятил его навеки»⁵⁹. Формула не отличалась от тех, которые можно найти в его время у писателей-

милленаристов. Но затем блаженный Августин упоминает о «покое вне времени»⁶⁰, что является доказательством того, что он отказался от учения о тысячелетнем царствии Христа со святыми, т.к. седьмой день имел временные рамки.

В заключение нужно упомянуть также и о трактате «О Граде Божиим к Марцеллину», написанном блаженным Августином в поздний период (413–427), где он особое внимание уделяет толкованию 20-й главы Апокалипсиса⁶¹. В результате блаженный Августин Гиппонский пришел к перетолкованию теории о двух воскресениях святителя Амвросия Медиоланского⁶², «заимственную» еще им у Оригена: «И потому, когда наступит день, в который совершится воскресение тел, они выйдут из гробов не для жизни, но для суда, т.е. для осуждения, которое называется второю смертью. Ибо кто не ожил, пока окончится тысяча лет, т.е. кто во весь тот период времени, в который совершается первое воскресение, не услышал глас Сына Божия и не перешел от смерти к жизни, тот во второе воскресение, которое будет воскресением плоти, окончательно вместе с этой плотью перейдет в смерть вторую»⁶³. Другими словами, под первым воскресением блаженный Августин подразумевает религиозно-нравственное воскресение душ при жизни, а под вторым — воскресение тел при кончине мира, т.е. перед Страшным Судом.

Тем самым блаженный Августин Гиппонский «установил норму для католической экзегезы на Западе (и на Востоке. — *Н.Х.*), отказавшись от милленаристского толкования 20-й главы Откровения, которого придерживался раньше, в пользу мнения, что тысяча лет, которая упоминается в этом тексте, относится к истории Церкви»⁶⁴. Следовательно, блаженный Августин перешел от милленаристских позиций к иммилленаристским, утверждая, что тысячелетнее царство Христово наступило. И это — бытие Церкви.

Заключение

После смерти блаженного Августина Гиппонского диспуты с милленаристами заканчиваются, т.к. именно его толко-

вание 20-й главы Апокалипсиса стало «примирением» новозаветной эсхатологии с ветхозаветной эсхатологией. Сначала в западной части Церкви, а потом и в восточной части Церкви благодаря блаженному Иерониму Стридонскому и блаженному Августину Гиппонскому, использовавшим аллегорический метод истолкования Священного Писания, утверждается духовное понимание миллениума, согласно которому тысячелетие, упоминаемое в Откровении святого апостола Иоанна Богослова, подобает осмысливать только в таинственном смысле, т.е. под ним подразумевать время земного развития Царства Небесного или период существования Церкви Христовой на земле (от первого пришествия Христова, (точнее, от Пятидесятницы), до второго пришествия Христова). Поэтому придерживаться хилизма даже как частного богословского мнения для православных христиан совершенно недопустимо.

Примечания

¹ *Augustinus. De civitate Dei* 20, 7 / Ed. E. Hoffmann // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (далее: CSEL). 1900. Vol. 40/2. P. 440.

² Подобного мнения придерживается западный исследователь Р. Рассел: «Учение о творении *ex nihilo* подразумевает, что Вселенная сотворена как способная преобразиться. Бог сотворил ее так, чтобы затем ее преобразить. Творение *ex nihilo* подразумевает и творение *ex vetera*. В этом утверждении отражено радикальное расширение традиционной концепции творения, которая старалась разделить творение и искупление. Воскресение Иисуса дает нам усовершенствованную концепцию творения!» (Рассел Р. Воскресение, эсхатология и космология: принципы их творческого взаимодействия / Под ред. А. Гриба // Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология. М., Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. С. 37.)

³ См., например, высказывание по данному вопросу Коммодиана: «Тогда семь месяцев земля будет очищаться огнем, И Того, Кто был уничижен (т.е. Сына Божия. — Н.Х.), Узрят грядущим с неба». (*Commodianus. Carmen apologeticum* 1041–1042 / Ed. B. Dombard // CSEL. 1887. Vol. 15. P. 184–185.)

⁴ Точнее, первых ее шести стихов: «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время. И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертание на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет. Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это — первое воскресение. Блажен и свят имеющий участь в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет» (Откр. 20:1–6).

⁵ Кьюэн А. Эсхатология евангельских христиан // Учение о спасении в различных христианских конфессиях. М., Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. 152.

⁶ Тенни М.С. Обзор Нового Завета. М., Ассоциация «Духовное возрождение», 2000. С. 448.

⁷ Kremer J. Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // Stimmen der Zeit. 1999. Bd. 217. S. 795.

⁸ Акимов В.В. История христианской Церкви в доникейский период. Минск, Ковчег, 2012. С. 173.

⁹ Уинтерс Г. Комментарии по Книге Откровение Иоанна Богослова. Победа христиан — вечная жизнь на небесах: Учеб.-метод. пособие / Пер. с англ. Л. Голубева. Киров, Триада-С, 1998. С. 307.

¹⁰ Подобного мнения придерживался один русский исследователь: «Грубое развитие хилиастических иудейских идей в христианской Церкви представляют еретики первенствующих времен (т.е. эвиониты. — Н.Х.). Отцом и первым распространителем грубого чувственного хилиазма, проникнутого характером иудейских традиций, считают известного еретика апостольского века Керинфа». (Никольский П.Ф. Краткий очерк истории хилиазма в древней Церкви // Вера и разум. 1911. Т. 3. № 15. С. 335.)

¹¹ См.: Евменов Д. Обетования Царства // Альфа и Омега. № 2 (20). 1999. С. 263.

¹² См.: Ким Н., *свящ.* Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб., Алетей, 2003. С. 292.

¹³ Так как его воззрения «находятся на стыке миллениаризма и постмиллениаризма (т.е., по мнению представителей этого вида, пришествие Христа состоится после окончания тысячелетнего царства. — Н.Х.). В учении Тертуллиана о тысячелетнем Царстве нет ярко выраженного материализма, напротив, он делает акцент на духовном аспекте радостей в тысячелетнем царствии. Самобытной чертой Тертуллиана является представление о воскресении святых сообразно заслугам». (Хандога Н.А. Латинский хилиазм III–IV вв. // Христианские чтения. № 2 (33). 2010. С. 174.)

¹⁴ Так как свт. Викторин в своих творениях «органично сочетает буквальное толкование с духовно-аллегорическим. Хотя он упоминает о пиршестве святых и умощении их мазями, но эта деталь носит скорее символический, чем реальный характер. Нигде свт. Викторин не говорит о возможности вступать в брак и рождать детей в тысячелетнем Царстве Христовом, т.к. понимает его преимущественно духовно». (Хандога Н.А. К вопросу об эсхатологических представлениях Коммодиана и свт. Викторина Петавийского // Труды Перервинской православной духовной семинарии. № 6 (3). 2012. С. 42–43.)

¹⁵ Степанков Д. Хилиазм и древняя Церковь // URL: // <http://www.bogoslov.ru/text/3273647.html> (дата обращения: 01.09.2013). См. также: Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Соч. в 2-х тт. Т. 2: Избр. статьи. М., Наука, 1993. С. 418.

¹⁶ Степанков Д. Хилиазм и древняя Церковь... (дата обращения: 01.09.2013).

¹⁷ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм... С. 418.

¹⁸ Степанков Д. Хилиазм и древняя Церковь... (дата обращения: 01.09.2013). Что же касается определения прот. Сергия Булгакова второго вида хилиазма, то с ним мы никак не можем согласиться, т.к. он в нем излагает позицию противников миллениаризма: «...хилиазм принадлежит столько же будущему, сколько прошлому и настоящему, ибо тысячелетнее царство Христа и святых Его есть Церковь, и сатана связан еще при первом пришествии Христа». (Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм... С. 418.)

¹⁹ Степанков Д. Хилиазм и древняя Церковь... (дата обращения: 01.09.2013).

²⁰ В трактате Коммодиана «Наставления» мы читаем:
 «С неба ведь город сойдет в воскресении первом.
 Что же мы скажем об этом небесном творенье?
 Все мы воскреснем, кто преданы были Ему.
 Будем нетленны, и жизнь пребудет без смерти,
 Там не будет болезни или въздыхания.
 В град сей войдут лишь те, кто при антихристе победили
 В подвигах мученических, и жизнь на все время стяжая,
 Будут вступать они в брак, рождая потомство
 Тысячу лет, и даны им будут земные дары.
 Ибо земля будет их изливать, без конца обновляясь.
 Ливень не хлынет, ни хлад не войдет в эту крепость златую,
 И не пребудет, как ныне, осад, грабежа же не будет.
 Город этот не будет желать светильников света, ибо
 Сам Творец его светом пребудет, там ночи не будет.
 Тысяч двенадцать он стадиев будет длиной, шириной, высотой,
 Корень пребудет в земле, а глава сравняется с небом.
 Пред воротами града солнце с луной воссияют,
 Злобный в скорбях заключен ради питания праведных будет,
 Бог же в течение тысячи лет сохранит все таковым».
 (*Commodianus. Instructiones 2, 1–20 / Ed. B. Dombard // CSEL. 1887.*
Vol. 15. P. 63–64.)

²¹ В трактате Лактанция «Божественные установления» мы читаем:
 «Итак, придет Сын Всевышнего и Великого Бога, чтобы судить жи-
 вых и мертвых <...> Он, когда уничтожит несправедливость и совер-
 шит великий суд, и праведников, которые были от начала, вернет к
 жизни, будет прибывать среди людей тысячу лет и со всей справед-
 ливостью будет царствовать над ними. <...> Те, кто будут живы в
 телах своих, не умрут тогда, но в течение той же тысячи лет родят
 бесконечное множество людей, и будет потомство их святым и лю-
 безным Богу. Те же, кто восстанут из ада, возглавят живущих как
 судьи. Язычники же не исчезнут совершенно, но некоторые останут-
 ся до победы Божией, чтобы участвовать в триумфе праведников и
 пребывать под ярмом вечного рабства. <...> После прихода [Сына
 Божьего] соберутся со всей земли праведники, и по совершении суда
 в центре земли будет основан град святой, в котором сам Создатель
 Бог будет пребывать с праведниками. <...> Тогда удалиться из мира

тьма, которая застилала и покрывала небо. И луна обретет сияние солнца и не будет больше убывать. Солнце же будет в семь раз ярче, нежели теперь. Земля явит плодородие свое, и сама будет рождать множество своих плодов. <...> Ни звери тогда не будут питаться кровью, ни птицы добычей, но все будут миролюбивы и кротки. <...> Когда же будут уничтожены нечестивые религии и будет искоренено преступление, земля будет подчена Богу <...> Итак, люди будут вести спокойнейшую и изобильную жизнь и будут равно править с Богом». *Lactantius. Divinae Institutiones* 7, 24 / Ed. O. Ribbeckioet et G. Hartelio // CSEL. 1890. Vol. 19. P. 658–663.

²² В трактате Амброзиастра «Ветхозаветные вопросы и Новый Завет» мы читаем: «Действительно, седьмой день покоя от трудов (см.: Быт. 2:2) — это знак, потому что заканчивается шестое тысячелетие, а в седьмом тысячелетии мы уже будем отдыхать, избавившись от всех вековых работ». *Ambrosiaster. Quaestiones veteris et novi testamenti* 106, 19 / Ed. A. Souter // CSEL. 1908. Vol. 50. P. 245. Кроме того, влияние умеренного миллениаризма чувствуется в некоторых пассажах «Толкования на Евангелие от Матфея». См.: *Фокин А.Р.* Амброзиастер // Православная энциклопедия. 2001. Т. 2. С. 105.

²³ *Beale G.K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 973.

²⁴ *Тенни М.С.* Обзор Нового Завета... С. 448.

²⁵ *Альфионов Я.* Хиляизм первых трех веков христианства... С. 244.

²⁶ В трактате Оригена «Против Цельса» мы читаем: «Мы можем и на самом деле усмотреть, что иудеи теперь чувствуют склонность исключительно только к басням и вымыслам, потому что они не обладают светом, ведущим к постижению Писаний; между тем как христиане владеют истиной, которая могла возвысить и приподнять душу и ум человека, владеют сознанием, что они суть члены Царства — Царства не земного, какое было у иудеев, но небесного (см.: Флп. 3:20). (*Origene. Contre Celse* 2, 5 / Ed. M. Borret // Sources Chrétiennes (далее — SC). 1967. Vol. 132. P. 292.) При этом некоторые западные исследователи, как например, Ж. Кремер, считают первым в восточной части Церкви борцом с хиляизмом Климент Александрийского: «Точке зрения, названной хиляизмом, противостояли восточные отцы Церкви, прежде всего Климент Александрийский (215) и Ориген (254), отрицающая его, не

в последнюю очередь под влиянием греческой философии». (*Kremer J. Tausendjähriges Reich und Weltende... S. 795.*) С данным высказыванием Ж. Кремера мы никак не можем согласиться, т.к. пассажи, подтверждающие это в творениях Климента, отсутствуют.

²⁷ Альфионов Я. Хилиазм первых трех веков христианства... С. 247.

²⁸ Макарий (Оксюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. К., Изд-во имени свт. Льва, папы Римского, 2006. С. 162.

²⁹ Как справедливо замечает митр. Антоний (Храповицкий), «несмотря на его принадлежность к расколу (т.к. Тихоний был донатистским епископом — *Н.Х.*), Церковь долгое время пользовалась его герменевтическими правилами как одним из лучших руководств к толкованию Слова Божьего. Причиной тому было отчасти достоинство самих правил и малочисленность отечественных трудов по методике толкования, но, конечно, главным виновником их распространения был уважаемый во всей западной половине христианского мира учитель Церкви, блаженный Августин». (*Антоний (Храповицкий), митр. О правилах Тихония и их значении для современной экзегетики // Альфа и Омега. № 2 (20). 1999. С. 93.*) Как, например, в пятом правиле Тихония «О временах» мы читаем: «Шесть дней составляют возраст мира, т.е. 6000 лет. В остатке шестого дня, т.е. тысячи лет, родился, пострадал и воскрес Господь. Остаток тысячи лет назван также тысячею лет первого воскресения. Ибо как остаток шестого недельного дня, т.е. три часа, составляет целый день, один из трех дней погребения (т.е. нахождения Господа во гробе), так и остаток шестого великого дня, в который воскресла Церковь, составляет целый день — тысячу лет». (*Tichonius. Liber de septem regulis 5 / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Latina (далее — PL). 1848. T. 18. Col. 47 C.*)

³⁰ При этом нужно иметь в виду, что блж. Иероним в рассказе из Апокалипсиса видел «указание либо на те события, которые частично уже совершились «духовным образом» (*spiritaliter*) в первое пришествие Христа в жизни Церкви (это — *nostrorum temporum sacramenta*, «таинства нашего времени»), либо на те, которые полностью совершаться при Его втором и славном пришествии в будущем Небесном Иерусалиме и Небесном Царстве». (*Фокин А.Р. Блаженный Иероним Стридонский: библист, экзегет, теолог. М., Центр библейско-патрол. исслед., 2010. С. 156.*) Как например, в дополне-

нии блж. Иеронима Стридонского к «Толкованию на Апокалипсис» свт. Викторина Петавийского мы читаем: «Кто сохранил желанную чистоту девства, кто верно исполнил заповеди декалога и умертвил в сердце своем нечистые нравы и помыслы, чтобы они им не обладали, тот поистине есть священник Христов, и, как мы полагаем, полностью завершив тысячу лет, он царствует со Христом (см.: Откр. 20:6), и поистине у него диавол связан (см.: Откр. 20:2)». (Jérôme. *Finale sur L'Apocalypse* / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. Vol. 424. P. 126.)

³¹ У читателей и исследователей данной проблематики может возникнуть законный вопрос: а почему не блж. Иероним Стридонский стал главным противником хилиазма на Западе? Все дело в том, что блж. Иероним хотя и решительно отвергал учение о тысячелетнем царствии Христа со святыми (например, он говорил: «... те, кто принимают басню о тысячи лет и, следуя заблуждению иудеев, признают земное царство Спасителя, не понимают, что Апокалипсис Иоанна заключает под поверхностью буквы сокровенные тайны Церкви». (*Hieronymus. Commentariorum in Isaiam* 8, 26 / Ed. J.-P. Migne // PL. 1845. T. 24. Col. 350 C.), но при этом его «эсхатологическое учение <...> не является ни совершенно ясным и прозрачным, ни до конца последовательным; ответственность за это отчасти лежит на Оригене, следы учения которого, несмотря на его открытую критику, все же остались в эсхатологии нашего автора (например, он учил об очистительном характере огненных наказаний для христиан, совершивших грехи и постигнутых смертью. — Н.Х.)). (Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский... С. 155.)

³² *Аверинцев С. Хилиазм* / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова // София-Логос. Словарь. К., Дух і літера, 2006. С. 472.

³³ См.: *Dulaey M. A quelle date Augustin a-t-il pris ses distances vis-à-vis du millénarisme?* // *Revue des Etudes Augustiniennes*. 2000. Vol. 46. P. 57.

³⁴ *Augustinus. De Genesi contra manichaeos* 1, 23 / Ed. D. Weber // CSEL. 1998. Vol. 91. P. 110.

³⁵ См.: *Ambrosiaster. Quaestiones veteris et novi testamenti* 106, 19 / Ed. A. Souter // CSEL. 1908. Vol. 50. P. 245.

³⁶ *Augustinus. De vera religione* 27, 49 / Ed. J. Pegon // *Bibliothèque Augustinienne* (далее — ВА). 1951. Vol. 8. P. 92.

³⁷ Предположительное время написания — 394/395 гг.

³⁸ *Augustinus. De diversis quaestionibus 57* / Ed. G. Bardy, J. A. Beckaert et J. Boutet // BA. 1952. Vol. 10. P. 166.

³⁹ Предположительное время написания — 394/395 гг.

⁴⁰ См.: *Augustinus. De diversis quaestionibus 58* / Ed. G. Bardy, J.A. Beckaert et J. Boutet // BA. 1952. Vol. 10. P. 172–175.

⁴¹ См.: *Augustinus. De Genesi contra manichaeos 1, 23* / Ed. D. Weber / CSEL. 1998. Vol. 91. P. 110.

⁴² «Это можно доказать с помощью точного, однако очень утомительного исследования. Через сравнения Беатуса и блж. Августина можно сначала восстановить в соответствующих отрывках почти точно текст Тихония и на основании его доказать зависимость блж. Августина. Это исследование сделано до мельчайших подробностей (см.: *Tysonius. The Turin Fragments: Commentary on the Revelation* / Ed. F. Lo Rue, G.G. Wills. Cambridge: Cambridge University Press, 1963). Также в остальных своих высказываниях блж. Августин соприкасается неоднократно, отчасти соглашаясь, отчасти полемизируя, с Комментарием (т.е. «Толкованием на Апокалипсис». — *H.X.*) Тихония, не называя его. Он зависит именно от метода Тихония». (*Bousset W. Die Offenbarung Johannis... S. 61.*)

⁴³ При этом нужно иметь в виду, что «метод изложения Апокалипсиса, очень последовательно удерживаемый Тихонием, является строго спиритуалистическим, и единое цельное его использование вполне осуществилось; этот метод придал Комментарию (т.е. «Толкованию на Апокалипсис». — *H.X.*) его огромное влияние для последующих времен. С последним остатком историко-реалистического истолкования здесь покончено». (*Ibidem. S. 58–59.*)

⁴⁴ *Ким Н., свящ.* Тысячелетнее Царство... С. 221.

⁴⁵ *Никольский П. Ф.* Краткий очерк истории хилиазма в древней Церкви... Т. 3. № 17. С. 606.

⁴⁶ *Augustinus. Enarrationes in Psalmos 6, 1* / Ed. E. Dekkers // *Corpus Christianorum Series Latina* (далее — CCSL). 1956. Vol. 38. P. 27.

⁴⁷ См.: *Dulaey M.* A quelle date Augustin à-t-il pris ses distances vis-à-vis du millénarisme?... P. 49.

⁴⁸ Доказательством чему являются сохранившиеся фрагменты «Толкования на Апокалипсис» свт. Ипполита Римского. См.: *Hippolytus. De Apocalypsi (fragments)* / Ed. and trans. P. Prigent and R. Stehly // *Theologische Zeitschrift*. 1973. Bd. 29. S. 313–333.

⁴⁹ *Victorin de Poetovio*. De la Construction du Monde 6 / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. Vol. 423. P. 142.

⁵⁰ *Augustinus*. Enarrationes in Psalmos 6, 1 / Ed. E. Dekkers // CCSL. 1956. Vol. 38. P. 27.

⁵¹ *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis... S. 61.

⁵² В одном из них мы читаем: «[Человеческая история. — *H.X.*] насчитывает более шести тысяч лет, а мы предпочитаем услышать о шести днях как символе». *Ambrosius*. Expositio Evangelii secundum Lucam 7, 6–7 / Ed. G. Tissot // SC. 1958. Vol. 52. P. 10–11.

⁵³ *Augustinus*. Epistula 36, 5 / Ed. A. Goldbacher // CSEL. 1898. Vol. 34/2. P. 34.

⁵⁴ *Augustinus*. Epistula 36, 25. P. 55.

⁵⁵ *Augustinus*. Contra Faustum manichaeum 12, 8 / Ed. J. Zycha // CSEL. 1891. Vol. 25/1. P. 336.

⁵⁶ *Augustinus*. Epistulae 55, 17. Vol. 34/2. P. 188.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Augustinus*. Epistulae 55, 23. Vol. 34/2. P. 194.

⁵⁹ *Augustinus*. Confessiones 13, 36 / Ed. A. Solignac, E. Tréhorel et G. Bouissou // BA. 1992. Vol. 14. P. 530.

⁶⁰ *Augustinus*. Confessiones 13, 37. Vol. 14. P. 530.

⁶¹ Например, он пишет: «... тысячью лет апостол назвал последнюю, оставшуюся до конца века часть тысячелетия, как бы часть дня, употребив тот способ выражения, по которому часть называется именем целого; или же тысячью лет он назвал все остальные годы этого века, так что совершенным числом обозначается полнота времени». (*Augustinus*. De civitate Dei 20, 7 / Ed. E. Hoffmann // CSEL. 1900. Vol. 40/2. P. 441. Ср.: *Tichonius*. Liber de septe regulis 5 / Ed. J.-P. Migne // P.L. 1848. T. 18. Col. 47 C.)

⁶² См.: *Ambrosius*. Enarrationes in psalmos duodecim. In psalmum 1, 51-54 / Ed. J.-P. Migne // PL. 1845. T. 14. Col. 948–951. При этом нужно иметь в виду, что «теория двух воскресений и разделение имеющих воскреснуть на три категории принадлежит к числу наиболее трудных мест в эсхатологии св. Амвросия и в научной литературе находит неодинаковую оценку и объяснение. Здесь возможно видеть или прямой хилиазм, или же только следы родственного учения Оригена о двух судах, хотя сам Ориген при своем крайнем спиритуализме и не принадлежал к числу защитников хилиазма со всеми его су-

щественными подробностями. Многие исследователи (как, например, Т. Форстер, Ж. Кельнер. — *Н.Х.*) обнаруживают больше склонности к первому из этих предположений. <...> Бесспорно, теория двух воскресений несколько напоминает нам хилиазм; но кажется также, что сходство ее с хилиазмом не полное и дальше видимой внешности не простирается». (*Адамов И.И.* Святитель Амвросий Медиоланский / Под общ. ред. проф. МДА А.И. Сидорова. Сергиев Посад, 2006. С. 484.)

⁶³ *Augustinus*. De civitate Dei 20, 9 / Ed. E. Hoffmann // CSEL. 1900. Vol. 40/2. P. 453.

⁶⁴ *Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1: Возникновение католической традиции (100–600). М., Духовная библиотека, 2007. С. 124.

ПРОТОИЕРЕИ ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ*

СВЯТОЙ КИПРИАН И СВЯТОЙ АВГУСТИН О РАСКОЛЕ**

В статье поднимается вопрос природы и смысла расколов и разногласий в Церкви, говорится о том, какие решения принимались и предлагались. Также даны ответы на ряд вопросов: допустимо ли богословское истолкование канонических указаний? Или это всего лишь образцы наставнического благоразумия и сдержанности?

Ключевые слова: святой Киприан, святой Августин, Церковь, раскол, спор, таинства

Проблема природы и смысла расколов и разногласий в Церкви возникла со всей остротой и определенностью с само-

*Протоиерей Георгий Флоровский (1893–1979) — выдающийся религиозный мыслитель, богослов, философ и историк.

**Перевод с англ. выполнен А. Почекуниним по изд.: *Florovsky G. Saint Cyprian and Saint Augustine on Schism*, in: *Ecumenism II: A Historical Approach*, Collected Works. Vol. XIV, 1989. P. 48–51.

го начала христианской истории, и сразу стали предлагаться и приниматься самые различные решения. Это породило новые противоречия. Все, кто изучает церковную историю, знакомы с разногласиями святого Киприана и папы Стефана. Строго говоря, этот спор так и не был разрешен. На Западе в конечном счете возобладало решение, которое предложила Римская Церковь. Это было обосновано, приняв богословскую форму, святым Августином в его сильном доводе против донатистов, тщетно посягавшим на авторитет самого святого Киприана. Римско-католическое богословие по-прежнему строго придерживается позиции святого Августина. Спор определенно касался эkkлезиологического истока, и поэтому это было нечто большее, чем просто диспут по вопросам дисциплины. К великой заслуге западных богословов, эта проблема дисциплины изначально рассматривалась и обсуждалась на богословской основе, в контексте вероучения Церкви. На Востоке многие века она никогда не ставилась в подлинно богословском изводе. Однако некоторые отцы Церкви, в том числе святитель Василий, а затем преподобный Феодор Студит, по-видимому, склонялись к позиции святого Киприана. То же отношение может быть выявлено и в некоторых канонических правилах и предписаниях, которые время от времени обнаруживаются Вселенскими и Поместными Соборами. Все эти древние каноны (все еще обязательные) затрагивают лишь конкретные случаи и не допускают всеобщего применения. Правда, некоторые другие каноны тех же самых Соборов, эскизно представляются ближе духу святого Августина.

Более того, возникает еще один вопрос: допустимо ли богословское истолкование этих канонических указаний? Или это всего лишь образцы наставнического благоразумия и сдержанности? Между тем определенный богословский взгляд на эту проблему уже вызывает много сомнений и вопросов. Право постановки любых заключений по вопросам догмы или вероучения на основе канонических решений часто оспаривалось: утверждали, что каноны относятся к дисциплине, а не к вероучению. Это очень двусмысленное предположение. Разве дисциплина не зависима от вероучения? Быть может, такое утверждение предполагает, что канонические предписания могут

направляться и вдохновляться более наставнической целесобразностью или умением, чем строгим вероучением? Могут ли эти дисциплинарные разногласия разрешаться без возврата к первоначалам вероучения? И по существу, речь идет не о заключениях; нас интересуют исходные предпосылки и скрытые смыслы. Каждое решение подразумевает *некое* вероучение. Поэтому лучше четко прояснить, в чем состоит исходная предпосылка вероучения.

Определим состояние главных составных частей проблемы. «Ригоризм» святого Киприана был всего лишь логическим следствием его общего вероучения *de unitate ecclesiae*¹. Его точка зрения такова. Церковь учреждается таинствами. А таинства, безусловно, устанавливаются в Церкви — а это значит, что они действительны и могут быть действительны только в Церкви. (Можно заметить, что для Тертуллиана использовать Писание может одна Церковь, а «сектанты» не имеют права обращаться к Писанию именно потому, что это чужая «собственность».) Между тем раскол (всякий раскол) разрушает общность и братство и отделяет от великой Церкви. Поскольку единство есть *esse*² Церкви, всякое нарушение единства само по себе немедленно уводит за последнюю грань, в нечто полностью и предельно «кромешное». Святой Киприан с неумолимой последовательностью развивает вероучение полного отсутствия благодати во всякой «секте» как раз по причине того, что это «секта», т.е. *отделенное* тело. Для святого Киприана все «отделенные братья» — вовсе не братья, и с ними должно обращаться точно так же, как с «язычником и мытарем». Они уже никак не связаны с Церковью. Они пребывают, строго говоря, «во тьме кромешной». И было сказано, что все их еkkлезиастические действия суть святотатственные узурпации и по этой причине бессильны и недействительны, обделенные каким-нибудь сакраментальным или харизматическим значением, и даже наполнены некой разрушительной энергией.

Основной акцент святой Киприан делает на раскольнической воле, на разделяющих и подрывных намерениях всех расколов. Все это является подрывным элементом единства, а единство для него — смысл самого существования Церкви. В таком понимании кроется глубокая истина. И вполне возмож-

но, что учение святого Киприана так и не было никогда опровергнуто даже святым Августином. Несмотря на то, что оно кажется угрожающе односторонним. Святой Киприан начинает с невысказанного предположения о том, что *канонические и харизматические пределы* Церкви всецело и неизменно *совпадают*. Это, однако, вызывает серьезное возражение. Действительно ли единство Церкви учреждается человеческим единодушием и согласием, человеческим послушанием и преданностью? Или это единство скорее божественный дар? Если единство Церкви учреждается таинствами, то становятся ли от этого таинства зависящими единственно от человеческой преданности? И еще, возможно ли разглядеть истинные пределы Церкви просто по каноническим указателям и знакам? Церковь как мистический организм, как священное тело Христово, едва ли возможно адекватно описать одними каноническими или правовыми терминами и категориями. В своей сакраментальной жизни Церковь отрицает и превосходит все чисто канонические размерности. Это именно то, к чему склоняется августинианское понимание.

Святой Августин существенно переворачивает изначальное предположение святого Киприана, исходя из иной посылки: Церковь есть там, где таинства совершаются, даже если обряд таинства происходит в редуцированном или несовершенном состоянии, вызванным предательством и неповиновением, ведь истинная причина реальности Церкви в том, что она образуется таинствами. Отождествление Церкви сферой таинств полностью признается и святым Киприаном, и святым Августином. Но святой Августин особенно выделяет *сверхъестественную* сторону таинств. Как нечто сверхъестественное, они не могут быть разрушены человеческим предательством и неповиновением. Таинства обладают собственным содержанием, бытийно укорененным в искупительной воле Господа, которое никогда не сможет быть расстроено человеческим несовершенством. Именно эту сверхъестественную реальность святой Августин обозначает словом *character*. Решительно важно, что вся проблема обсуждается в истинном свете церковного вероучения. В конечном счете, августинианское понимание показывает глубокую двойственность Церкви: *duas vitas novit*

*ecclesia*³. Возникает сильное чувство загадочной «несоразмерности» между двумя измерениями одной и той же Церкви. Налицо несоразмерность «исторического» и «эсхатологического» измерения. И есть несоразмерность между каноническим и сакраментальным измерением. Но Церковь все еще одна и та же. Такая теория убедительно борется с антиномией раскола и пытается истолковать его на богословском уровне. Это испытание в «богословии аномального». Она никак не разрешает парадокс. Наоборот, это лишь подчеркивает его, признавая бытие некой загадочной «сакраментальной сферой» по ту сторону канонических границ воинствующей Церкви. Это некий вид третьего «промежуточного состояния» между Церковью Божией и крошечной тьмой «посюстороннего мира». Попытка разрешить парадоксальную ситуацию бытия того, что никак не должно бы существовать, но, тем не менее, существует.

Правда, взгляд святого Августина — это, конечно, не более чем *theologoumenon* — отдельное вероучение одного отца. Все же оно не должно поспешно отвергаться православным богословием единственно потому, что святой Августин писал на латыни, а не на греческом, или потому, что его точка зрения повсеместно принята Римской Католической Церковью. Святой Августин — отец неразделенной Церкви, и мы должны принять его свидетельство во внимание, если мы стремимся к подлинному вселенскому синтезу. Киприанское понимание также *theologoumenon*. И оно только опускает парадокс. «Аномальное» берется исключительно как предмет дисциплины. Знаменитое изречение *extra ecclesium nulla salus*⁴ позволяет двойное толкование. Это есть самоочевидная истина, ведь спасение происходит через членство в Церкви, которая есть Тело Христово. «Быть спасенным» означает именно «быть во Христе», а «во Христе» — значит, «в Его Теле». Все же, если мы ограничимся каноническими или уставными пределами, то мы можем оказаться в очень сомнительном положении. Имеем ли мы право предположить, что все те, кто в ранние годы пребывал вне строго канонических границ Церкви, являются недостойными спасения? В самом деле, очень немногие богословы готовы пойти так далеко. Наоборот, чрезвычайно важно под-

черкнуть, что окончательное суждение принадлежит единственно Христу и не может точно предвосхищаться человеком, особенно в отношении тех, кто прожил достойную жизнь, но оказался вне Церкви, кроме того, не по собственному выбору или решению. Даже самый строгий православный богослов едва ли согласится верить, что Франциск Ассизский и Иоанн Креститель недостойны обетованного спасения и будут отнесены к «языческому человеку». Но обыкновенно не понимают очевидного смысла этой «эсхатологической оговорки». Всего лишь потому, что спастись можно только в Церкви, надежда на спасение для «отделенных» неизбежно влечет за собой признание факта, что они сохраняют некое членство в Церкви, так сказать, если некоторые из тех, кто пребывал *вне* воинствующей Церкви, будут спасены, то они окажутся в победоносной Церкви. Между тем есть *только одна* Церковь, и наше разделение на «две Церкви» является непоследовательным. К тому же, эсхатология отсылает не только к «будущему» состоянию. Все существование Церкви эсхатологично. Это будет сомнительным избавлением, если мы прибегнем к понятию «беззаветной благодати», которое с трудом укладывается в схему «кафолической» эkkлезиологии. Более того, «беззаветная благодать» полагает скорее некий вид спасения *extra ecclesiam*⁵, поскольку «Завет» является неразрывно связанным с Церковью. Таким образом, ход наших собственных размышлений возвращает нас к «августинианскому» различию между каноническими и мистическими пределами Церкви, между «историческими» и «эсхатологическими» сторонами ее жизни (которые святым Августинном целиком и полностью сознавались) или же к различию между «совершенным» и «несовершенным» членством в Церкви.

Примечания

¹ О единстве Церкви (лат.) — здесь и далее — прим. пер.

² Сущность (лат.).

³ Церковь создает два образа жизни (лат.).

⁴ Вне Церкви нет спасения (лат.).

⁵ Вне Церкви (лат.).

С. П. Брюн *

ЗАРОЖДЕНИЕ КОММУНЫ ВО ФРАНКСКОЙ АНТИОХИИ: ОПЫТ КОЛЛЕКТИВНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ НА ЛАТИНСКОМ ВОСТОКЕ

Статья посвящена возникновению и становлению первой в истории Латинского Востока коммуны, муниципальному образованию — редкому и уникальному проявлению коллективной самоидентификации на Латинском Востоке.

Ключевые слова: крестовые походы, Антиохия, Сирия, Киликийская Армения, межхристианские связи, коммунальное движение, опыт коллективной самоидентификации.

Принимая во внимание непреходящую популярность эпохи крестовых походов как столкновения цивилизаций Востока и Запада, приходится удивляться тому, что многие весьма

* Автор — аспирант Института культурологии Государственного академического университета гуманитарных наук, сотрудник Музея русской иконы.

значимые эпизоды данного столкновения по сей день не удостоиваются сколь-либо серьезного и подробного рассмотрения. К примеру, часто ли в отечественной или зарубежной историографии приходится встречать словосочетание «Антиохийская коммуна»? Между тем в самом сочетании слов «Антиохия» и «коммуна» проступает связь двух миров — встреча одного из великих центров христианского Востока с одной из наиболее заразительных идей средневекового Запада. История Антиохийской коммуны связана с одним из малоизученных аспектов межхристианских связей в государствах крестоносцев, и в то же время она являет уникальный пример сословного единства, установленного вопреки весьма значительным языковым и культурным барьерам.

Легко заметить, что межхристианские связи эпохи крестовых походов слишком часто сводятся исключительно к церковной жизни и межцерковным отношениям (данное обстоятельство находит свое отражение в монографиях Рансимена, Федальто, Гамильтона, Пападакиса)¹. Светские же аспекты межхристианских контактов на Латинском Востоке подчас остаются нерассмотренными. В то же время тема рецепции идеи коммунального движения в государствах крестоносцев также не получает всестороннего рассмотрения. Конечно же, историей городской жизни (в том числе — коммун и итальянских колоний) Иерусалимского королевства подробно занимался Жан Ришар². История повседневной (в особенности — торгово-экономической) жизни королевства Кипр в последние годы была подробнейшим образом раскрыта в фундаментальном исследовании С.В. Близинок³. Однако история первой и, пожалуй, самой необычной из коммун Заморской земли — коммуны Антиохии, по сей день остается в тени. Антиохийская коммуна достаточно часто удостоивается эпизодических упоминаний в различных, чаще всего зарубежных изданиях, но, за значимым исключением Клода Каэна, ей фактически никто не занимался⁴. Попытаемся же по крайней мере частично исправить этот пробел, посвятив данную статью зарождению антиохийской коммуны — как ярчайшего примера групповой самоидентификации на Латинском Востоке и, конечно же, как

сугубо светскому аспекту межхристианских контактов, установленных в Заморской земле.

Истоки возникновения Антиохийской коммуны кроются как в более чем 900-летнем периоде сосуществования греческих, латинских и сирийских купцов и ремесленников в Антиохии, так и в стремительном ослаблении основанного крестоносцами княжества Антиохийского, ослаблении, которое к концу 1180-х годов достигло предела. Начиная с 1119 года, на долю Антиохийского княжества регулярно выпадали тяжкие военные поражения; это северо-сирийское государство крестоносцев лишилось своих владений в равнинной Киликии и на восточном берегу Оронта, потеряв при этом трех павших на поле боя князей и утратив значительную часть своей былой военной мощи⁵. Но в 1188 году, спустя год после падения первого Иерусалимского королевства, княжество Антиохийское оказалось в буквальном смысле слова на грани уничтожения. Покопив франкские владения в Палестине, Салах-ад-Дин вторгся на земли Антиохии; княжество было рассечено на две части, после кратких кровопролитных боев сдав большую часть своих земель и городов победоносной армии султана⁶.

И если франки Иерусалима и Антиохии смогли после Третьего (1191–1192) и Германского (1197) крестовых походов вернуть, по крайней мере, часть утраченных территорий и восстановить свое господство на землях Сахеля, то их собратья в Антиохии оставались зажатыми в двух прибрежных анклавах, оставшихся от прежнего княжества. Южный анклав включал в себя граничащую с графством Триполи портовую Валанию и отошедшую к госпитальерам сеньорию Маркаба. Северный анклав (отсеченный от сухопутного сообщения с другими франкскими владениями Заморской земли) составляла, собственно, Антиохия с окружавшими ее землями, гавань святого Симеона и патриаршая сеньория с замком Кусаир. В то же время к северу от Антиохии лежало еще одно христианское княжество, которое, напротив, переживало период стремительного политического и экономического расцвета; речь идет о государстве Рубенидов, о Киликийской, или «Малой», Армении. К концу XII века Киликийская Армения оставалась

самым крупным христианским государством Леванта, а в 1198 году получила статус латинского королевства, признанного Апостольским престолом и государем Священной Римской империи. Не вдаваясь во все военные и дипломатические хитросплетения, связывавшие княжеские дома Антиохии и Киликии, отметим лишь одно обстоятельство: уязвимая и ослабленная Антиохия оказалась на самых границах крепнущей и процветающей Киликийской Армении. Более того, в 1191 году войска Левона Рубенида, князя Малой Армении, заняли оставленный Салах-ад-Дином замок Баграс — важнейший укрепленный плацдарм, некогда принадлежавший тамплиерам и контролировавший перевал Аль-Балан («Сирийские ворота») — основной путь из Киликии в Антиохию⁷. Конечно же, ни антиохийский князь Боэмунд III, ни тамплиеры не признали прав Левона на Баграс, требуя возвращения утраченного замка и зависимых от него северных земель.

Спустя два года — в 1193 году — князя Антиохии и Киликийской Армении Боэмунд III и Левон наконец договорились встретиться и обсудить положение спорных территорий. Встреча была назначена в самом центре оспариваемых земель, у источников Баграса. Доверительной атмосфере переговоров способствовали родственные отношения, которые, невзирая на прошлые конфликты⁸, установились между Левоном и Боэмундом III⁹. Оба князя прибыли в сопровождении семей, многочисленной свиты и ближайших соратников¹⁰; Согласно Лионской рукописи хроники Продолжателя Гильома Тирского (источника, к которому мы неоднократно будем прибегать, т.к. он содержит наиболее подробное описание основания Антиохийской коммуны), «в Антиохии не осталось практически ни одного значимого, знатного мужа, за исключением Патриарха Амори и Раймонда — старшего сына князя»¹¹. Как показали последующие события, Левон оказался и хитрее, и сильнее своего старого соперника. Уговорив Боэмунда III осмотреть восстановленные укрепления Баграса, Левон неожиданно пленил как самого антиохийского князя, так и всех сопровождавших его сановников и баронов. Оказавшийся беззащитным пленником, Боэмунд III принужден был согласиться на сдачу своей

столицы государю Киликийской Армении. К Антиохии был отослан многочисленный контингент армянских войск под командованием доверенного лица Левона — военачальника Хетума Сасунского. Во главе отряда ехали плененные франки — маршал Антиохии Варфоломей Тирель и один из княжеских рыцарей — Ричард де Л'Эрминет. Войска Левона въехали в Антиохию, заняв главные ворота города (т.н. Мостовые врата) и княжеский дворец. Сам Хетум со свитой предпочел остаться за пределами городских стен, близ церкви Святой Иулиании, ожидая полного подчинения города.

Однако здесь армян ждало жестокое разочарование. Бескровная и победоносная оккупация города вызвала неожиданное стихийное восстание населения Антиохии. Восстание вспыхнуло в княжеском дворце и стремительно распространилось по городу. Если верить старофранцузской хронике Продолжателя Гильома, восстание началось в самом дворце, «когда княжеские слуги и домочадцы бросились на воинов Хетума, услышав, как один из армян непочтительно отозвался о святой Иларии, в честь которого была освящена дворцовая капелла антиохийских князей. Сбив на землю армянского евнуха, один из княжеских слуг воскликнул: “Сиры! Как вы можете терпеть этот позор? Как мы можем допустить, чтобы Антиохию отобрали у нашего князя и его наследников и передали ее этому презренному народу — армянам!” <...> Другие княжеские слуги крикнули “К оружию!”, и весь народ, все жители города, все как один, бросились к Мостовым воротам и заняли их, пленив всех армян, которых Левон направил для взятия Антиохии»¹².

Изгнав отряды Хетума Сасунского, восставшие направились в собор Святого Петра. По словам Продолжателя Гильома, «они собрались в соборной церкви Антиохии. Патриарх Амори¹³ возглавил их собрание. Проведя совет, они решили создать коммуну, чего еще никогда не бывало на той земле. Коммуна, основанная антиохийцами в те годы, существует и по сей день»¹⁴. Стихийно сформировавшаяся коммуна во главе с латинским Патриархом приступила к организации обороны Антиохии, т.к. в окрестностях города по-прежнему находились войска Хетума Сасунского и самого Левона. Бальи Антиохии

был признан старший сын князя Боэмунда III — Раймонд; в город были призваны правитель Иерусалимского королевства Генрих Шампанский и граф Боэмунд Триполийский (второй сын антиохийского князя), которые не преминули прибыть на север вместе со своими войсками. Столкнувшись с единодушным сопротивлением всех заморских франков и населения самой Антиохии, Левон вынужден был заключить мир с Боэмундом III и отпустить своего венценосного пленника (который до того был вывезен в столицу Киликийской Армении). Князья Антиохии и Киликии отказались от взаимных притязаний на земли друг друга, и мир между двумя княжескими домами был скреплен новым династическим браком: Раймонд, старший сын Боэмунда III, взял в жены дочь покойного князя Киликии — Рубена III. Но, как ни парадоксально, стихийно собравшаяся коммуна с возвращением своего князя отказалась расходиться, оставшись постоянным действующим органом самоуправления, игравшим важнейшую роль в истории Антиохии вплоть до самого ее уничтожения (1268).

Завершив обозрение исторического контекста провозглашения коммуны, обратимся к самому ее устройству, к тому, что именно собой представляло это первое в своем роде муниципальное образование Латинского Востока. Первое, на что следует обратить внимание, это факт объединения горожан Антиохии вопреки разделявшим их культурным, лингвистическим и этническим барьерам. Продолжатель Гильома говорит о том, что «весь народ, все жители города, все как один» встали на защиту Антиохии. Вряд ли старофранцузский хронист имел в виду лишь франков и итальянцев, т.к. в прошлом латинские авторы открыто писали о том недоверии, которое разделяло латинян и численно преобладавшее восточнохристианское население города даже в периоды сельджукских осад Антиохии¹⁵. В этом отношении, события 1193 года представляют собой резкий контраст с прошлой историей Антиохии эпохи франкского владычества. «Весь народ, все жители» — эти слова Продолжателя ясно говорят о том, что против господства Левона Рубенида восстали не только латиняне Антиохии, никогда не составлявшие большинства среди ее населения; франки долж-

ны были встретить поддержку более многочисленных греков и сирийцев, чьи общины по-прежнему играли важнейшую роль в экономической жизни Антиохии.

Факт консолидации латинского (франко-итальянского) и греко-сирийского элементов перед лицом армянской военной и экономической экспансии не вызывает сомнений, особенно если принять во внимание ту роль, которую «греки»¹⁶ Антиохии играли в жизни антиохийской коммуны. Как впоследствии писал Клод Каэн, «греки входили в состав коммуны наравне с франками. Поскольку Византия более не представляла собой угрозы княжеству, франки, очевидно, не возражали против подобного союза. Греки получили право не только поставлять собственного патриарха. Из послания Папы Иннокентия III мы знаем о том, что судьи коммуны следовали греческим обычаям и что среди них были судьи-греки»¹⁷. Послание, на которое ссылается Каэн, было составлено в январе 1199 года и направлено латинскому Патриарху Антиохии Петру I Ангулемскому. В тексте послания понтифик обвиняет Антиохийскую коммуну в том, что она «попала и извратила права Латинской Церкви, следуя обычаям и суждениям греков»¹⁸. Наиболее ярким выражением греческого влияния в коммуне стало то, что франкские князья (Бозмунд IV Одноглазый и его сын — Бозмунд V), стремясь заручиться поддержкой коммуны и населения Антиохии, действительно, периодически позволяли грекам и сирийцам-мелькитам избирать и держать в городе православных патриархов, что шло вразрез со всей предыдущей церковной политикой крестоносцев¹⁹. Даже тот факт, что восстание началось в княжеском дворце, вполне согласуется с версией о подобной греко-латинской консолидации, т.к. из сохранившихся хартий мы знаем о том, что греки и сирийцы входили в окружение антиохийского князя, в том числе занимали посты камергера, магистра секрета, виконта и даже «дуки» (т.е. главы городской администрации) Антиохии и Латакии. Антиохийские армяне, вне всяких сомнений, не принимали участия в восстании, но их присутствие по-своему сыграло важнейшую роль в формировании коммуны, т.к. именно торгово-экономического усиления армянской общины и страшились как латинские бюрге-

ры, так и греческие и сирийские ремесленники Антиохии. Свыкнувшись с определенным, устоявшимся после франко-нормандского завоевания (1098) соотношением торговых и экономических интересов, ни латиняне, ни греки, ни сирийцы не желали перемен, тем более — увеличения и укрепления армянских общин. Последнее, несомненно, имело бы место в случае перехода Антиохии к армянским князьям Рубенидам.

И здесь мы сталкиваемся с весьма примечательным явлением: представители городского сословия (будь то франки, греки или сирийские христиане) объединились, противодействуя армянской экспансии. В то же время представители франкского нобилитета (антиохийские бароны и рыцари) не только не выказали подобного единодушия, но зачастую готовы были поддерживать притязания Левона Рубенида. Из хроники Смбата Спарапета мы знаем о том, что многие антиохийские бароны предпочитали покидать двор антиохийского князя и переходить на службу к Левону, который с момента своей коронации в 1198 году считался одним из католических монархов и вассалов Священной Римской империи²⁰. Тяготение и симпатии представителей антиохийского нобилитета к сильному, номинально католическому монарху вполне естественны. Вассальная зависимость от армянского короля не затрагивала коренных аспектов их идентичности, т.к. они могли свободно оставаться в лоне латинской Церкви, сохранить свой язык, обычаи и культуру. В то же время Левон мог предоставить им богатые фьефы на землях нагорной или равнинной Киликии, дабы перешедшие к нему на службу франки действительно чувствовали себя баронами, а не связанными присягой людьми, утерявшими свои земли и сидящими на скудных денежных фьефах в Антиохии. То есть в данном случае мы видим разделение среди латинян, франков Антиохии, которое выстраивается не по языковому или религиозному, но по сословному признаку. Антиохийские бароны и рыцари, дабы оставаться полноценным нобилитетом, тяготели к союзу с армянским королем. Латинские бюргеры, дабы сохранить свои дома, цеха и коммерческие интересы, предпочли консолидироваться с греческими и сирийскими горожанами Антиохии, причем на основе перенятой итальянской идеи коммуны.

Одним из важнейших факторов этой самоидентификации горожан Антиохии была свойственная им культурная картина мира, центральным аспектом которой оставалось противостояние родного города и внешнего мира. На протяжении нескольких поколений антиохийские греки, сирийцы (будь они мелькитами или сиро-яковитами), армяне и латиняне рождались, жили и умирали в пределах великого восточного города. В городе располагались их мастерские и цеха, где они, как и их предки, производили ткани, стекло, кожи, ювелирные изделия, благовония, керамику и прочие столь востребованные товары. Там же находились их приходские церкви и святыни, главными из которых были кафедральный собор Святого Петра и принадлежавшая греко-мелькитской общине круглая церковь Пресвятой Богородицы (архитектурный шедевр времен Юстиниана I Великого). Несмотря на разноплеменный состав населения, жители города вынуждены были объединяться как во время бедствий, так и во время общегородских торжеств. Во время землетрясений они собирались на площади перед кафедральным собором Святого Петра, вознося молитвы и выслушивая указания латинских духовных и светских властей²¹. Во время засухи и в преддверии урожая все жители города собирались близ греческой церкви Пресвятой Богородицы и совершали крестный ход вокруг городских садов и полей, неся пред собой чудотворную, хранимую греками и мелькитами икону Пречистой Девы²². Все население обязано было встречать христианских государей, когда те после военных походов совершали триумфальный въезд в город (будь эти государи франкскими князьями Антиохии, королями иерусалимскими или василевсами Ромейской державы)²³. Наконец, лишь за стенами города жители Антиохии могли чувствовать себя огражденными от опасности, т.к. во всем средневековом мире и особенно на Латинском Востоке набеги и разорения сельской местности были частым, почти регулярным явлением.

Как и для любого человека средневековья, внешний мир для антиохийца (франка, сирийца, армянина или грека) представлял собой то пространство, где покинувшему дом путнику нечего ожидать, кроме опасностей, исходивших от кочевников, раз-

бойников, голода, нищеты и диких зверей. Конечно же, горожане знали множество вполне «благих» и даже кровно необходимых контактов с внешним миром, лежавшем за пределами Антиохии и ее земель. С Востока в город доставлялись благовония, специи, металлы и прочее сырье, которое, в отличие от шелка, керамики и стекла, не производилось в Антиохии и было необходимо как купцам, так и ремесленникам города. При этом Антиохия служила одним из крупнейших рынков сбыта, которые знала средневековая Сирия. Следовательно, важнейшим источником достатка городских мастеров (будь это ткачи, ювелиры или стеклодувы), были приезжие (в особенности — западные, итальянские) купцы, готовые купить их товар и доставить его на далекие рынки Востока и Запада, порождая спрос на антиохийские изделия. Так, антиохийцы охотно принимали как арабских купцов, доставлявших и продававших нужное горожанам сырье и товары, так и итальянских колонистов, выкупавших городские товары и вывозивших их на рынки Западной Европы. Церкви и монастыри, гостиницы и таверны, бани и бордели города также черпали заметную часть своих доходов от паломников и странников, прибывавших в Антиохию.

Однако антиохийцы видели и иную сторону внешнего мира — когда у стен Антиохии лагерем становились тюркские, ромейские или армянские армии, разорявшие городские земли, сады и деревни, а также (с большей или меньшей жесточенностью) шли на штурм самой столицы христианской Сирии²⁴. При этом, жителям Антиохии не так уж важно было, кто именно разорял их хлебные поля, мельницы, фруктовые сады, оливковые рощи и виноградники, вне зависимости от того, было ли это делом рук сельджукских, ромейских и армянских воинов, это в равной степени било по достатку и дальнейшему существованию горожан. Все эти испытания, в сочетании с активной коммерческой и ремесленной деятельностью и почти вековым сосуществованием под франкским правлением, в итоге привели к консолидации и самоидентификации антиохийских франков, греков и сирийцев как *горожан*, как «коммуны» или «конфедерации» Антиохии. Консолидируясь перед лицом нового внешнего врага (Левона I Великолепного), горожане Ан-

тиохии исходили прежде всего из своей принадлежности к городу, его укладу, хозяйственной и коммерческой жизни; это чувство принадлежности к городу перевешивало все прочие связи и, в конечном итоге, определило исход самоидентификации жителей Антиохии.

На протяжении последующих лет франко-греко-сирийская коммуна Антиохии последовательно бросала вызов не только могущественному государю Киликийской Армении, но собственному, франкскому нобилитету, Латинской Церкви в Сирии и даже Апостольскому престолу и его легатам. В 1199 году, спустя шесть лет после пленения Боэмунда III и провозглашения коммуны, горожане Антиохии свергли своего старого князя и возвели на престол его второго сына — графа Боэмунда IV Триполийского, убедившего членов коммуны оказать ему поддержку²⁵. И несмотря на то, что молодой Боэмунд IV вынужден был вскоре уступить престол своему отцу, коммуна после смерти Боэмунда III вновь признала своим князем графа Триполи, поправ завещание старого князя и совместные требования Апостольского престола и короля Киликийской Армении (согласно которым престол должен был перейти к внуку Боэмунда III, сыну его старшего сына — Раймонду-Рубену). Это положило начало войне за Антиохийское наследство, которая бушевала в Сирии на протяжении почти двадцати лет (1201–1219). Четырежды Антиохия была осаждена франко-армянскими войсками короля Левона I Великолепного и его внучатого племянника — Раймонда-Рубена. И каждый раз, за исключением победоносной для армян и сторонников Раймонда-Рубена осады 1216 года, усилия Левона разбивались об ожесточенное сопротивление коммуны и ордена тамплиеров, которым выгодно было правление князя Боэмунда IV. Сам Левон с раздражением отмечал, что главными его противниками являются «граф Триполи, тамплиеры и конфедерация Антиохии»²⁶. В 1208 году, после очередной армянской осады, «Боэмунд IV, его рыцари и коммуна» пошли так далеко, что взяли под стражу и заморили голодом латинского Патриарха Антиохии — Петра I Ангулемского, обвинив его в предательстве и поддержке Левона²⁷.

Возрождение православного патриархата в Антиохии, убийство латинского Патриарха, обложение податями церковные (греческие, латинские и сиро-яковитские) земли — все это приводило в бешенство Папу Иннокентия III, однако и этот понтифик, снарядивший три великих крестовых похода, был не в силах справиться с Антиохией, ее населением и коммуной, которая пережила все наложенные на нее отлучения и саму войну за Антиохийское наследство. Даже в финальные годы существования города, в 1260 году, жители Антиохии и их коммуна вновь проявили себя, активно принуждая своего князя Боэмунда VI Красивого принести оммаж перекочевавшим на Ближний Восток монголам. В очередной раз папский легат на Востоке (на этот раз это был Фома Агни, архиепископ Вифлеемский) вынужден был сетовать на антиохийскую коммуную и весьма своеобразное поведение крестоносного князя Антиохии; по словам архиепископа Фомы, «охваченный страхом князь Антиохийский последовал примеру граждан Антиохии» и принес оммаж хану Хулагу²⁸. Примечательно, что архиепископ Вифлеема пишет именно о том, что Боэмунд VI Красивый *последовал* примеру граждан Антиохии, что вновь говорит о сильном, фактически полунезависимом положении города и его коммуны. Спустя восемь лет, в мае 1268 года, Антиохия — с ее церквями, дворцами, рынками, мастерскими, многонациональным населением и коммуной — была уничтожена мамлюкским султаном Бейбарсом.

История антиохийской коммуны представляет ярчайшее свидетельство сближения латинских и восточных христиан на основе общих светских, сословных ценностей, т.е. самоидентификации разноязычных купцов и ремесленников Антиохии как единой общности, единого *города*. И, конечно же, поражает то, насколько сильной оказалась эта общность восточных горожан, перенявших идею коммунального движения и нанесших весьма весомый удар по притязаниям светских и церковных властителей Востока и Запада.

Литература

- Баха ад-Дин*. Саладин. Победитель крестоносцев. СПб., 2009.
- Близнюк С.В.* Мир торговли и политики в королевстве крестоносцев на Кипре (1192-1373). М., 1994.
- Иоанн Киннам*. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов // Византийские историки, переведенные с греческого при С.-Петербургской духовной академии. СПб., 1859.
- Никита Хониат*. История со времени царствования Иоанна Комнина. Рязань: Александрия, 2003.
- Пападакис А.* Христианский Восток и возвышение Папства. М., 2010.
- Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998.
- Ришар Ж.* Латино-Иерусалимское королевство. СПб., 2002.
- Aimerici, patriarchae Antiochae. Ad Ludovicum // RHGF. Vol. 16. Poitiers, 1878.
- Cahen C.* La Syrie du Nord a l'epoque des Croisades et la principaute franque d'Antioche. Paris, 1940.
- Fedalto G.* La Chiesa Latina in Oriente. Vol. 1-3. Verona, 1973-1976.
- Galterii Cancellarii*. Bella Antiochena // RHC Occ. V. Paris, 1895.
- Guillaume de Tyr*. Historia rerum in partibus transmarinis gestarum // RHC Occ. I. Paris, 1844.
- Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church. London, 1980.
- Les gestes des Chiprois. Geneva, 1887.
- L'Estoire de Eracles Empereur et la conquete de la terre d'Outremer, RHC Occ. II. Paris, 1859.
- Menkonis Chronicon // MGH SS Vol. 23. Hannover, 1874.
- Sempad, le connetable*. Chronique de royaume de la Petite Armenie. RHC Arm. I. Paris, 1869.
- Wilbrandus de Oldenburg. Peregrinatio // Peregrinatores Medii Aevi Quatuor. Leipzig, 1864.

Примечания

- ¹ *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998;
Fedalto G. La Chiesa Latina in Oriente. Vol. 1-3. Verona, 1973-1976;
Hamilton B. The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church.

London, 1980; *Пападакис А.* Христианский Восток и возвышение Папства. М., 2010.

² *Ришар Ж.* Латино-Иерусалимское королевство. СПб., 2002.

³ *Близнюк С.В.* Мир торговли и политики в королевстве крестоносцев на Кипре (1192–1373). М., 1994.

⁴ *Cahen C.* La Syrie du Nord a l'epoque des Croisades et la principaute franque d'Antioche. Paris, 1940.

⁵ Речь идет о князе Рожере Антиохийском, павшем в 1119 г. в битве на Кровавом поле, о князе Боэмунде II, убитом в сражении близ Анзарва (1130), а также о князе Раймонде де Пуатье, погибшем в битве при Инабе (1149).

⁶ В течение августа и сентября 1188 г. Салах-ад-Дин отвоевал у антиохийского князя портовые города Латакию и Джабалы, а также крупные сеньориальные замки — Саон, Бурзей, Сармениа и Баграс (последний с 1154 г. принадлежал ордену тамплиеров). В этот же период была осаждена и сама Антиохия. Подробнее о кампании султана против княжества Антиохийского см.: *Баха ад-Дин.* Саладин. Победитель крестоносцев. СПб., 2009.

⁷ *Sempad, le connetable.* Chronique de royaume de la Petite Arménie. RHC Arm. I. Paris, 1869. P. 629.

⁸ Наиболее серьезный из конфликтов между двумя княжескими домами был связан с вероломным пленением Рубена III (старшего брата Левона), устроенного Боэмундом III в надежде получить (в качестве выкупа) восточную часть равнинной Киликии и распространить свой сюзеренитет над всей Киликийской Арменией. События эти относились к 1185 г. История пленения Рубена III князем Боэмундом III изложена в хрониках Михаила Сирийца и Смбата Спарапета в рифмованной хронике Вахрама Эдесского и в Лионской рукописи Продолжателя Гильома (где она фигурирует как весьма эмоциональная обвинительная речь Левона, обращенная к Боэмунду III). *Michel le Syrien.* Chronique de Michel le Syrien. Patriarche Jacobite D'Antioche. Vol. III. Paris, 1905. Lib. XXI. C. 4. Pp. 396–397; *Sempad, le connetable.* Op. cit. P. 628; *Vahram d'Edesse.* La chronique rimée des rois de la Petite Arménie / RHC Arm. I. Paris, 1869. Pp. 509–510; *L'Estoire de Eracles Empereur et la conquete de la terre d'Outremer,* RHC Occ. II. Pp. 207–208.

⁹ В 1188 г. Левон Рубенид взял в жены франкскую принцессу Изабеллу, племянницу супруги Боэмунда III княгини Сибиллы. *Sempad, le connetable.* Op. cit. Paris, 1869. P. 629.

¹⁰ Бозмунда III помимо его супруги Сибиллы сопровождали коннетабль Антиохии Рауль де Монс, маршал Варфоломей Тирель, камергер князя Оливье, многие бароны и рыцари княжества.

¹¹ L'Estoire de Eracles Empereur... P. 208.

¹² L'Estoire de Eracles Empereur ... P. 208–209.

¹³ Возможно, что здесь старофранцузский хронист допускает ошибку. Вероятней всего, латинским Патриархом Антиохии, возглавившим первое собрание коммуны, был не Амори де Лимож, а его преемник — Рауль II (1193–1196). Согласно хронике Михаила Сирийца, Патриарх Амори умер именно в 1193 г., в год провозглашения Антиохийской коммуны. Тогда же на антиохийскую кафедру Св. Петра заступил его преемник — Патриарх Рауль II. Если же принять во внимание, что Амори умер в весьма преклонном возрасте (ему было более 80 лет), то многие исследователи (Б. Гамильтон, П. Эдбюри, К. Каэн), склонны считать, что Патриархом, председательствовавшим провозглашение коммуны, все-таки был Рауль II. См.: *Edbury P.*, ed. *The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade*. P. 130; *Hamilton B.* Op. cit. Pp. 213–214.

¹⁴ L'Estoire de Eracles Empereur ... Pp. 208–209.

¹⁵ Канцлер Готье писал о том, что латинский Патриарх Бернард Валенский во время тюркской осады 1119 г. приказал отобрать оружие у греков, сирийцев и армян Антиохии и ввести комендантский час, опасаясь предательства со стороны восточнохристианского населения (*Galterii Cancellarii. Bella Antiochena // RHC Occ. V. Paris, 1895. II Bell. Art. 8. P. 115*). Спустя почти полвека, во время осады 1164 г., Патриарх Амори де Лимож вынужден был доверить оборону некоторых стен и башен грекам, сирийцам и армянам Антиохии, но при этом он горестно отмечал, что «из-за нехватки людей мы вынуждены были доверить оборону и нашу безопасность тем, кому не можем полностью довериться» (*Aimerici, patriarchae Antiochae. P. 62*). Стоит также вспомнить греческие погромы, устроенные франками Антиохии в 1138 г., когда армия византийского императора стояла у стен города, а сам василевс находился в княжеском дворце, принимаемая оммаж франкских государей. *Guillaume de Tyr. Op. cit. Lib. XV. C. 4–5. P. 662*.

¹⁶ Естественно, под «греками» латинские и старофранцузские авторы подразумевали не только грекоязычных, но и сиро- и арабоязыч-

ных православных Антиохии, т.е. мелькифов. Разделение христиан византийских традиции по лингвистическому признаку, т.е. на греков и сириан, можно проследить в текстах палестинских латинян (Гильома Тирского, Жака де Витри), но эта грань никогда не была четко проведена в Антиохии.

¹⁷ Cahen C. Op. cit. С. 5, Р. 656.

¹⁸ *Innocentius III Pontifex Romanus. Epistolae, PL. Vol. 214. № LXIX. С. 434.* «Possessiones etiam ecclesiasticas per iudicium et consuetudines Graecorum tractare conantes, jura Ecclesiae Latinorum consuetudinibus abusive pervertunt».

¹⁹ В 1206 г. в Антиохии был избран православный Патриарх Симеон II Абу Шаиб, оставшийся в городе до 1211 г. Преемник Симеона II Патриарх Давид, находился в Антиохии большую часть своего патриаршества (в 40–50-х гг. XIII в.). Именно в Антиохию ему писал Папа Иннокентий IV, и у нас нет сведений о том, чтобы православный Патриарх когда-либо изгонялся из пределов своего кафедрального града (*Innocent IV. Les Registres d'Innocent IV / ed. E. Berger. Paris, 1884. № 3046. Р. 83.*

²⁰ О масштабах оттока антиохийских франков на службу к армянскому королю свидетельствует два списка, приведенные в хронике Смбата Спарапета. Первый содержит перечень баронов Киликийской Армении, присягнувших Левону Рубениду при его коронации; из тридцати трех баронов, семеро были франками. (*Sempad, le connetable. Op. cit. Pp. 636-637.*) Второй перечень содержит имена тех антиохийских баронов которые перешли на службу к Левону I после смерти князя Бозмунда III. После смерти князя, по словам Смбата, «многие рыцари перешли на службу к королю Левону, и с ними пришли их князья: Оливье камергер, Рожер де Монс, Луард, Фома Малобрюн, Бозмунд Лаир и Гильом де Иль. С этими доблестными воинами и рассудительными князьями Левон часто выступал против врагов» (*Ibid. Р. 639.*)

²¹ *Galterii Cancellarii. Op. cit. Р. 83.*

²² *Wilbrandus de Oldenburg. Peregrinatio // Peregrinatores Medii Aevi Quatuor. Leipzig, 1864. Р. 171.*

²³ О триумфальных въездах франкских и византийских государей в Антиохию, см.: *Galterii Cancellarii. Op. cit. Pp. 95–96; Guillaume de Tyr. Op. cit. Lib. XV. С. 3. Pp. 658–659; Lib. XVIII. С. 25. Р. 863; Иоанн Киннам. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов // Византийские историки, переведенные с греческого*

при С.-Петербургской духовной академии. СПб., 1859. Кн. IV. Гл. 20. С. 206–207; *Никита Хониат*. История со времени царствования Иоанна Комнина. Рязань, 2003. Кн. I. Гл. 8. С. 44.

²⁴ Так было во время тюркских осад 1098, 1119, 1149 и 1164 гг., во время византийских осад 1137, 1142 и 1144 г., во время осады города Салах-ад-Дином в 1188 г., во время армянских походов 1193, 1201, 1205, 1208 и 1216 гг. и, конечно же, в период финальных мамлюкских осад Антиохии — в 1262, 1266 и 1268 гг.

²⁵ О перевороте, который Бозмунд IV и коммуна устроили в Антиохии, король Левон I оповещает Папу Иннокентия III в своем послании, датированном маем 1199 г. (*Ryhrich R.*, ed. *Regesta Regni Hierosolymitani*. Innsbruck, 1893. № 756. P. 201.

²⁶ *Innocentius III Pontifex Romanus*. *Epistolae*, PL. Vol. 215. № CXIX. P. 688. «... comiti Tripolitano, Templariis, et Antiochenis confoederationem, privatam faciens, parti nostrae fraudulenter detrahebat, et parti adversae in nostri perniciem».

²⁷ *Les gestes des Chiprois*. Geneva, 1887. Livre I. P. 17.

²⁸ *Menkonis Chronicon* // *MGH SS*. Vol. 23. Hannover, 1874. P. 548. «Princeps autem Antiochenus cum terra Tripolitana terribli tremore confractus Antiochenorum vestigial est secutus».

БОГОСЛОВИЕ

*ИГУМЕН АРСЕНИЙ (СОКОЛОВ)**

БИБЛЕЙСКИЕ ОСНОВЫ ЕПИСКОПСКОГО СЛУЖЕНИЯ**

В статье подняты вопросы церковного учения о пастырстве, рассмотрены тексты Священного Писания, где упоминается о образе пастуха, пастыря.

Ключевые слова: Церковь, епископ, служение, Библия, Новый Завет, учение.

Вступление

Одна из задач административной реформы, проводимой священноначалием нашей Церкви, — приблизить епископов к церковному народу, к вверенной им пастве. Именно этой цели служит разукрупнение епархий.

* Автор — доктор богословия, настоятель подворья Русской Православной Церкви в Бейруте (Ливан), представитель Патриарха Московского и всея Руси при Патриархе Великой Антиохии и всего Востока.

** Лекция, прочитанная в Общецерковной аспирантуре (21 октября 2013 г.).

В ранней Церкви каждая церковная община управлялась епископом, а пресвитерат был лишь советом старейшин при нем. В Средние века, и особенно с тех пор, как епископами стали избираться исключительно монахи, такой порядок стал невозможным: монашеское призвание есть далеко не у всех клириков. С другой стороны, уже в III–IV веках количественный рост общин в крупных городах привел к дроблению этих возглавляемых епископами общин на приходы. Приходы, напрямую подчиненные своему епископу, стали управляться делегируемыми последним пресвитерами. Пресвитеры стали совершать от имени своего епископа Евхаристию и управлять приходами. Постепенно сами порученные им приходы стали общинами, а пресвитеры — в подлинном смысле слова пастырями этих общин. С веками епархии становились все большими, а их правящие епископы должны были все больше внимания уделять управлению многочисленными клириками и контролировать их и вверенные им приходские общины. Именно в этом стала заключаться их основная функция, их ἐπισκοπή. Епископы все больше становились «князьями Церкви», а реальная повседневная пастырская работа стала осуществляться пресвитерами. Такое положение дел сохранилось до нашего времени.

Но епископ по своей харизме — прежде всего пастырь, а не администратор. В силу вышеозначенных причин сегодня невозможно осуществить древнецерковный идеал, невозможно поставить над каждой общиной епископа. Но реформа церковного управления с ее дроблением больших епархии на меньшие все же имеет своей целью именно это — приближение епископа к церковному народу, его реальное участие в приходской жизни и как можно более близкое знакомство с верными своей епархии. «Пастырь, — говорит Спаситель в Евангелии, — <...> зовет своих овец по имени» (Ин. 10:2–3).

Многие из вас знакомы с приходской жизнью не понаслышке, имеют большой опыт настоятельского служения. И это очень ценный опыт, в наше время крайне полезный для успешного управления епархией. Тем, кто никогда не служил приходским настоятелем, нелегко будет избежать ошибок в архи-

ерейском служении. Здесь, пожалуй, уместно сравнение с жизнью обычных пастухов. Трудно себе представить, чтобы главой большого животноводческого хозяйства или управляющим большой бригадой чабанов или оленеводов мог стать человек, не знакомый с пастушеством и никогда не бывший простым пастухом. И наоборот, умело управляющий малым стадом сможет справиться и с большим.

Обратим внимание на некоторые тексты Священного Писания, в которых используется образ пастуха, пастыря.

Образ пастыря в Ветхом Завете

Бог — Пастырь Израиля

Древние евреи самого Бога представляли пастырем, а себя — Его стадом. Образ Бога как верховного пастыря возник в те доисторические времена, когда евреи и их предки вели кочевой или полукочевой образ жизни. Позднее, когда евреи стали вести оседлую жизнь и у них появилась своя письменность, этот образ перекочевал в тексты пророков и псалмов.

Так, в Книге пророка Иезекииля мы читаем обращение Бога к оказавшемуся в вавилонском плену Израилю: «Вы — овцы Мои, овцы паствы Моей» (Иез. 34:31); «Я пересмотрю овец Моих и высвобожу их из всех мест <...> Я буду пасти овец Моих и Я буду покоить их, говорит Господь Бог. Потерявшуюся отыщу и угнанную возвращу, и пораненную перевяжу, и большую укреплю, а разжиревшую и буйную истреблю; буду пасти их по правде» (Иез. 34:12, 15–16).

Второ-Исайя, певец искупления израильского народа и возвращения его из вавилонского плена, говорит о Боге: «Как пастырь Он будет пасти стадо Свое; агнцев будет брать на руки, и носить на груди Своей, и водить дойных» (Ис. 40:11).

А вот некоторые примеры из псалмов, в которых Бог поэтически воспевается в образе Пастыря: «Пастырь Израиля! внемли; водящий, как овец, Иосифа, восседающий на херувимах, яви Себя» (Пс. 79:2); «Спаси народ Твой и благослови наследие

Твое; паси их и возвышай их вовеки» (Пс. 27:9); «Он есть Бог наш, и мы — народ паствы Его и овцы руки Его» (Пс 94:7).

Нельзя не вспомнить и 22-й Псалом: «Господь — Пастырь мой; я ни в чем не буду нуждаться: Он покоит меня на злачных пажитях и водит меня к водам тихим, подкрепляет душу мою, направляет меня на стези правды ради имени Своего. Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мной; Твой жезл и Твой посох — они успокаивают меня» (Пс. 22:1–4).

В Новом Завете, в хорошо известных всем нам текстах Луки и Иоанна таким добрым и заботливым пастырем изображается Мессия, воплощенный Сын Божий. К этим текстам мы еще обратимся, а пока — несколько цитат из пророческих книг, в которых в образе Пастыря изображается грядущий Мессия.

Мессия — Пастырь Израиля

«И поставлю над ними одного пастыря, который будет пасти их, раба Моего Давида; он будет пасти их и он будет у них пастырем» (Иез. 32:23).

В этом стихе говорится не об историческом Давиде, который жил за несколько веков до Иезекииля, а о грядущем, идеальном потомке Давида, с пришествием которого связывались все мессианско-эсхатологические чаяния Израиля в плену и после плена. Но формироваться этот образ грядущего Пастыря-Мессии начал еще до плена, на фоне разочарования в давидадах, правивших тогда Иудеей. Вот как выражает эту надежду Михей, современник Исаяи и, возможно, первый письменный пророк южного, Иудейского царства: «И станет Он и будет пасти в силе Господней, в величии имени Господа Бога своего, и они будут жить безопасно» (Мих. 5:4).

О ком это говорится? О Том, о ком чуть выше сказано: «И ты, Вифлеем-Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных» (Мих. 5:2).

Среди загадочных апокалиптических глав Книги пророка Захарии (часто эти главы, с 9-й по 14-ю включительно, называют Второ-Захарией) встречаются следующие строки:

«О меч! поднимись на пастыря Моего и на ближнего Моего, говорит Господь Саваоф: порази пастыря, и рассеются овцы!» (Зах. 13:7).

В Новом Завете этот стих, как и некоторые другие места из Второ-Захарии, интерпретируется как пророчество, исполнившееся в земной жизни Иисуса Христа и подтверждающее его мессианство (ср. Мф. 26:31; Мк. 14:27).

Из пастухов овец — в пастыри людей

С самых первых страниц Священного Писания перед нами предстают положительные образы пастухов. Авель назван «пастырем овец» (Быт. 4:2); патриархи Авраам, Исаак и Иаков описываются владельцами больших стад. Убежавший из Египта Моисей «пас овец у Иофора» — мадиамского шейха и своего тестя (Исх. 3:1). Тяжелый пастушеский труд должен был подготовить его к великой миссии руководства выведенным из египетского рабства народом.

На заре израильской государственности Господь, отвергнув избранного народом Саула, Сам избирает царя «по сердцу Своему» (1 Цар. 13:14) — для того, чтобы «пасти народ» Божий (2 Цар. 5:2). У поздних пророков и в Новом Завете Давиду суждено было стать прообразом Мессии. Случайно ли то, что божественный выбор падает на простого, никому не известного пастушка? Нет, пастушеская профессия — лучшая подготовка к царскому служению: как Давид заботился о стадах отца своего Иессея, так должен будет заботиться о словесных овцах Божьих — израильском народе. Следует заметить, что это вполне в русле древней ближневосточной традиции, в памятниках которой нередко встречаются наименования монархов «пастырями».

В «историческом» 77-м псалме о Давиде звучат следующие возвышенные слова: «И избрал Давида, раба Своего, и взял Его от дворов овчих, и от доящих привел его пасти народ Свой, Иакова, и наследие Свое, Израиля. И он пас их в чистоте сердца своего, и руками мудрыми водил их» (Пс. 77:71–72).

Из пастухов был первый письменный пророк, Амос (Ам. 1:1). Вот что сам пророк говорит о своем призвании: «Я не пророк и не сын пророка; я был пастух и собирал сикоморы. Но

Господь взял меня от овец и сказал мне Господь: “Иди, пророчествуй к народу Моему Израилю”» (Ам. 7:14–15).

Представление о пророческом служении как о *пастырстве*, видимо, было довольно распространенным в монархический период израильской истории. Пророк Иеремия сетует перед Богом: «Я не спешил быть пастырем у Тебя» (Иер. 17:16).

Итак, цари и пророки нередко называются в Ветхом Завете *пастырями*. Кстати, таковыми не называются священники и левиты, хоть о последних и сказано, что они «учили народ» (Неем. 8:9). Управление народом вообще, и тем более народом Божиим — какое служение накладывает большую ответственность, чем это? Далеко не всегда цари и пророки Израиля оказываются на высоте своего служения, часто в Священном Писании в их адрес звучит суровое обличение.

«Горе пастырям!»

Инвективы в адрес царей, князей и пророков в Ветхом Завете звучат постоянно. Вот лишь некоторые примеры из книг поздних пророков (приводим только те из них, в которых используется термин «пастырь»): «Горе пастырям, которые губят и разгоняют овец паствы Моей! — говорит Господь. Посему так говорит Господь, Бог Израилев, к пастырям, пасущим народ Мой: вы рассеяли овец Моих и разогнали их и не смотрели за ними; вот, Я накажу вас за злые деяния ваши, говорит Господь» (Иер. 23:1–2); «Горе пастырям Израилевым, которые пасли себя самих! Не стадо ли должны пасти пастыри? Вы ели тук и волною одевались, откормленных овец закалали, а стада не пасли. Слабых не укрепляли, и большой овцы не врачевали, и пораженной не перевязывали, и угнанной не возвращали, и потерянной не искали, а правили ими с насилием и жестокостью» (Иез. 34:2–4 и далее, вся глава); «Пастыри сделались бессмысленными и не искали Господа, а потому они и поступали безрассудно, и все стадо рассеяно» (Иер. 10:21); «Горе негодному пастуху, оставляющему стадо! меч на руку его и на правый глаз его! рука его совершенно иссохнет, и правый глаз его совершенно потускнеет» (Зах. 11:17); «Рыдайте, пастыри и стелайте, и посыпайте себя прахом, вожди стада, ибо исполнились дни ваши для заклятия и рассеяния» (Иер. 25:34–35).

Также: Иер. 2:8; 22:22. Зах. 10:3 и др. Безответственность вождей Израиля, их нерадение о народе — Божьем стаде — вело к беззаконию, к социальной несправедливости, к коррупции правосудия, к идолопоклонству. И в конце концов — к долгому и мучительному вавилонскому плену. В этом плену рухнули все надежды народа Божия: Иерусалим разрушен, Храм Божий сожжен, помазанники Божьи истреблены, а сам народ вместе со своими «пастырями» — князьями и пророками — вырван из обетованной Земли и угнан в плен идолопоклонниками. Но в унижении вавилонского плена народ вместе со своими вождями пережил глубокое раскаяние — и в нем родилась новая надежда, эсхатологическая надежда на пришествие идеального пастыря, потомка Давида, который испулит свой народ, возглавит его и будет пасти на злчных и тучных пастбищах новой, очищенной от зла и идолов, земли. И царствованию которого уже не будет конца.

Образ пастыря в Новом Завете

В христианстве пастырство, т.е. руководство церковными общинами, возложено на епископов. Именно епископам как преемникам апостолов вверено Христово словесное стадо — Его Церковь. Идеал пастырского служения — сам Христос. Ему как Пастыреначальнику (1 Петр. 5:4), все пастыри должны будут дать отчет.

Христос — Пастырь добрый

В 10-й главе Евангелии от Иоанна сам Христос называет Себя Пастырем: «Я есмь Пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец» (Ин. 10:11).

Христос заботится о Своих последователях, эта забота ярко показана через образ крестьянина-пастуха, который защищает свое стадо от опасностей, чего бы это ему ни стоило. Не так, как наемник, думающий не о благе стада, а о собственном благе. Не будем пересказывать содержание этого хорошо всем известного евангельского отрывка. Отметим лишь, что под упоминаемыми в нем «наемниками» новозаветная

экзегеза часто понимает книжников и фарисеев, а под «разбойниками» — зилотов¹. Верующие не признают своими пастырями ни тех, ни других, они знают, что их Пастырь — Христос. В той же главе, чуть ниже, читаем: «Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их, и они идут за Мною, и Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек, и никто не похитит их из руки Моей» (Ин. 10:27–28).

Удивительно трогательный образ пастырской заботы Христа о каждом пасомом, а особенно о тех, кто оказался в смертельной опасности, на краю гибели — в притче о добром пастыре, которую находим в Евангелии от Матфея и Евангелии от Луки (Мф. 18:12–14; Лк. 15:4–7). В Евангелии от Матфея Иисус иллюстрирует этой притчей свою спасительную миссию: «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Мф. 18:11).

А в Евангелии от Луки — милосердие и сострадание Бога к грешнику. Ключевое слово здесь, как и во всей 15-й главе Луки — *радость*. Радость о потерянном и найденном человеке: «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лк. 15:7).

Добрый пастырь — один из самых дорогих для христиан образов Спасителя, имеющий очень древнюю и распространенную иконографию. А в облачении православного архиерея найденную и спасенную овцу символически обозначает омофор. Апостол Петр так писал малоазийским христианам: «Вы были как овцы, блуждающие, не имея пастыря, но возвратились ныне к Пастырю и Блюстителю душ ваших» (1 Петр. 2:25).

И Пастырем, и Блюстителем (ἐπίσκοπος) первоверховный апостол называет здесь самого Господа нашего Иисуса Христа.

В Откровении Иоанна о Пастыре Христе говорится в эсхатологической перспективе Страшного Суда: «Агнец, Который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод» (Откр. 7:17); «И родила она младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным» (Откр. 12:5); «Из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы. Он пасет их жезлом железным» (Откр. 19:15).

Вот как комментирует последний из этих стихов отечественный библиист протоиерей Геннадий Фаст: «Слово, исходящее из уст Христовых, будет как меч, судить и поражать в последний день»². А железный жезл здесь — намек на строку мессианского 2-го псалма: «Ты поразишь их жезлом железным; сокрушишь их, как сосуд горшечника» (Пс. 2:9).

У Матфея в описании эсхатологического суда также используется пастушеский образ: «И соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов» (Мф. 25:32).

Пастырь Христос имеет полную власть над Своим стадом — над Церковью. Для избранных, для христиан Он — Добрый Пастырь; для внешних Он — грозный Судья, отделяющий Своим железным жезлом овец (Своих верных последователей) от козлищ (врагов).

Ну а пока — продолжается история Христовой Церкви, ожидающей Второго Пришествия своего Господа и конца истории, «чающей жизни будущего века»³. Сам Глава Церкви, Пастыреначальник Христос, поставил способных к управлению рабов Своих пасти Его, Христова, стадо. Стадо, за которое нам, преемникам апостолов, предстоит дать отчет его Хозяину — Христу.

Пастыри Христова стада

Воскресший Спаситель трижды поручает Петру: «Паси агнцев Моих <...> паси овец Моих <...> паси овец Моих» (Ин. 21:15–17). В свою очередь Петр увещевает глав малоазийских общин: «Пастырей (πρεσβυτέρους) ваших умоляю я, сопастырь (συμπρεσβύτερος) и свидетель страданий Христовых и соучастник в славе, которая должна открыться: пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая (ἐπισκοποῦντες) за ним не принужденно, но охотно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду, — и когда явится Пастыреначальник, вы получите неувядающий венец славы» (1 Петр. 5:1–4).

Скорее всего «пресвитерами» здесь названы епископы: в апостольский век еще не выработалась единая терминология, характерная для послеапостольского века, когда сформировался так называемый монархический епископат. Терминологичес-

кую неустойчивость мы наблюдаем и в пастырских посланиях, о которых — чуть далее. Пока только приведем небольшую цитату из «Истории Христианской Церкви» профессора Михаила Поснова: «Не только в новозаветных священных писаниях, даже и в позднейших творениях церковно-отеческой литературы нет еще строгого различия между иерархическими лицами <...> Весь христианский мир II и III веков состоял из общин, управлявшихся епископами, а не пресвитерами. Пресвитеры составляли при епископе совет или пресвитерий»⁴.

Об этом поручении, возложенном на Петра и апостолов, а также на их преемников — пастырей и учителей, рассуждает апостол Павел. Апостол народов пишет христианам Ефеса, что Христос «...поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями (ποιμένων) и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Еф. 4:11–12).

Лука передает слова, которыми Павел обратился к ефесским пастырям при прощании с ними: «Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями (ἐπικόποις), пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею. Ибо я знаю, что по отшествии моем войдут к вам лютые волки, не щадящие стада; и из вас самих восстанут люди, которые будут говорить превратно, дабы увлечь учеников за собою. Посему бодрствуйте» (Деян. 20:28–31).

Эти епископы чуть выше названы пресвитерами, что опять же свидетельствует о неустоявшейся еще в апостольский век иерархической терминологии: епископы в то время могли называться пресвитерами. Эта терминологическая путаница исчезнет уже в начале II века. Так, в посланиях священномученика Игнатия Антиохийского (ум. в 107 г.) за каждой из иерархических степеней четко закреплено одно название.

Пастырские послания апостола Павла

Обратимся теперь к новозаветным посланиям, которые в церковной традиции получили название «пастырских» (1 Тим., 2 Тим., Тит.). Их авторство и датировка дискутируются, но на этих проблемах мы не будем сейчас останавливаться. Посла-

ния вошли в корпус Нового Завета и издревле были единодушно приняты всеми поместными Церквями как части новозаветного канона.

В этих посланиях «епископ» и «пресвитер» — синонимы (ср., напр., Тит. 1:5–7): как отмечалось выше, в ту пору еще не выкристаллизовалась четкая иерархическая терминология. Но и Тимофей, и Тит, и поставляемые ими «пресвитеры» — это епископы уже в нашем понимании этого термина, они — представители и преемники апостольской власти. Эта власть, переходившая к ним как к преемникам апостолов, в дальнейшем будет принадлежать председателю совета пресвитеров, ставшему епископом в нашем понимании этого слова.

На Крите у Тита широкие апостольские полномочия. Павел оставляет его там, чтобы он «... довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров» (Тит. 1:5).

В 1 Тим. и Тит. подробно перечисляются те качества, которыми должен обладать человек, облеченный церковной властью: 1 Тим. 3:1–7. Тит. 1:6–9. В обоих текстах настойчиво подчеркивается, что кандидат на епископское служение должен быть совершенно бескорыстен: корысть может погубить все пастырские таланты и дарования. «Имея пропитание и одежду, будем довольны тем, — наставляет Павел Тимофея. — А желающие обогащаться впадают в искушение и в сеть и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают людей в бедствие и пагубу. Ибо корень всех зол есть сребролюбие, которому предавшись, некоторые уклонились от веры и сами себя подвергли многим скорбям» (1 Тим. 6:8, ср. 3:3).

О том же самом — к Титу: «Епископ должен быть <...> не корыстолюбец» (Тит. 1:7).

Видимо, корыстолюбцем был упоминаемый во 2 Тим. Димас. Автор послания сетует о нем: «Димас оставил меня, возлюбив нынешний век» (2 Тим. 4:10).

Но епископы как преемники апостолов поставлены не только управлять, но и учить. Об этой их функции немало говорится в пастырских посланиях. Например: «Епископ должен быть <...> учителен» (1 Тим. 3:2); «Епископ должен быть <...> держащимся истинного слова, согласного с учением, чтоб он

был силен и наставлять в здоровом учении, и противящихся обличать» (Тит. 1:7, 9).

Трудящиеся в учительстве «пресвитеры» (опять же имеют в виду епископы) заслуживают поощрения: «Достоинство начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении» (1 Тим. 5:17). Также: 1Тим. 4:7, 13, 16; 6:20–21. Тит. 2:7–8. Ср. Деян. 6:4.

Завершим этот небольшой обзор цитатой из Первого послания к Тимофею. Эти слова все мы знаем наизусть, потому что они находятся на оборотной стороне священнического креста, возложенного на нас в день поставления во пресвитеры: «Будь образцом для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте» (1Тим. 4:12).

Заключение

Библейское учение о пастве глубоко осмысливалось и интерпретировалось в святоотеческой литературе. Назовем лишь некоторые творения святых отцов Церкви, в которых в той или иной мере содержится церковное учение о пастве:

— «Пастьрь» Ерма. В этом произведении середины II века христианской эры говорится в частности о том, что гонение, которому подверглись тогда христиане, было вызвано безнравственностью пастьрей и их теплохладностью.

— Окружные послания святителей Киприана Карфагенского, Афанасия Александрийского и мн. других.

— Некоторые Слова святителя Григория Богослова. Например, его «Слово о бегстве», которое архимандрит Киприан (Керн) считал одним из лучших в пасторологии.

— «Шесть Слов о священстве» святителя Иоанна Златоуста.

— «Об обязанностях священнослужителей» (*De officiis ministrorum*) святителя Амвросия Медиоланского.

Итак, наряду со священством паство и учительство — необходимые составляющие епископского служения.

В заключении приведем слова ректора Общецерковной аспирантуры и докторантуры митрополита Илариона, произнесенными им в этих стенах два года назад: «Близость к наро-

ду не означает только возможность встречаться с людьми, общаться с духовенством. Это означает и совершенно особые учительные функции, которые возлагаются на архиереев. Это означает, что архиерея люди в его епархии должны воспринимать как пастыря и учителя, как отца. Мы должны были бы вернуться к раннехристианскому представлению об архиерее как человеке, который ведет за собой церковный корабль в каждом конкретном месте»⁵.

Примечания

¹ Такое объяснение находим, напр., у известного библеиста-новозаветника XX в. еп. Кассиана (Безобразова): *Кассиан (Безобразов), еп. Водю и кровью и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна*. Meudon, 1996. С. 121–123.

² *Фаст Геннадий, прот.* Толкование на Апокалипсис. Красноярск, 2004. С. 318.

³ Никео-Цареградский Символ веры.

⁴ *Поснов М.* История Христианской Церкви. Брюссель, 1964. С. 117.

⁵ См. на сайте ОВЦС. Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2011/12/24/news55378/> Дата доступа: 12 декабря 2011 г.

*Иеромонах Кирилл (Зинковский)**

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОРИГЕНА ОБ ЭФИРНОМ ХАРАКТЕРЕ ВОСКРЕСШИХ ТЕЛ В КОНТЕКСТЕ ЦЕРКОВНОГО УЧЕНИЯ О ВОСКРЕСЕНИИ ПЛОТИ

Несмотря на попытки западных ученых оправдать Оригена в отношении использования термина «бестелесный», в учении об эфирном характере воскресших тел дидакал оказался в прямом противоречии с церковной традицией. Понятие «преобразование плоти» у Оригена тождественно ее полному вырождению. Отрицая характерное для платоников положение о материи как носительнице зла, Ориген все же остается в платонической системе координат. Это закономерный результат введенной им жесткой корреляции между понятиями духовного совершенствования и степени нематериальности.

Ключевые слова: *плоть, материя, эфир, воскресение, эйдос, преобразование, платонизм.*

* Автор — кандидат технических наук, кандидат богословия, соискатель степени доктора богословия в Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени святых Кирилла и Мефодия, кафедра богословия, клирик Санкт-Петербургской митрополии.

Отцы Церкви об Оригене

Наследие Оригена, которого, несмотря на ряд осужденных Церковью мнений, исследователи признают «одним из лучших богословов греческой школы»¹, личностью, «бесспорно, самой замечательной»², стало предметом активных научно-богословских исследований в XX веке. Оказав огромное влияние на развитие христианской догматической мысли, Ориген раскрыл несостоятельность гностического дуализма и эманатизма в учении о существе Божиим и о творении мира. Ему также принадлежит несомненная заслуга в борьбе с докетизмом, в развитии богословских положений о Богочеловеческой личности Христа, о свободе воли человека³. Великие отцы Церкви — святители Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, «можно сказать, воспитались на Оригене» и относились к его сочинениям «с величайшим уважением»⁴. Непосредственный ученик Оригена святитель Григорий Неокессарийский посвятил своему учителю благодарственную речь, где называет его «мужем священным»⁵.

Из великих отцов Церкви наиболее близкий по географии и по времени к Оригену святитель Афанасий Александрийский называл его «многоученым и трудолюбивым» (ὁ πολυμαθὴς καὶ φιλόπονος)⁶. Это же выражение (трудолюбивый) употребляет о дидаскале и святитель Григорий Нисский⁷. Святитель Григорий также называет Оригена главным «в то время руководителем в христианской философии» и особенно отмечает его «любовь к учению и прилежание», «сдержанность нрава и смирение духа»⁸. Святитель Григорий Богослов в своем 115-м письме упоминает сборник фрагментов из сочинений Оригена под названием «Добротолюбие» (Θελοκαλία). Церковное предание говорит о том, что этот сборник был составлен им вместе со святителем Василием⁹.

В то же время александрийский дидаскал заслужил резкую критику других отцов Церкви (святитель Мефодий Олимпийский (Патарский), святитель Епифаний Кипрский, блаженный Иероним Стридонский), в том числе, за свое учение о характере воскресших тел¹⁰. Так святитель Епифаний Кипрский

в своем «Слове Якорном» утверждает, что Ориген привнес в Церковь «баснословное умозрение» (μυθώδη θεωρίαν) на прирочу «кожаных риз» (Быт 3:21), отождествив их с «плотностью тела или самим телом»¹¹. А святитель Кирилл Александрийский в письме к египетским монахам особенно подчеркивает веру Церкви в воскресение плоти, замечая, что противоположное неверие есть нечестие, происходящее от «поврежденности ума Оригена»¹².

Систематизатор православного богословия преподобный Иоанн Дамаскин неоднократно упоминает Оригена с таким негативным эпитетом, как «худоименный» (δυσώμοτος),¹³ а учения его называет «безрассудными» (τὰ ὀριγένους ληρήματα)¹⁴.

Из такого разнообразия отзывов отцов Церкви становится ясно, что соборные осуждения учения Оригена следует относить не ко всему корпусу его сочинений, но к отдельным мнениям дидаскала. В данной статье мы покажем, что прежде всего Церковью было отвергнуто исключительно спиритуалистическое учение Оригена о воскресших телах.

Современные ученые о церковной полемике с Оригеном и оригенизмом

Среди современных западных богословов сложилась устойчивая традиция, приверженцы которой уверенно доказывают, что еще святитель Мефодий не понял новой терминологии введенной Оригеном в христианское богословие¹⁵. Серьезная ошибка в восприятии понятия телесного эйдоса якобы лишила обличительный дискурс олимпийского богослова «почти всякого смысла»¹⁶.

Исследователями неоднократно отмечалось, что Ориген не отрицал воскресение мертвых и не учил ни о совершенном избавлении от тел, ни о сферической форме последних в воскресении¹⁷. Так например, Марк Эдвардс отмечает, что хотя Ориген и придерживался «нездорового дуализма», но в отличие от современных ему докетов дидаскал «не отрекался от идеи спасения тела», почему и был «как ревностным вдохновителем мучеников, так и великим богословом Воплощения»¹⁸.

Доказывая в своем исследовании, что Ориген никогда не отрицал наличие тел у ангелов и воскресших людей, этот исследователь считает, что в учении дидаскала соотношение сущности человека и его тела «слишком тонкое, чтобы быть охарактеризованным как ересь». Ориген был первым христианским богословом, решившимся на глубокое осмысление тайны воскресения, и пришел к утверждению, что «материя воскресшего тела тоньше, чем плоть и преобладает земному телу только по форме»¹⁹. По замечанию Марка Эдвардса, в своей антропологии Ориген воспринял идеи Аристотеля о форме (эйдосе), которая, будучи нематериальной, существует в чистом виде только в Боге, тогда как во всех других объектах существует в материи²⁰.

В другой статье этого же автора делается вывод о том, что «основательная и постоянная вера в воскресение тела <...> была одной из основных колонн доктрины» Оригена, основанная на аксиоме о том, что «как душа, так и тело одинаково незаменимы» в Божественном промысле²¹. Однако при этом отмечается, что в системе Оригена не предполагается сохранения телесного состава на элементарном уровне. Вместо идентичности по материи воскресшего и земного тела Ориген учил о том, что душа сохраняет только эйдос тела, который есть «одновременно субстрат телесных функций и внешняя форма»²².

Мы не согласимся с утверждениями Генри Крузеля, Марка Эдвардса и Джона Дечоу о том, что святитель Мефодий не понял ни богословских целей, ни «тонкой метафизики» Оригена в учении о воскресших телах, и постараемся доказать это несколько позже.

А пока заметим, что, по всей видимости, с течением времени учение наиболее неразумных, но ревностных последователей Оригена, так называемых оригенистов, все далее отходило от мыслей самого дидаскала и его ближайшего круга. Так, протоиерей Иоанн Мейендорф отмечал, что «Послание к Мине» императора Юстиниана и анафематизмы, приписываемые V Вселенскому Собору, «несомненно не всегда представляют правдивую картину учения Оригена <...> Некоторые из осужденных идей, особенно в части, касающейся учения о сферической форме тела воскресшего Христа (10-й анафематизм)

не имеют соответствий в известных текстах Оригена». При этом Мейендорф замечает, что в современных Собору источниках, сообщающих об осуждении 553 года, наряду с именами Оригена и Евагрия упоминается и имя Дидима Слепца, и делает предположение, что «10-й анафематизм связан с одним из утраченных произведений последнего»²³. Однако в известных текстах Дидима нам удалось обнаружить косвенное опровержение этой гипотезы. В толковании на 18-й псалом этот александрийский богослов говорит о неправомыслящих, учивших об оставлении Христом тела после Его воскресения. При этом отмечено, что они говорили о пребывании Христа в некоторой «солнечной сфере»²⁴. Весь отрывок из Дидима посвящен разъяснению отличий физического солнца и солнца Правды — Христа. Представляется, что если бы Дидиму свойственно было учение о сфероидальном характере воскресших тел, то в описанном выше контексте он должен был бы упомянуть об этом.

В любом случае этот текст дает серьезное добавочное подтверждение мнения современных исследователей о том, что ни Ориген, ни его ближайшие последователи не учили о сферической форме тел, а тем более о совершенном оставлении тел в воскресении. Подтверждением этому является и тот факт, что к деяниям V Вселенского собора рукописная традиция относит и другие 15 анафематизмов против Оригена, в которых, с одной стороны, встречается упоминание о том, что Христос «по воскресении принял эфирное тело», а с другой, обличаются мнения, заимствованные явно не из Оригена, а прямо из языческого неоплатонизма. Так например, здесь говорится о «творении мира демиургом из готовых элементов» (6-й анафематизм); о том, что «материя в конце исчезнет, останется один дух» (11-й анафематизм)²⁵.

Нами было замечено, что замечания и рассуждения святых отцов, наиболее близких по времени к Оригену (святитель Мефодий Олимпийский, святители Епифаний Кипрский и Кирилл Александрийский), главным образом были направлены на отвержение Оригеном воскресения плоти, против его специфического учения об исчезновении плоти человеческого тела и преображении последнего в тело эфирное²⁶. Анафематизмы

императора Юстиниана, направленные уже в основном против характерных черт учения поздних оригенистов, практически не отразили этого пункта учения дидаскала. Хотя в тексте «Послания к Мине» и цитируется упомянутое выше письмо святителя Кирилла, но главный акцент сделан императором на опровержении учения о предсуществовании душ. Самим Юстинианом в доступных нам текстах²⁷ учение Оригена об эфирном теле не упоминается ни разу, тогда как положение о сферической форме упомянуто дважды в основном тексте *Edictum contra Origenem*²⁸. Также и в анафематизмах, которыми оканчивается это послание, упомянуто только лжеучение о сфероидальном характере воскресших тел²⁹.

По замечанию исследователей, эта тенденция наметилась еще ранее. По сравнению с проблемами христианского тринитарного учения, «как в случае Епифания, так и с Феофилом³⁰, вопросы, касающиеся воскресения тела, вышли на первый план, и роль главного виновника была приписана скорее уже оригенистам, чем самому Оригену»³¹.

Полемика с Оригеном святителя Мефодия

Что касается святителя Мефодия, то как первый по времени противник учения Оригена о воскресении, он представляет особый интерес. Среди множества исследований и суждений о соотношении его богословия с наследием Оригена нам представляется важным вывод В. Цветковича, где отмечается, что «критика Оригена Мефодием была не столько делом академического диспута, сколько направлялась желанием Олимпийского епископа поправить первого в тех положениях, в которых он <...> уклонился от православия»³². Однако это не означает, что святитель Мефодий был неспособен вести академический диспут, но наоборот, что, используя как свои богословские, так и философские познания, епископ придал своим творениям направление пастырского попечения о Церкви. На наш взгляд, многие из современных критиков Святителя, увлекшись изучением Оригена, не заметили эту разницу в подходах, а именно — чисто научных изысканий дидаскала и пастырской проповеди святого.

Тем не менее, не уделяя понятию эйдоса такого значительного внимания, как Ориген, святитель Мефодий совсем не выглядит дилетантом в отношении динамической составляющей этой оригеновской концепции. Как уже было отмечено выше, мы не считаем верным мнение современных западных исследователей о том, что святитель не уловил философского значения термина, который отождествлен у Оригена с метафизическим принципом, накладывающим на тело как физическое, так и духовное, характерные черты личности³³.

Достаточно прочитать главу 28-ю из сохранившегося в славянском переводе сочинения святителя «О воскресении», чтобы заметить, что святитель вполне осознавал возможность понимания эйдоса не просто как внешней формы, но и как динамического принципа тела того или иного объекта, и прежде всего человека как непрерывно существующего разумного существа³⁴. Незамеченным современными исследователями оказалось, что, не акцентируя внимание на полемике с разными аспектами оригеновского понятия эйдоса, святитель Мефодий переводит дискуссию на защиту библейского воззрения на природу человека. Ярким выражением этого дискурса святителя является противопоставление им понятий «воскресения плоти» и «эйдос»³⁵. Причем, нужно отметить, что в контексте библейского мировоззрения святитель использует термины «плоть» и «тело» как практически тождественные³⁶, а иногда просто говорит о «воскресении человека»³⁷.

Для святителя Мефодия человек есть «существо, составленное из души и тела», причем материя тела включает в себя и землю, из которой оно было изначально сотворено³⁸. Защищая воскресение, хоть и преображенного, но именно земного тела, святитель Мефодий говорит о возрождении человеческого тела в воскресении из всех стихий, включая прах земной³⁹. Ориген, по свидетельству святителя Мефодия, наоборот, учил о том, что воскресшее тело будет состоять «из чистого воздуха и чистого огня», получив «единосущие с ангельскими существами», и не будет иметь свойств «земли и воды»⁴⁰. Это духовное тело не должно быть «земляным»⁴¹. Согласно святителю Фотию, святитель Мефодий использовал термин *ὄμο οὐσιος*

для описания учения Оригена об однородности воскресших и ангельских тел.

Здесь мы непосредственно подошли к теме эфирного тела у Оригена, которое, хотя и не обозначено этим термином в сохранившихся сочинениях святителя Мефодия, но, тем не менее, достаточно четко определено как потерявшее признаки земной стихии. Точного лексического соответствия использования термина «единосущный» для описания однородности воскресших и ангельских тел в известных текстах Оригена нам найти не удалось, но при внимательном изучении характера использования Оригеном других терминов мы, тем не менее, нашли подтверждение тому факту, что святитель Мефодий верно понял своего оппонента, а также четко определил линию борьбы за сохранение церковного учения о воскресении плоти⁴².

Ориген о земных и эфирных телах

Ориген действительно, если и упоминает о «новой земле» (2 Петр. 3:13; Откр. 21:1), то только в контексте символическом, исключительно духовном⁴³. В отличие от святителя Мефодия у Оригена мы находим также яркую склонность к антропологическому дуализму. Само сотворение человека разделяется дидакалом на два этапа, когда сначала «по образу и подобию» создается «внутренний человек», а затем уже «внешний человек» — из праха земного (Быт. 1:26)⁴⁴. Ориген даже позволяет себе употребить комбинацию таких выражений, как «изменение (превращение) из людей» (μεταβάλλοντες ἐξ ἀνθρώπων) и приобщение «к чину ангелов», когда рассуждает о состоянии тел после воскресения, сравнивая их с состоянием душ святых по исходе из земной жизни⁴⁵.

В толковании на первый псалом, цитируя слова апостола Павла о том, что «плоть и кровь не могут наследовать Царствие небесное» (1 Кор. 15:50), Ориген видит в них подтверждение учения об отложении телами в воскресении «почти всех земных свойств». Сохранен (буквально в оригинальном тексте — спасен) в воскресении будет только эйдос человека⁴⁶.

Далее в этом же сочинении мы находим прямое заявление Оригена о том, что после воскресения «плоти уже не будет»⁴⁷. В толковании на Евангелие от Матфея, разъясняя ошибку саддукеев, понимавших идею воскресения в грубоприземленном виде (и отрицавших его на этом основании), дидакал замечает, что в воскресении душа получает не то же самое тело, а «облекается в некое эфирное и лучшее»⁴⁸. Здесь же он опровергает представления о том, что воскресшие тела сохранят свои половые признаки⁴⁹, утверждая, что земные человеческие «тела смирения» (τὰ σώματα τῆς ταπεινώσεως) должны преобразиться в подобие тел ангельских, которые есть «эфирный и блистающий свет» (αἰθέρια καὶ ἀγχοειδὲς φῶς)⁵⁰.

Ориген неоднократно противопоставляет земные и эфирные тела и качества. Так например, земные тела апостолов (τὰ γῆινα σώματα) противопоставляются эфирным телам небесных светил, причем главной характеристикой земных тел определяется жизнь в составе из плоти и крови (ἡ ζωὴ τῶν ἐν σαρκὶ καὶ αἵματι)⁵¹.

В этой жизни душе предназначено быть соединенной с земным, отягчающим ее телом (τῷ γῆινῳ καὶ βαροῦντι σώματι)⁵². Более чистые и божественные, небесные места противопоставляются земле с ее грубой материальностью и сопряженным с нею «бесчисленным злом» (τῶν ἐν αὐτῇ μυρίων κακῶν παχύτητε)⁵³.

В сохранившихся фрагментах толкования на Евангелие от Луки Ориген еще раз говорит о сохранении в воскресении именно эйдоса человеческих тел, замечая, что эти тела не будут «одеждами», воспринимаемыми телесными чувствами (οὐ μέλλουσιν ἔχειν ἱμάτια αἰσθητά), но светлыми и прозрачными одежаниями (ἀλλὰ λαμπραῖ περιβολαὶ) вокруг души⁵⁴. Учитывая учение Оригена о двойном чувстве осязания — материальном (ἀφῆν τὴν αἰσθητήν) и духовном (через веру)⁵⁵, а также тот факт, что чувственное и материальное практически отождествляются дидакалом (τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ ὑλικὰ)⁵⁶, мы можем выделить единый взаимосвязанный круг понятий, противопоставляемых понятиям «духовное» и «эфирное». Это понятия выражаемые терминами «земное» (τὰ γῆινα, χοῖκος), «доступное

телесным чувствам», «плотское», «плоть и кровь», «тление». Сюда же нужно добавить понятие «грубоматериальное», но у Оригена мы не находим четко определенного соответствующего термина, ибо термин «материя» (ύλη), хотя и обозначает у него чаще всего грубую материю космических стихий, но может относиться и к тонким эфирным телам. Более того, мы встречаем у Оригена понятие «умопостигаемая материя»⁵⁷, заимствованное у неоплатоников и определяемое как прямая противоположность⁵⁸ материи мира чувственного.

В «Диалоге с Гераклитом» дидакал рассуждает о внутреннем человеке (ὁ ἐσω ἄνθρωπος), имеющем в своем духовном составе части, которые являются омонимами (ὁμωνύμως) всех частей телесного, внешнего человека (ὁ ἔξω ἄνθρωπος)⁵⁹. Он упоминает здесь в частности о духовных, не воспринимаемых чувственно костях (ὅστ᾽ αὐτοῦ μὴ αἰσθανομένου) и о духовной крови⁶⁰. Учение о внутреннем человеке как имеющем особую природу и обладающем даром духовного восприятия, превышающем всякое чувственное восприятие, красной линией проходит через все творения Оригена⁶¹. Однако, понятие о «духовных костях» прямо употребляется и при рассуждении о свойствах воскресшего тела в толковании на 1-й псалом⁶² и подразумевается при толковании на осязание воскресшего тела Христа апостолом Фомой⁶³.

Ориген о теле воскресшего Христа

По замечанию С.Л. Епифановича, учение Оригена о воскресшем теле Христа таково, что «плоть Его (Спасителя) слилась с Божеством и стала вездесущей», а тело уже не привязано к определенному месту в пространстве⁶⁴. Мы откорректируем этот вывод замечанием, что Ориген не подразумевает сохранение плоти, а только некоторого эфирного, тонкого тела, причем позволяет себе употреблять весьма двусмысленные выражения. Так например, он говорит, что Христос, «если и был человеком, но теперь уже отнюдь не человек» (οὐδὲν ἄνθρωπος)⁶⁵. Рассмотренная в контексте, эта фраза не доказывает факта, что Ориген учил о полном оставлении Логосом че-

ловеческой природы. На самом деле здесь подразумевается приоритет природы Божественной по отношению к человеческой. Кроме того, мы найдем утверждения, в которых Ориген прямо настаивает на реальности человеческой природы во Христе⁶⁶. Полнота восприятия человеческой природы Логосом в учении Оригена неоднократно отмечалась исследователями⁶⁷. Но в то же время приведенная нами формула проявляет ту опасную тенденцию, которая, безусловно, существует в богословской системе дидаскала. После воскресения общение во Христе человеческой природы с Божественной усматривается таким образом, что происходит потеря практически всех свойств человеческой сущности.

Так, по выражению Оригена, смертное тело и человеческая душа Христа через единение и смешение (ἐνωσει καὶ ἀνακράσει) с Его Божеством буквально «изменились в Божество» (εἰς θεὸν μεταβεβλήκεναι)⁶⁸. Здесь и в других местах мы видим не только несовершенство терминологического аппарата, но явный вектор движения к монофизитскому богословию.

Так, дидаскал учил, что после воскресения Христос существует в некотором пограничном состоянии между тяжестью тела, подверженного страданиям, и образом бытия души, лишенной этого тела⁶⁹. Тем не менее его представление в целом таково, что эта граница пролегает гораздо ближе к миру чистой духовности. Комментируя осязание Фомы, Ориген снисходительно говорит о желании апостола прикоснуться ко Христу, обличая его грубое представление о природе воскресшего тела. Противоположное представление о тонком теле в воскресении здесь, однако, доводится до такой крайности, что просто отождествляется экзегетом с духовным телом души, лишенной всякой земной составляющей⁷⁰. Апостол Фома, по толкованию дидаскала, не знал, что «тело души» (ψυχῆς σῶμα) не доступно чувственным очам (ὀφθαλμοῖς αἰσθητοῦς)⁷¹.

В богословской литературе уже отмечалось влияние представлений Оригена о воскресшем теле Христа на первых предтеч ереси иконоборчества⁷², но нам удалось встретить только одно прямое указание на дидаскала как предтечу монофизитских воззрений. Результаты нашего анализа вполне согласо-

ны с этим выводом сделанным протоиереем Иоанном Мейендорфом, когда он пишет, что «начиная с Оригена, существовала тенденция к «антропологическому минимализму», которую Церковь вынуждена была сдерживать, и жертвой которой, очевидно, пали монофизиты»⁷³.

Понятия эфира и эфирного тела как колесницы души

Итак, дидакал совершенно не предполагал возможности приобретения свойства нетления земными телами, но относил его только к эфирно-духовным. Само понятие эфира Оригеном в противовес Аристотелю понимается не как нечто совершенно отличное от четырех стихий, нетленное или нематериальное (*ἄϋλον*)⁷⁴, но как тонкоматериальное и имеющее свойства нетления только по дару Божественной благодати⁷⁵. Здесь Ориген продолжает традицию ранних апологетов, не относивших нетление ни к какой самой тонкой материи самой по себе⁷⁶. Ориген говорит о четырех сферах четырех стихий, лежащих ниже эфирного естества (начиная с земли и кончая, по восходящей линии, огнем)⁷⁷. Эфир как особое тонкое и очищенное состояние материи в космосе определяется как соответствующий очищенному состоянию человеческой души, которая, находясь в сферах четырех более грубых стихий, должна проходить процесс очищения от греха. Хотя состояние греха, согласно изложению Оригена, и связано с материей и местами ниже эфира⁷⁸, но материя все-таки не является носителем зла, а скорее манифестацией зла и греха в душе человека.

Наоборот, эфир как наиболее тонкое состояние материи с некоторой долей сомнения практически отождествляется Оригеном с небесами: *αἰθέρος, εἶ γὰρ ἄλλο παρὰ τοὺς οὐρανοὺς ἐστὶ*⁷⁹. Но превыше небес и нетленна⁸⁰ только душа человека, которой единственной во всем тварном мире приписано сотворение «по образу Божиему»⁸¹. Именно поэтому она нематериальна (*ἄϋλον*)⁸², в то время как все, связанное с космосом и четырьмя стихиями, характеризуется материальной тяжестью (*ὕλικῆς παχύτητος*)⁸³.

В рассуждении о бессмертии души, направленном против противоположного мнения Гераклеона, Ориген также ясно указывает на нематериальность ее природы. Дидаскал отрицает однородность субстанций составляющих основу телесного и бестелесного⁸⁴. Для телесного подлежащее — это материя (τὸ ὑλικόν), которая сама по себе тленна, но может приобщаться нетлению через изменение свойств⁸⁵. Душа же имеет непосредственное происхождение от Бога, так что называется его «порождением» (ἐκγονον)⁸⁶. Она по своей природе «невидима и бестелесна», отражая в себе главные свойства природы Божественной⁸⁷.

Результаты нашего анализа совпадают с мнениями других исследователей о лучезарном теле у Оригена как колеснице нематериальной души. Так, архимандрит Киприан (Керн) отмечал, что у Оригена «душа не есть тело, но у нее есть тело, от которого она не может отделиться. В этой жизни это — наша грубая плоть, в будущей, это уже будет тело эфирное»⁸⁸. Герман Шибли в статье, посвященной учению о тонком теле души у Оригена и Дидима Слепца, отмечает, что лучезарное тело материально, тонко и эфирно и не является злом как творение Божие, но переходит в вечность⁸⁹. Как Г. Шибли и М. Эдвардс, так и В. Петров⁹⁰ видят в учении Оригена об эфирном теле души заимствования из платонизма и неоплатонизма, где была развиты идеи онтологической градации: ум — душа — тело, где «колесница души» является промежуточным связующим звеном⁹¹. Этой идеей воспользовались философски настроенные Ориген и Дидим в попытке «перекинуть мост» от Бога Слова к плоти⁹².

Однако, по замечанию Уго Бианчи, свойственный платонизму дуализм обнаруживается лишь в антропологии Оригена, в то время как другие характерные черты дуализма ему чужды. Среди этих черт, которых Ориген не только чуждался, но и уверенно преодолел в богословско-философском плане, мы особенно выделим совечность материи Богу и бытие связанного с ней иного, негативного начала, которое противостоит Единому и оскверняет создания Божии⁹³.

Употребление Оригеном термина ὕλη

Прямо отвергая положение о материи как причине зол⁹⁴, Ориген как никто другой из доникейских церковных писателей пространно учил о злоупотреблении свободной волей как источнике всякого зла. Тем не менее, по замечанию Генри Чадвика, отношение Оригена к материи значительно менее позитивное, чем у Климента⁹⁵. Кроме того, Ориген «так и не достиг ясного и определенного решения о точном статусе материи в Божественном замысле»⁹⁶. Мы же находим нужным отметить, что в употреблении термина ὕλη дидаскал проявил крайний дуализм смысловой нагрузки. Этот понятийный дуализм по отношению к материи вполне тождествен неоплатоническому. Так например, никто из отцов и учителей Церкви не употреблял по отношению к материи такой резкий негативный эпитет как «блудница»⁹⁷. В то же время Ориген употреблял формулу «умопостигаемая материя»⁹⁸, которое было чуждо отцам Церкви⁹⁹. Более того, обратим внимание на использование Оригеном выражения «субстанция (материя) даров Божиих» (ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων), подаваемых Святым Духом¹⁰⁰.

Тот факт, что в системе Оригена наиболее плотная и грубая материя, в том числе материя человеческой плоти, своим происхождением имеет отпадение духовных созданий от Бога¹⁰¹, задает ту жесткую корреляцию между степенью отдаления от Творца и мерой нечистоты и плотности носимого тела, которая и стала, на наш взгляд, той главной ошибкой дидаскала, которая привела его к разногласию с церковным учением в отношении природы воскресших тел. Такая упрощенная схема хотя и лишает материю ответственности за грех, но делает ее плотность прямой и яркой манифестацией духовного грехопадения. Не случайно мы встречаем у Оригена такую формулировку как «образ зла» по отношению к виду бытия «века сего»¹⁰².

Весьма возможно, что только благодаря своему предшественнику Клименту Александрийскому, прямо отрицавшему отождествление «кожаных одежд» (Быт. 3:21) с земными телами¹⁰³, дидаскал «не достиг никакого решения относительно филоновского и гностического толкования этих одежд, полу-

ченных Адамом и Евой после грехопадения»¹⁰⁴. На самом деле весь строй богословской системы Оригена делает практически логически неизбежным принятие именно такого толкования «кожаных одежд». Характерной чертой всей этики Оригена в любом случае оставалось противостояние духа и материи¹⁰⁵.

Безусловно, Оригену удалось преодолеть и творчески переосмыслить многое из наследия платоников. Однако в учении о материи он, хотя и лишил ее независимого онтологического статуса¹⁰⁶, полностью подчинив как ее изначальный принцип, так и образ бытия всемогущему Богу, но все же остался, так сказать, в системе координат, свойственных платоническому мировоззрению.

Платонические оттенки частично негативного, частично индифферентного отношения к материи мы можем видеть и в учении Оригена о том, что «Божественной природе невозможно было соединиться с телом без посредника»¹⁰⁷, и в учении о соединении Логоса с душой Иисуса еще до воплощения, и в учении об исчезновении материальных свойств воскресшего тела Христа. Утверждение о том, что для духовных христиан «насущным является причастие Тому Слову, Которое после воплощения вновь вернулось к изначальному состоянию пребывания у Бога Отца»¹⁰⁸, также подчеркивает некоторую относительность самого Воплощения. По слову протоиерея Георгия Флоровского, историческое воплощение для Оригена «центральный», но все-таки всего лишь «центральный символ» в истории «непрерывного Богоявления божественного Логоса»¹⁰⁹.

Эта же тенденция, если не прямого отрицания, то пренебрежения материей современного космоса проявилась и в учении об эфирных телах. Это учение ярко отражает наиболее характерные черты системы Оригена. По слову протоиерея Георгия Флоровского, «в оригенизме нет, в сущности, антропологии, но только пневматология, учение о вечных духах»¹¹⁰.

Эта же тенденция ярко проявилась и в исключительно спиритуалистическом понимании Оригеном главного церковного таинства — Евхаристии¹¹¹. Так, материальная составляющая (τὸ ὑλικόν) Святых Даров, по учению дидаскала, «не приносит пользы»¹¹², и причащение Евхаристии «само по себе ни

спасительно, ни пагубно», но спасительно только «по мере веры в Евангелие и жизни по духу его»¹¹³. Такое понимание таинства стоит в прямой зависимости от космологии и антропологии Оригена.

Исправление ошибок Оригена в трудах отцов Церкви

Восприняв от Оригена учение о способности материи принимать освящение и менять свои качества, святые отцы не отказывались совершенно от использования термина «эфирное» для описания утонченных качеств воскресших тел¹¹⁴, но постоянно подчеркивали реальность воскресения плоти. Преодоление ошибок александрийского дидаскала шло прежде всего через отрицание учения о предсуществовании душ, за счет чего кардинально исправлялся онтологический дисбаланс оригенистского приоритета души перед телом¹¹⁵. Святителю Афанасию Александрийскому принадлежит заслуга предельно четкой формулировки связи догмата Боговоплощения с обожением всего человека и воскресением плоти¹¹⁶. В отличие от Оригена он говорит о «спасении целого человека» (ὅλου τοῦ ἀνθρώπου σωτηρία)¹¹⁷, употребляет термин «обожение» по отношению к самой плоти¹¹⁸.

Святитель Кирилл Александрийский, защищая единство Личности воплощенного Слова Божия, полноту обожения плоти Христа с момента Благовещения, стал ярким проповедником евхаристического реализма. Но, пожалуй, окончательная база для преодоления не только крайностей оригеновского спиритуализма, но и некоторой богословской неопределенности в представлении о качестве и мере изменений в тварной природе под воздействием божественных энергий была дана преподобным Максимом Исповедником. Этот замечательный отец Церкви и богослов четко разграничил понятия «логоса и тропоса человеческой природы»¹¹⁹. Если термин «логос» употребляется для обозначения в тварной природе некоего вечного и неизменного принципа, который отражает замысел Божий о том или ином объекте, то «тропос» означает конкретное проявление этого принципа в пространстве и времени¹²⁰.

По отношению к изменению образа бытия человеческого тела в воскресении богословский аппарат преподобного Максима позволяет объединить неизменность логоса человеческой плоти с появлением качественно новых свойств в обновленном тропосе существования. «Неизменное тождество по сущности и эйдосу» каждого рода созданий, как и «невозбранное развитие» относится к Творцу, «содержащему и хранящему в неизреченном единении все [разнообразные виды], явно разграниченные друг от друга в соответствии с логосами, по которым Он их осуществлял»¹²¹.

Если Ориген может быть назван богословом обновления, понимаемого скорее именно как преодоление плоти и материи, то александрийские святители и преподобный Максим по праву называются проповедниками обновления как обожения целого человека и всего творения, когда «ни один свойственный (тем, что из сущих) логос естества не нарушается и с другим не сливается»¹²².

Исходя из результатов нашего исследования, мы можем расширить заключение А.И. Сидорова, где профессор церковной истории замечает, что у александрийского дидакала «вечное Евангелие как царство одной только духовной истины мыслится в эсхатологической перспективе», которая «несозвучна церковной эсхатологии, ибо в перспективе Оригена нет места преображению плоти»¹²³. Мы же дополним и раскроем эту мысль уточнением, что понятие «преображение плоти» у Оригена существует, но понимается своеобразно и тождественно ее полному вырождению, с потерей всех свойств, характерных для материальной субстанции, кроме наличия эйдоса. Если в своей экзегезе Ориген порой «опасно приближается к спиритуализму неоплатоников», но «принципиальную грань, отделяющую христианство от платонизма <...> переступает очень редко»¹²⁴, то по отношению к учению о материи Ориген переходит эту грань гораздо чаще. Что же касается свойств воскресших тел, то учение Оригена об их эфирном характере оказалось в прямом противоречии с церковной традицией. Отрицая характерное для современных ему платоников положение о материи как носительнице зла, в учении о ней великий бого-

слов остался в платонической системе координат. Это есть закономерный результат введенной им жесткой корреляции между понятиями духовного совершенствования и степени нематериальности.

Источники

Anastasius Sinaita. Questiones et responsiones. Question 21 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine — Irvine, CA [Электронный ресурс] // <http://www.tlg.uci.edu/> 01.01.12. Далее — TLG.

Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil. Metaphysica. Bekker page // TLG.

Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Epictetum // TLG.

Athanasius Alexandrinus. Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistle 4 // TLG.

Athanasius Alexandrinus. De decretis Nicaenae synodi // TLG.

Athanasius Alexandrinus. Oratio III contra Arianos // TLG.

Barsanuphius anachoreta Paliestlnus. Quaestiones et responsiones ad coenobitas // TLG.

Clemens Alexandrinus. Protrepticus // TLG.

Clemens Alexandrinus. Stromata // TLG.

Cyrillus Alexandrinus. Epistola LXXXI. Ad monachos in Phua constitutos. PG 77.

Didymus Caecus. Fragmenta in Psalmos (e commentario altero) // TLG.

Epiphanius. Ancoratus // TLG.

Gregorius Nazianzenus. Epistulae. Epistle 115 // TLG.

Gregorius Nyssenus. De vita Gregorii Thaumaturgi // TLG.

Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum (Homiliae 15) // TLG.

Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica // TLG.

Ioannes Damascenus. Expositio fidei // TLG.

Ioannes Chrysostomus. In epistulam i ad Corinthios (Homiliae 1–44) // TLG.

Ioannes Damascenus. Sacra parallela (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant) (fragmenta e cod. Berol. B.N. gr. 46 [= parallela Rupefucaldina]) // TLG.

Ioannes Damascenus. Oratio in Sabbatum sanctum // TLG.

Irenaeus Lugdunensis episcopus. Adversus haereses libri quinque // TLG.

Justinian Imperator Augustus. Edictum contra Origenem // TLG.

Homerus. Ilias // TLG.

Maximus Confessor. Ambiguorum Liber. PG 91.

- Maximus Confessor. Quaestiones et dubia. PG 90.*
- Origenes. Commentaria in Epistolam 2 Pauli ad Romanos. Liber nonus. PG 14.*
- Origenes. Commentarii in evangelium Joannis // TLG.*
- Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei // TLG.*
- Origenes. Contra Celsum // TLG.*
- Origenes. De Principiis // TLG.*
- Origenes. Dialogus cum Heraclide // TLG.*
- Origenes. Exegetica in Psalmos. PG 12.*
- Origenes. Fragmenta ex commentariis in epistolam ad Ephesios // TLG.*
- Origenes. Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis) // TLG.*
- Origenes. Fragmenta in Lucam (in catenis) // TLG.*
- Origenes. Fragmenta in Psalmos 118 // TLG.*
- Origenes. Homiliae in Jeremiam // TLG.*
- Origenes. Homiliae in Lucam // TLG.*
- Origenes. Homilies on Luke: Fragments on Luke by Origen, transl. by Lienhard J.T., Catholic University of America Press, Washington, DC, 1996.*
- Origenes. Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta // TLG.*
- Petrus Alexandrinus. PG 18. 520 C — 521 A.*
- Photinus. Bibliotheca 234 // TLG.*
- Plotinus. Enneades // TLG.*
- Деяния Вселенских Соборов в русском переводе. Казань, 1913. Т. 5.
- Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / Пер. Нектария (Яшунского), архим. М., Институт св. Фомы, 2006.
- Мефодий Патарский, свт. Извлечения из соч. О Воскресении (продолжение) // Святой Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. Полн. собр. его творений. СПб., 1905 // Библиотека отцов и учителей Церкви. Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М., Паломник, 1996. С. 256–271.
- Мефодий Патарский, свт. О Воскресении // Святой Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. Полн. собр. его творений / пер. под ред. Ловягина Е. СПб., 1905. Библиотека отцов и учителей Церкви. Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М., Паломник, 1996. С. 192–256.
- Гомер. Илиада / Пер. Гнедича Н.И. [Электронный ресурс] // <http://www.rvb.ru/homerus/iliada/01text/23.htm> 27. 05. 13.

Литература

- Епифанович С.Л.* Лекции по патрологии. СПб., Воскресение, 2010.
- Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М., Республика, 1994.
- Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., Паломник, 1996.
- Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1870. № 1. С. 76–148.
- Малеванский Г., свящ.* Догматическая система Оригена // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1870. № 5. С. 245–323.
- Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном предании. М., ПСТБИ, 2000.
- Петров В.В.* Учение о тонком теле души в эсхатологии Оригена и Дидима Александрийского // Богосл. конференция Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви». М., 14–17 ноября 2005 г. Материалы. М., Синод. богосл. комиссия, 2007. С. 266–269.
- Попов И.В.* Патрология. Конспект лекций. Тверь: Булат, 2006.
- Сагарда Н.И.* Патрология. СПб., Воскресение, 2004.
- Сидоров А.И.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // Альфа и Омега. М., 2005. № 2 (43). С. 76–90.
- Сидоров А.И.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Новый Завет // Альфа и Омега. М., 2008. № 1 (51). С. 4–61.
- Филарет (Гумилевский) архиеп.* Историч. учение об отцах Церкви. М.: Паломник, 1996.
- Флоровский Г., прот.* Противоречия оригенизма // Путь. Париж, 1929. № 18. Сентябрь. С. 107–115.
- Bianchi U.* Some reflections on the ontological implications of man's terrestrial corporeity according to Origen / Origeniana tertia: the Third International Colloquium for Origen Studies, University of Manchester September 7th–11th, 1981. P. 153–158.
- Clark E.A.* The Origenist controversy. The cultural construction of an early Christian debate. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.
- Chadwick H.* Early christian thought and the classical tradition. Studies in Justin Clement, and Origen. Oxford University Press, 1984.
- Chadwick H.* Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body // Harvard Theological Review. 1948. Vol. 41. Issue 02. April. P. 83–102.

Crouzel H. Origen; translated [from the French] by A.S. Worrall. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989.

Cvetkovic V. From Adamantius to Centaur: St Methodius of Olympus' Critique of Origen // Origeniana Decima, Origen as writer, Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education "Ignatianum", Krakow, Poland, 31 August — 4 September, 2009. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Leuven — Paris — Walpole, 2011. P. 791–802.

Dechow J.F. Origen and Corporeality: The case of Methodius' *On the Resurrection* // Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress. Boston College, 14–18 August 1989. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 105. Leuven: Peeters and Leuven University Press, 1992. P. 509–518.

Edwards M. Origen No Gnostic; Or, On The Corporeality Of Man // Journal of Theological Studies. Oxford, 1992. № 43 (1). P. 27–37.

Edwards M. Origen's Two Resurrections // Journal of Theological Studies. Oxford, 1996. № 46. P. 502–518.

Florovskiy G. Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // Church History. Volume 19. Issue 02. June 1950. P. 77–96.

Larchet J.C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Ed. du Cerf, 1996. Pp. 141–151, 606–608.

Schibli H.S. Origen, Didymus and the vehicle of the soul // Origeniana Quinta: Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989 / *Daly R.J.* [Publ.] Leuven, 1992. P. 385–386.

Trigg J.W. Origen. Routledge, London, 1998.

Электронные ресурсы

Карпен Г.Ю. Антиоригенизм в системе Максима Исповедника [Электронный ресурс] // <http://www.plato.spbu.ru/RESEARCH/articles/Karpen.htm> 01. 05. 13.

Флоровский Г., прот. Восточные Отцы. Добавление [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/s_o_bogoslovie/florovsky_vostochnye_otsy_05-all.shtml 27. 05. 13.

Ideas of Origen on the ethereal nature of resurrected bodies in the context of the Church's teaching on the resurrection of the flesh.

Примечания

¹ Епифанович С.Л. Лекции по патрологии. СПб., Воскресение, 2010. С. 551.

² Малеванский Г., свящ. Догматическая система Оригена // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1870. №1. С. 76–148, здесь: с. 76.

³ Сагарда Н.И. Патрология. СПб., Воскресение, 2004. С. 577.

⁴ Епифанович С.Л. Лекции по патрологии. С. 550.

⁵ Похвальное слово в честь Оригена, δ' ἱερὸν τοῦτον ἀνδρα, *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 5. 68 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine — Irvine, CA [Электронный ресурс] // <http://www.tlg.uci.edu/> 01.01.12. Далее — TLG.

⁶ *Athanasius Alexandrinus*. *Epistulae quattuor ad Serapionem*. Epistle 4. section 2. subsection 1. line 1; *S. Athanasius Alexandrinus*. *De decretis Nicaenae synodi* 27. 1. 3 // TLG.

⁷ *Gregorius Nysseus*. In *Canticum canticorum* (Homiliae 15). Volume 6. page 13. line 3 // TLG.

⁸ *Gregorius Nysseus*. *De vita Gregorii Thaumaturgi*. Volume 46. page 905. line 43–47 // TLG.

⁹ *Gregorius Nazianzenus*. *Epistulae*. Epistle 115. section 3. line 3 // TLG.

¹⁰ Свт. Мефодий посвятил специальное сочинение «О воскресении» опровержению учения Оригена о характере воскресших тел, но при этом отзывался о нем с уважением (*Филарет (Гумилевский) архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. М., Паломник, 1996. С. 149); Свт. Епифаний предпринимает «великую атаку» на тринитарное учение Оригена и его взгляды на воскресение, называя дидакала «ослепленным эллинской культурой» (*Chadwick H.* *Early Christian thought and the classical tradition. Studies in Justin Clement, and Origen*. Oxford University Press, 1984. P. 100); Блж. Иероним меняет свою позицию в отношении Оригена с похвальной на обличительную, в т.ч. по догмату о воскресении тел (*Попов И.В.* Патрология. Конспект лекций. Тверь, Булат, 2006. С. 319).

¹¹ τὸ σαρκῶδες τοῦ σώματος ἢ αὐτὸ τὸ σῶμα, *Ephianus*. *Ancoratus* 62. 1. 1 и 62. 2. 1–2 // TLG.

¹² τῆς Ὁριγένους φρενοβλαβείας, *Cyrillus Alexandrinus*. *Epistola LXXXI. Ad monachos in Phua constitutos*. PG 77. 373 A.

¹³ *Joannes Damascenus*. Sacra parallela (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant) (fragmenta e cod. Berol. B.N. gr. 46 [= parallela Rupefucaldina]). Volume 96. page 501. line 12; page 488, line 46 // TLG.

¹⁴ *Joannes Damascenus*. Expositio fidei. Section 26. line 23; Section 79. line 3 // TLG. В обоих случаях речь идет об оригеновском представлении о предсуществовании душ.

¹⁵ *Dechow J.F.* Origen and Corporeality: The case of Methodius' *On the Resurrection* // *Origeniana Quinta*. Papers of the 5th International Origen Congress. Boston College, 14–18 August 1989. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 105. Leuven: Peeters and Leuven University Press, 1992. P. 509–518, here: p. 517.

¹⁶ *Crouzel H.* Origen; translated [from the French] by *Worrall A.S.* Edinburgh : T. & T. Clark, 1989. P. 256.

¹⁷ *Chadwick H.* Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body // *Harvard Theological Review*. 1948. Vol. 41. Issue 02. April. P. 83–102, here: p. 102.

¹⁸ *Edwards M.* Origen No Gnostic; Or, On The Corporeality Of Man // *Journal of Theological Studies*. 1992, № 43 (1). P. 27–37, here: p. 37.

¹⁹ *Ibidem*. P. 36.

²⁰ *Edwards M.* Origen No Gnostic; Or, On The Corporeality Of Man. P. 35.

²¹ *Edwards M.* Origen's Two Resurrections // *Journal of Theological Studies*. 1996, № 46. P. 502–518, here: p. 518.

²² *Ibidem*. P. 517–518.

²³ *Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном предании. М.: изд. ПСТБИ, 2000. С. 61.

²⁴ *Didymus*. Fragmenta in Psalmos (e commentario altero) 155. 12–15 // TLG.

²⁵ *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М., Республика, 1994. С. 335.

²⁶ Эти святые отцы не всегда определяют представления Оригена о составе тел в воскресении через термин «эфирное», однако именно против этого учения направлена их полемика. При этом ни один из этих авторов не упоминает о сферическом характере воскресших тел в учении Оригена.

²⁷ Мы имели в распоряжении тексты Патрологии Миня и TLG.

²⁸ *Justinian Emperor Augustus*. Edictum contra Origenem 98. 10; 98. 22 // TLG.

²⁹ Деяния Вселенских Соборов в рус. пер. Казань, 1913. Т. 5. С. 289. *Edictum contra Origenem* 116. 25–26 // TLG.

³⁰ Для обоих богословов период их трудов приходится на вторую пол. IV — нач. V в.

³¹ *Clark E.A.* The Origenist controversy. The cultural construction of an early Christian debate. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993. P. 121.

³² *Cvetkovic V.* From Adamantius to Centaur: St Methodius of Olympus' Critique of Origen // *Origeniana Decima*, Origen as writer, Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education "Ignatianum", Krakow, Poland, 31 August — 4 September, 2009. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, Leuven; Paris; Walpole, 2011. P. 791–802, here: p. 801.

³³ *Crouzel H.* Origen. P. 255.

³⁴ Здесь же можно видеть, что св. Мефодий был чужд грубо материальных представлений о состоянии воскресших тел. Говоря о состоянии обновленного человека в обновленном мире, он замечает, что это таинственное обновление недоступно нашему уму, а потому «безрассудно говорить, какую жизнь в то время будут проводить тела, когда не будет ни воздуха, ни земли и ничего другого», *Мефодий Патарский, свт.* О Воскресении. Гл. 28 // Святой Мефодий, еп. и мученик, отец Церкви III в. Полн. собр. его творений / Под ред. *Ловягина Е.* СПб., 1905. Библиотека отцов и учителей Церкви. Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, еп. и мученика. М: Паломник, 1996. С. 192–256, здесь: с. 227.

³⁵ «Вид не воскресает без плоти» (οὐκ ἄρα τοῦ εἶδους χωρὶς τῆς σαρκός ἐστιν ἡ ἀνάστασις), Фрагменты из соч. свт. Мефодия, сохранившиеся у свт. Фотия, *Photius*. *Bibliotheca* 234. 299 b. 22–23 // TLG.

³⁶ В гл. 19, 31, 44 употребляется выражение «воскресении плоти», а в гл. 25, 26, 31, 33 — «воскресение тела».

³⁷ О Воскресении, 22.

³⁸ См. гл. 14 и 30, а также гл. 15, где находим ссылки на Быт 1. 27 и Быт 2. 7.

³⁹ τὰ ἀπὸ τῶν στοιχείων ἀναδιδόμενα πρὸς ἀποκατάστασιν ἐκάστου μόρια ἐδήλωσε, *Photius*. *Bibliotheca* 234. 299 a. 3–4 // TLG. *Мефодий Патарский, свт.* Извлечения из соч. *О Воскресении* (продолжение). П. 9 // Святой Мефодий, еп. и мученик, отец Церкви III века. Полное

собр. его творений. СПб, 1905 // Библиотека отцов и учителей Церкви. Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, еп. и мученика. М., Паломник, 1996. С. 256–271, здесь: с. 263.

⁴⁰ *Мефодий Патарский, свт.* Извлечения из сочинения *О Воскресении* (продолжение). П. 10. С. 263.

⁴¹ γεῶδες, *Photius. Bibliotheca* 234. 299 a.13 // TLG.

⁴² Из краткого вопросительного замечания свт. Мефодия о том, каков будет вид воскресших тел — «неужели кругообразный, или многоугольный, или кубический, или пирамидальный?» — следует еще одно подтверждение того факта, что Ориген не учил о сферической форме таковых (оригинальный текст свт. Мефодия: ἄρα κυκλωτερές ἢ πολυγώνιον ἢ κυβικὸν ἢ πυραμοειδέες; *Photius. Bibliotheca* 234. 299 a. 23–24 // TLG).

⁴³ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 10. 35. 229.1–13; *Commentarium in evangelium Matthaei* 15. 22. 88–99; 17. 33. 75–125; *Fragmenta ex commentariis in epistulam ad Ephesios* 12. 24. 20–24 // TLG.

⁴⁴ *Сидоров А.И.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // Альфа и Омега. М., 2005. № 2 (43). С. 76–90, здесь: с. 81.

⁴⁵ При этом между этими состояниями в данном контексте не сделано никакого различия. *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* 17. 30. 64–72 // TLG.

⁴⁶ σχεδὸν τὴν γηϊνὴν ποιότητα ἡμᾶς διδάσκων ἀποτίθεσθαι μέλλειν ἡμᾶς, τοῦ εἶδους σωζομένου κατὰ τὴν ἀνάστασιν, *Origenes. Exegetica in Psalmos. PG* 12. 1096 A. Важно отметить, что отцы Церкви неизменно толковали этот стих из Послания к Коринфянам не в прямом смысле, понимая под плотью грех и страсти. Так, свт. Иринея Лионский учил, что «Апостол говорил не против самого существа плоти и крови», и только еретики считают, что эти слова сказаны «собственно о плоти, о не о делах плотских», *Irenaeus. Adversus haereses* 5. 13, 14; свт. Иоанн Златоуст: «плотью здесь он (апостол) называет злые дела», *Joannes Chrysostomus. In epistulam I ad Corinthios (homiliae 1–44). Vol. 61. 363. 58–59*; прп. Варсануфий Великий: «плотью и кровью именуется нечистые и скверные желания», *Barsanuphius anachoreta Paliestinus. Quaestiones et responsiones ad coenobitas* 607. 148–151; прп. Максим Исповедник: «согласно Апостолу... плоть есть похоть, кровь же — гнев», *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 72.

⁴⁷ σὰρξ δὲ οὐκέτι, *PG* 12. 1096 B.

⁴⁸ οὐκ ἐκεῖνο μὲν ἀπολαμβάνουσης τὸ σῶμα ἐνδουμένης δὲ αἰθέριόν τι καὶ κρείττον, *Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei* (lib. 12–17). Book 17. chapter 29. line 113–115 // TLG.

⁴⁹ τὸν ἄνδρα ἄνδρα πάλιν ἔσεσθαι ἀναστάνα ἄρρενα μόρια ἔχοντα, καὶ τὴν γυναῖκα ἀναστήσεσθαι σῶμα γυναικεῖον περικειμένην, *Commentarium in evangelium Matthaei* 17. 30. 19–22; οἰδὲ δι' ἀσχημόνων μερῶν τοῦ σώματος, *ibidem.* 17. 33. 118–119 // TLG.

⁵⁰ *Ibidem.* 30. 55–59 // TLG.

⁵¹ *Commentarii in evangelium Joannis.* Book 1. chapter 26. section 173. line 1–4 // TLG.

⁵² *Ibidem.* 6. 52. 270. 6–8 // TLG.

⁵³ *Origenes. Contra Celsum.* Book 3. section 35. line 25–28 // TLG.

⁵⁴ *Origenes. Fragmenta in Lucam (in catenis)* 140. 14–16 // TLG. Следует отметить, что соврем. англ. пер. очень неточно передает смысл данного текста, фактически подразумевая сохранение земных тел, только прославленных (at the resurrection the bodies of the saints will be far more glorious than the ones they had in this life, but will not be different from them; *Homilies on Luke: Fragments on Luke by Origen, transl. by Lienhard J.T. Catholic University of America Press, Washington, DC, 1996. P. 181*), в то время, как оригинальный текст говорит о сохранении именно эйдоса и сопряженного с ним образа жизни: ἐν τῇ ἀναστάσει πολλῶ ἐνδοξότερον τὸ περὶ τοὺς ἀγίου εἶδος ἔσται, παρ' ὃ εἶχον ἐν τῷ βίῳ τούτῳ, οὐχ ἕτερον δέ.

⁵⁵ *Origenes. Dialogus cum Heraclide* 20. 12–14 // TLG.

⁵⁶ *Fragmenta in Lucam (in catenis)* 212. 6–7 // TLG.

⁵⁷ ἥλιος νοοῦμενος, *Commentarii in evangelium Joannis.* Book 13. chapter 23. section 139. line 5 // TLG. Это понятие восходит к Аристотелю, *Aristoteles et Corpus Aristotelicum. Metaphysica.* Bekker page. 1036a. line 9–12 // TLG, но наиболее активно использовалось средними платониками и неоплатониками (Плутарх, Александр Афродисийский, Плотин, Порфирий и др.).

⁵⁸ ἀνάπαλιν ἢ ἐνταῦθα, *Plotinus. Enneades* 2. 4. 3. 10–11 // TLG.

⁵⁹ *Dialogus cum Heraclide* 19. 9–10 // TLG.

⁶⁰ *Ibidem.* 21. 20–21; 22. 14 // TLG.

⁶¹ 48 раз в текстах TLG употребляется сочетание ὁ ἔσω ἄνθρωπῶ.

⁶² εἰ ὅσῳ ὀνομάζεται, πάντως τὰ ὅσῳ ταῦτα νοητέον, *Origenes. Exegetica in Psalmos.* PG 12. 1096 B.

⁶³ *Origenes. Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis) 106.*

⁶⁴ *Епифанович С.Л. Лекции по патрологии. С. 545.*

⁶⁵ *Origenes. Homiliae in Jeremiam 15. 6. 16 // TLG.*

⁶⁶ Например: *Commentarii in evangelium Joannis 32. 16. 192.* Здесь говорится против тех, кто, признавая Божество (θεότης) Христа, пренебрегают Его человечеством (ἀνθρωπότης); в гомилиях на Евангелие от Луки Ориген настаивает, что Христос принял земное тело (τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπινον καὶ γήϊνον), *Homiliae in Lucam 14. 87. 14–15 // TLG.*

⁶⁷ Напр.: *Trigg J.W. Origen. Routledge, London, 1998. P. 41,* «Ориген утверждает что Сын принял полную человеческую природу: тело, душу и дух».

⁶⁸ *Contra Celsum 3. 41. 11 // TLG.*

⁶⁹ ἐν μεθορίῳ τιτὲ τῆς παχύτητος τῆς πρὸ τοῦ πάθους σώματος τοῦ γυμνῆν τοιοῦτου σώματος φαίνεσθαι ψυχῆν, *Contra Celsum 2. 62. 8–10 // TLG.*

⁷⁰ Здесь Ориген дает прямую цитату из Илиады Гомера, где описано явление души Патрокла, полностью похожей на его земное тело: «величием с ним и очами прекрасными сходный; та ж и одежда, и голос тот самый», *Гомер. Илиада / Пер. Гнедича Н.И. [Электронный ресурс] // <http://www.rvb.ru/homerus/iliada/01text/23.htm> 27. 05. 13.* Оригинальный текст, точно процитированный самим Оригеном, см.: *Homerus. Ilias 23. 66–67 // TLG.*

⁷¹ *Contra Celsum 2. 61. 15–16 // TLG.*

⁷² По мнению Евсевия Кесарийского, Божественная природа неизобразима, но «мы научены, что и плоть Его растворена славой Божества, и смертное поглощено жизнью», *Карташев А.В. Вселенские Соборы. С. 457; Флоровский Г., прот. Восточные Отцы. Добавление [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/tserkov/svyaty/s_o_bogoslovie/florovsky_vostochnye_otsy_05-all.shtml 27. 05. 13.*

⁷³ *Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточ. православном предании. С. 20.*

⁷⁴ *Origenes. Contra Celsum 4. 56. 18–20; Commentarii in evangelium Joannis 13. 21. 126 // TLG.*

⁷⁵ Ориген многократно говорит о нетленности как одной из главных черт природы Бога, а в сочинении «Против Цельса» прямо противопоставляет Бога и тленную материю: ὅτι θεὸς οὐδαμῶ ἐστιν ὑλη φθαρτή, *Contra Celsum 3. 40. 8 // TLG.*

⁷⁶ Кирилл (Зинковский), иером. Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора // *Философское антиковедение и классич. традиция* (журнал Центра изучения древней философии и классической традиции). Новосибирск, НГУ, 2013. Т. VII, вып. 2. С. 272–289, здесь: с. 276–277.

⁷⁷ τέσσαρές εἰσιν σφαῖραι τῶν τεσσάρων στοιχείων αἱ ὑποκείμεναι τῇ αἰθερίῳ φύσει, *Commentarii in evangelium Joannis* 13. 40. 266. 2–4 // TLG.

⁷⁸ *Commentarii in evangelium Joannis* 13. 40. 266. 5–7 // TLG.

⁷⁹ *Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis)*. Fragment 20. line 47–48 // TLG.

⁸⁰ ὑπερουράνιον τε καὶ ἄφθαρτον, *Contra Celsum* 8. 49. 12 // TLG.

⁸¹ *Contra Celsum* 8. 49. 26–27 // TLG.

⁸² *Dialogus cum Heraclide* 16. 5 // TLG.

⁸³ *Fragmenta in Psalmos* 118 p. 5. 4 // TLG.

⁸⁴ ὡς ὑποκειμένου τιδὸς κοινοῦ τῆς τῶν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων φύσεως, *Commentarii in evangelium Joannis* 13. 61. 429. 8–9 // TLG.

⁸⁵ *Ibidem*. 13. 61. 429. 9–11 // TLG.

⁸⁶ θείας καὶ ἀσωμάτου φύσεως ἔκγονον, *Contra Celsum* 8. 49. 11 // TLG.

⁸⁷ Ориген многократно употребляет комбинацию терминов (ἀσώματος καὶ ἀόρατος) по отношению к Богу и несколько раз по отношению к душе. *Fragmenta in Lucam (in catenis)*. Fragment 186 line 25–27 // TLG.

⁸⁸ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., Паломник, 1996. С. 114.

⁸⁹ Schibli H.S. Origen, Didymus and the vehicle of the soul // *Origeniana Quinta: Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*. *Daly R.J.* [Publ.] Leuven, 1992. P. 385–386.

⁹⁰ Петров В.В. Учение о тонком теле души в эсхатологии Оригена и Дидима Александрийского // *Богослов. конференция Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви»*. М., 14–17 ноября 2005 г. Материалы. М.: Синод. богосл. комиссия, 2007. С. 266–269.

⁹¹ Герман Шибли указывает на Порфирия и Ямвлиха (Schibli H.S. Origen, Didymus and the vehicle of the soul. P. 386), а Марк Эдвардс на οἰχνηματα из платоновского Федра и астральные тела неоплатонизма (Edwards M. Origen's Two Resurrections. P. 517–518).

⁹² Schibli H.S. Origen, Didymus and the vehicle of the soul. P. 387.

⁹³ Bianchi U. Some reflections on the ontological implications of man's terrestrial corporeity according to Origen / Origeniana tertia: the Third International Colloquium for Origen Studies, University of Manchester September 7th–11th, 1981. P. 153–158, here: p. 158.

⁹⁴ Contra Celsum. Book 4. section 66. line 8–11 // TLG.

⁹⁵ Chadwick H. Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin Clement, and Origen, Oxford University Press, Oxford, 1984. P. 87.

⁹⁶ Ibidem. P. 86.

⁹⁷ Противопоставляя рожденных от Бога и от диавола, Ориген называет последних рожденными от материи-блудницы: ἀλλ' ἐκ πόριης, τῆς ὕλης, Commentarii in evangelium Joannis 20. 16. 134. 1, 3, 5 // TLG.

⁹⁸ ὕλης νοούμενος, Commentarii in evangelium Joannis. Book 13. chapter 23. section 139. line 5 // TLG.

⁹⁹ Например, учитель Оригена Климент Александрийский не использовал такое понятие, скорее наоборот, отождествлял материю только со стихиями тварного космоса. *S. Clemens Alexandrinus. Stromata. Book 5 chapter 5. 28. 4. 4–5. 2; S. Clemens Alexandrinus. Protrepticus. Chapter 4. section 51. subsection 6. line 5–9 // TLG.*

¹⁰⁰ Origenes. Commentarii in evangelium Joannis 2. 10. 77. 1–2 // TLG.

¹⁰¹ Origenes. *De Principiis* 2. 1. 1; 2. 3. 1; 2. 9. 6; 2. 10. 7 // TLG.

¹⁰² forma malitiae, Origenes. Commentaria in Epistolam 2 Pauli ad Romanos. Liber nonus. PG 14. 1206 B.

¹⁰³ Clemens Alexandrinus. Stromata 3. 14. 95 // TLG.

¹⁰⁴ Chadwick H. Early Christian Thought and the Classical Tradition. P. 92.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ориген неоднократно использовал формулу ἐξ οὐκ ὄντων. Origenes. Commentarii in evangelium Joannis. Book 1. chapter 17. section 103. line 3; Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis). Volume 17. page 196. line 22; 17 page 204. line 33 // TLG. В равнозначном смысле, по всей видимости, принимал использование и выражения ἐκ μὴ ὄντων, которое сохранилось в Филокалии свт. Василия и Григория: Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta Chapter 24. section 2. line 17 // TLG.

¹⁰⁷ Origenes. *De Principiis* 2. 6. 3. Этим посредником выступает у Оригена просуществовавшая душа Иисуса, причем «душа есть не-

что среднее между немощною плотью и добрым духом», *De Principiis* 2. 8. 4 // TLG.

¹⁰⁸ Сидоров А.И. Экзегетические труды Оригена: Толкования на Новый Завет // Альфа и Омега. М., 2008. № 1 (51). С. 4–61, здесь: с. 55.

¹⁰⁹ Florovskiy G. Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // Church History. Volume 19. Issue 02. June 1950. P. 77–96, здесь: р. 87. От себя добавим, что подача мысли Оригена такова, что не оставляет сомнения в некоторой степени вторичности самого телесного воплощения — для слабых духом.

¹¹⁰ Флоровский Г., прот. Противоречия оригенизма // Путь. Париж, 1929. № 18. Сентябрь. С. 107–115, здесь: с. 112.

¹¹¹ Ориген стал первым и, пожалуй, единственным писателем древней Церкви, употребившим по отношению к святым евхаристич. Дарам выражение τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος, *Commentarium in evangelium Matthaei* 11. 14. 111–112 // TLG.

¹¹² *Ibidem*. 11. 14. 105–106 // TLG.

¹¹³ Малеванский Г., свящ. Догматич. система Оригена // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1870. № 5. С. 245–323, здесь: с. 320.

¹¹⁴ *Origenes. Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta. Chapter 19. section 4. line 19–20* // TLG.

¹¹⁵ Свт. Петр Александрийский посвятил этой теме специальное сочинение, сохранившееся во фрагменте PG 18. 520 C — 521 A; отвергали это учение и многие др. отцы Церкви, что служит одновременно свидетельством вредности, устойчивости и популярности лжеучения: *Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum (Homiliae 15). Volume 6. page 241. line 4–6; Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem (A. D. 4–5). Volume 1. page 10. line 4–5; Volume 1. page 108. line 2t* // TLG. Прп. Анастасий Синаит и прп. Иоанн Дамаскин отмечают происхождение этого лжеучения в христианской среде от Оригена: *Anastasius Sinaita. Questiones et responsiones (A. D. 7–8) Question 21, section 5. line 49–50* // TLG (κατὰ τοὺς Ὀριγένους μύθους); *Joannes Damascenus. Oratio in Sabbatum sanctum (A. D. 7–8). Section 6. line 5–6* // TLG (τῆς Ὀριγενιαστικῆς φληναφίας).

¹¹⁶ Напр., свт. Афанасий Александрийский учил, что «”Слово плоть бысть” <...> для того, чтобы воскресить плоть» (γέγονε σὰρξ ὁ λόγος, ἀλλ' ἵνα ἢ σὰρξ ἀναστῆ), *Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Epictetum (A.D. 4). Section 9. line 17–18* // TLG.

¹¹⁷ Epistula ad Epictetum 7. 2–3 // TLG.

¹¹⁸ Athanasius Alexandrinus. Oratio III contra Arianos 48. 4. 2–3 // TLG, ἡ σὰρξ ἀναστᾶσα καὶ... θεοποιηθεῖσα.

¹¹⁹ Larchet J.C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Ed. du *Cerf*, 1996. Pp. 141–151, 606–608.

¹²⁰ Карпен Г.Ю. Антиоригенизм в системе Максима Исповедника [Электронный ресурс] // <http://www.plato.spbu.ru/RESEARCH/articles/Карпен.htm> 01. 05. 13.

¹²¹ κατ' οὐσίαν ἐκάστου κατ' εἶδος ἀπαράλλακτον ταυτότητα, *Maximus Confessor. Ambiguum Liber*. PG 91. 1133 C; *Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / Пер. Нектария (Яшунского), архим. М., Институт св. Фомы, 2006. С. 115.*

¹²² μηδενὸς τὸ παράπαν τοῦ οἰκείου τῆς φύσεως λόγου παραφθειρομένου καὶ πρὸς ἄλλο συγχεομένου τε καὶ συγχεόντος, *Maximus Confessor. Ambiguum Liber*. PG 91. 1189 A, *Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. С. 167.*

¹²³ Сидоров А.И. Экзегетические труды Оригена: Толкования на Новый Завет. С. 56.

¹²⁴ Там же. С. 51.

АРХИМАНДРИТ ФЕОГНОСТ (ПУШКОВ)*

ДИАЛЕКТИКА ВЕТХОГО И НОВОГО В ЖИЗНИ ЦЕРКВИ

Работа посвящена изучению различных «противоположностей» (таких как «закон» и «свобода», «девство» и «брак», из которых одна берет начало в «ветхом Адаме», а другая – во Христе), в их экзистенциальном единстве в жизни Церкви.

Ключевые слова: новое, ветхое, закон, свобода, благодать, знание, авторитет, писание.

Введение

«Кто во Христе, тот новое творение: Древнее прошло, теперь все становится новым» (2 Кор. 5:17; перевод наш. — *Арх. Ф.*). Эта керигма, этот «флаг» Христианства, который реет над нами со

* Автор — кандидат богословия, клирик Луганской епархии Украинской Православной Церкви Московского Патриархата.

времен апостола Павла, содержит в себе недостижимую для поверхностного взгляда глубину мысли и смысла. Емкое, красивое и, можно сказать, эмоциональное исповедание сути христианства нуждается, тем ни менее, в серьезном изъяснении. Как показывает опыт истории христианства, эти слова понимались неодинаково в разных религиозных течениях, претендовавших на преемственность Предания апостольской веры. Некоторые гностические секты раннего христианства, не разобравшись, где заканчивается «старое» и начинается «новое», объявили, что все, происходящее в жизни христианина после крещения автоматически является «новым», хотя бы принявший крещение и нисколько не изменил своего образа жизни. Сложности усугубляются тем, что русский Синодальный перевод «теперь всё новое», как и славянский перевод «се быша вся нова», не передают мысли оригинала: из русского и славянского текстов «новое творение» представлено как факт. В греческом же тексте перфектный оборот может означать скорее процесс обновления, который начался, но не завершился: «теперь все *становится* новым». Речь идет о процессе, и хотя древнее все «прошло» (совершенная форма глагола — аорист), но новое еще все-таки не «настало», а лишь «становится». И история христианства — это история становления нового жития «во Христе», или «по Христу», т.е. жизни, органически укорененной во Христе и раскрывающейся в прямом подражании своему Спасителю. Об этом мы и поём в пасхальном каноне: «Пасха — иного, вечного жития начало» (канон Святой Пасхи, песнь 7-я). Начало, но не завершение, не «цель» (греч. «телос»).

Действительно, в какой мере мы можем говорить об обновлении нашей жизни как о факте, и в какой — только как о потенциале, нами еще порою даже не осознанном? Ответ на этот вопрос будет одновременно ответом на вопрос: насколько древнее, ветхое действительно «миновало»? Ведь хотя апостол Павел и сказал о полном «уходе» всего ветхого, мы, глядя на себя и свою жизнь, видим, что ветхое в ней по-прежнему продолжает существовать. Тогда как же понимать слова Павла? Почему он не сказал, что ветхое «должно уйти» или «уходит», но заявил, что оно «ушло»? Апостол отметил духовный

принцип, на который мы должны держать ориентир: все ветхое для нас должно потерять свою значимость, потому что сменялась экзистенциальная парадигма. Об этой смене парадигмы Павел говорит следующее:

«Так и написано: “первый человек Адам стал душою живущею”, а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный. Второй Человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15:45–49). Пока мы живем в этом мире, мы, христиане, возрожденные в купели крещения, имеем причастность к обоим Адамам — и к тому, от коего рождены по плоти, и к Тому, Коим возрождены в крещении.

И вся история Церкви на земле — это история диалектики «ветхого» и «нового». Прежде чем рассматривать эту диалектику, обозначим, что под «ветхим» в христианстве понимается не только Ветхий Завет, но и шире — сам образ жизни «по плоти», актуализирующий в нас то, что дано нам по наследству от «ветхого Адама». «Новым» же называется тот образ жизни, который, хотя и совершается во плоти, но полностью осуществляется «по духу» (Рим. 8:1): «И уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал. 2:20). Высшая точка обновления — это когда жизнь наша во плоти перестанет быть «плотской», а станет «духовной». Это кажется нам нереальным, потому что это действительно неосуществимо по естественным законам, действующим в нашем организме и в нашей жизни, но это осуществимо силой благодати Святаго Духа, которая делает нашу жизнь уже не естественной, а сверхъестественной.

Ниже мы наметим ряд диалектических параллелей «ветхое — новое», которые существуют в жизни Церкви, и отметим их значимость для нас:

Свобода — Закон

Гуманизм ухватился за идею свободы, провозглашенной в Евангелии, но так и не потрудился понять, что свобода Евангелия — это не свобода социальная или политическая. И это даже не «свобода совести» (о которой так много говорится в гуманистическом обществе). О евангельской свободе ясно и недвусмысленно сказал Христос: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными. Ему отвечали (иудеи. — *Арх. Ф.*): мы — семя Авраамово и не были рабами никому никогда. Как же Ты говоришь: “сделаетесь свободными?” Иисус отвечал им: Истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8:32–34).

Духовная, нравственная свобода личности от рабства греха, царствующего в нашей жизни — вот то, что возвестил и принес Христос. Эта свобода достигается не путем революций или социальных перемен. Она достигается живой, воплощенной в делах верой во Христа и следованием за Ним. Когда человек следует за Христом, он отказывается от греховных принципов, положенных в основу функционирования нашего общества, государства и т.д. Примером подлинной свободы в христианстве всегда считались мученики и девственники: мученики во имя веры во Христа и любви к Нему пренебрегли не только лишением всех земных благ, но «в ничто» вменили и суетные блага земные, и сами муки. Девственники оставили естественный закон плотских желаний, чтобы следовать и душой, и телом за Христом, совершенно и без остатка для себя отдав свою жизнь своему Господу и Спасителю. Эти люди превзошли закон, потому что закон не вправе требовать безусловных жертв. Суть закона — быть границей, пределом допустимого, а не мериллом идеала. К идеалу же влечет человека подлинная любовь.

Сила,двигающая жертвенность и подвиг, — любовь. Свобода — это не отрицание закона. Свобода — то, что выше закона. Сила свободы — любовь. Жизнь евангельская потому свободна, что она есть жизнь любви. Вот почему подлинная свобода не может быть ни произволом, ни вседозволенностью. О под-

линной свободе прекрасно сказал блаженный учитель Церкви Августин, святитель Гиппонский: «Свободным быть — значит не делать, что хочу, а желать, что должно и быть свободным от похотей, страстей и желаний неуместных и вредных»¹.

Вот оно — определение той свободы, о которой писал Павел и говорил Христос. К этой свободе мы все призваны. Эта свобода «упраздняет» закон не потому, что нам «все можно», но потому что закон просто ненужным становится там, где есть внутренняя праведность. «Закон положен не для праведника, но для беззаконных и непокоривых, нечестивых и грешников, развратных и оскверненных, для оскорбителей отца и матери, для человекоубийц, для блудников, мужеложников, человекохищников (клеветников, скотоложников), лжецов, клятвопреступников, и для всего, что противно здравому учению» (1 Тим. 1:9–10).

Закон — это узда. Зачем же вешать узду на смиренного ягненка? Закону нечего обуздывать, когда в святом сердце нет порочных и неуместных желаний. В узде нуждаются те, кто еще не свободны от страстей и от перечисленных пороков и порождаемых ими грехов, искажающих, а не освобождающих нашу природу. Те же, кто освободились от греха в самом себе, уже не нуждаются во внешнем законе, потому что «они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2:15). «Ибо такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, — как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии» (1 Пет. 2:15–16). Это, кстати, еще одна диалектическая пара: «свободный — раб». Раб Божий не тот, кого Бог Себе силой покорил, но тот, кто сам себя добровольно подчинил в полное и безусловное послушание Богу. Эти и только эти люди могут говорить и поступать «как имеющие быть судимы по закону свободы» (Иак. 2:12).

Но если мы спросим: к какому лагерю принадлежит большинство из нас, крещенных во Христа христиан, — к тому, в котором уже «свободные», или к тому, где еще «рабы

греха)? Я уверен, что честный и искренний ответ для большинства из нас будет таким: «Да, нам нужен закон как внешний путеводитель, потому что внутренние ориентиры в нас еще сбиты и работают недостаточно точно. Мы не в силах полагаться на одни свои чувства, мысли, желания и голос совести. У нас все это еще находится в плену страстей и греха. Мы еще не принадлежим к тем “совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла” (Евр. 5:14). А потому мы, безусловно, нуждаемся во внешнем руководстве». Но такой ответ будет означать не иное что, как только то, что мы еще находимся в плоскости ветхозаветного существования. Новый Завет — завет прямого Богообщения и Богопознания — нами еще не достигнут. Да и что такое все наше церковное «каноническое право», как ни возврат к Закону по причине того, что в нас оскудели подлинно духовные чувства, наставляющие нас «на всякую истину» (Ин. 16:13)?

Каноны Церкви — и по форме, и по духу своему — суть продолжение Торы (Закона Моисея). Поэтому протестантский критик канонического права Церкви Рудольф Зом (1917) «бьет в точку»: «Мир духовного не может быть охвачен юридическими понятиями. Более того, сущность мира духовного стоит в противоречии с сущностью права. Духовная сущность Церкви исключает всякий церковный правовой строй. В противоречии с сущностью Церкви произошло образование церковного права. <...> Церковь хочет быть водимой, управляемой господством Божественного Духа. Право в состоянии произвести всегда только человеческое господство, по природе земное, погрешимое»². И хотя процитированный тут говорит скорее не о канонической системе, а об иерархическом устройстве³, эти слова вполне подходят для описания канонического принципа в Церкви⁴. Но что делать, если мы не слышим Слова Божьего из-за того, что слышим только самих себя? Нам по-прежнему нужен «Педагог» (Гал. 3:24). И эту диалектику не учли протестанты, обратив внимание на идеалистическую сторону учения Павла, но проигнорировав пастырско-практическую.

Вот почему бесплодные разговоры о «любви» и о «свободе», как о принципе духовной жизни не должны противостоять закону⁵.

В результате сказанного становится понятной нелепость и ненужность мысли Бердяева и его «наставника» Бёме о «Третьем Завете — Завете свободы в Духе». Заветом подлинной свободы (а не вседозволенности, которая и есть рабство страстям природы) как раз и является Новый Завет, даровавший нам Откровение «Тайны Святой и Единосущной и Животворящей и Нераздельной Троицы», как говорится в молитве Пятидесятницы. А подлинная свобода имеет именно тринитарное измерение. Источник подлинной свободы — в подлинной свободе и абсолютной, непринужденной святости Троицы.

Совет — повеление

Логическим продолжением диалектической пары «Свобода — Закон» является соотношение «совета» и «повеления». Очень часто мы относимся к совету как к чему-то не обязательному и не важному, оставляющему нам право не следовать ему. Между тем в библейском тексте именно «совета́ми» Божьими именуются все вечные замыслы Бога, касательно судьбы мира и человека (см.: Иов 12:13; 15:8; Пс. 32:11; 72:24; Притч. 8:14; 21:30; Ис. 5:19; 9:6; 11:2; 40:13–14; 46:10; Иер. 23:18, 22; 32:19; Иез. 7:26; Мих. 4:12; Зах. 6:13; Ден. 2:23; 4:28). «Повелениями» же называются довольно условные — относительно советов — установления, касающиеся каких-то конкретных граней существования человека в мире.

О разнице между «повелением» и «советом» прекрасно сказал Амвросий Медиоланский: «Повеления даются рабам и подневольным, а советы даются друзьям. Где повеление — там Закон, а где совет — там Благодать»⁶. Но тут же задается вопрос: может ли тот, кого царь назвал своим другом (ср. Ин. 15:15), и, получив от царя не предписание, а только «совет», позволить себе такую дерзость, как пренебречь советом царским и остаться после этого в друзьях у него? Новый Завет — это завет «дружбы» с Господом, но тот, кто удостоился такой чести, должен со-

веты своего Господа исполнять пуще, чем раб исполняет приказы своего господина. Новый Завет — это завет любви к Господу, когда любящий изо всех сил старается добровольно угодить предмету своей любви. Ни то что совета — одного намека любимого достаточно, чтобы любящий бросил все и пошел исполнять желание того, кого возлюбил всем сердцем. Евангелие действительно обращается к человеческому сознанию, требуя от человека принять свободное, волевое решение. Граница между ветхим и новым евангельским житием очень четко очерчена в следующем диалоге Христа с книжником:

«Некто, подойдя, сказал Иисусу: Учитель благий! что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную? Он же сказал ему: <...> Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди. Говорит Ему: какие? Иисус же сказал: не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; почитай отца и мать; и: люби ближнего твоего, как самого себя. Юноша говорит Ему: все это сохранил я от юности моей; чего еще недостает мне? Иисус сказал ему: *если хочешь быть совершенным* (курсив наш. — *Арх. Ф*), пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною. Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение. Иисус же сказал ученикам Своим: истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное; и еще говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19:16–24). Граница двух образов жизни — слова *«если хочешь быть совершенным»*. До этих слов Христос просто повторял условия Закона, прописанные в Ветхом Завете, т.е. предписания, повеления Божьи. Со слов «если хочешь быть совершенным» Христос излагает уже евангельский идеал. И парадокс христианства именно в том, что вопрос, заданный Господом нам (хотим ли мы быть совершенными?) не имеет альтернативного ответа, кроме «да». Можем ли мы помыслить, чтобы сказать Господу: «Нет, не хочу»? Но и тут снова парадокс: сказав: «Да, хочу быть совершенным», — мы не спешим подкрепить свое слово де-

лом, не отдаем имущество свое нищим и не уходим за Христом в пустыню. Может, и тут начало нашего «исхода» из ветхого мира полагается в нашем «хочу», за которым должно следовать постепенное «отпускание» мирских благ из своего сердца?

Слово — Писание

Вера во Христа начинается со «слышания» Слова Божьего и готовности осуществлять его в своей жизни. В жизни Церкви существует два самых священных «предмета» — Писание и литургия. Преподобный Симеон Новый Богослов даже сравнивает вочеловечение Христа-Слова с воплощением Слова на листах книги. Таким образом, Слово и Писание находятся в неразрывном единстве и для нас невозможно отделить Слово Писания от Слова Бога.

Между тем отличие Нового Завета от Ветхого состоит в том, что Новый написан в сердцах, а Ветхий — Завет «письменный». Писание в этом Завете — своего рода «письменный договор», оговаривающий все условия союза: «расписка» между Богом и человеком.

О Новом же Завете пророчествовал еще пророк Иеремия, которого цитирует автор Послания к евреям: «Вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в то время, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; потому что они не пребыли в том завете Моём, и Я пренебрег их, говорит Господь. Вот завет, который завещаю дому Израилеву после тех дней, говорит Господь: вложу законы Мои в мысли их, и напишу их на сердцах их, и буду их Богом, а они будут Моим народом. И не будет учить каждый ближнего своего и каждый брата своего, говоря: познай Господа; потому что все, от малого до большого, будут знать Меня, потому что Я буду милостив к неправдам их и грехов их и беззаконий их не вспомяну более» (Евр. 8:8–12). Такое живое, непосредственное богопознание является стержнем и основой Нового Завета. Без него — даже разговор о Христе и

вера во Христа — останутся верой ветхозаветной по своей сущности. Вера новозаветная — это собеседование, общение, диалог со Христом Воскресшим. Бог дал нам «способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа; потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3:6). Жуткие слова сказаны о букве Священного Писания — она «убивает», потому что даже живое Слово Бога, записанное «смертоносными буквами» (2 Кор. 3:7), становится мертвым. Это — наш ответ всем тем, кто во главу угла ставят не живой Новый Завет, а текст о Новом Завете. Ни один библейский текст, изъятый из живой среды церковной жизни, не может остаться живым и оживотворяющим. Он может воодушевлять, пленять ум красотой и силой — но таково воздействие на сознание и душу читателя любого подлинного шедевра литературной письменности. И лишь в жизни Церкви текст Писания становится не основой, а свидетельством о совершившемся чуде нашего включения в Новый Завет — в Завет живых отношений с Богом. Все слова о Новом Завете могут быть поняты только в контексте включения каждого из нас в Новый и совершенный Завет с Господом.

Этот факт отметил в своем предисловии к беседам на Евангелие от Матфея святитель Иоанн Златоуст: «По-настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писания, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила нашим душам благодать Духа, и чтобы, как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом. Но так как мы отвергли такую благодать, то воспользуемся уж хотя бы вторым путем. — А что первый путь был лучше, это Бог показал и словом, и делом. В самом деле, с Ноем, Авраамом и его потомками, равно как с Иовом и Моисеем, Бог беседовал не через Писания, а непосредственно, потому что находил их ум чистым. Когда же весь еврейский народ впал в самую глубину нечестия, тогда уже явились Писания, скрижали и наставления через них. И так было не только со святыми в Ветхом Завете, но, как известно, и в Новом. Так и апостолам Бог не дал чего-либо писанного, а обещал вместо писаний даровать благодать Духа. “Дух Святой, — сказал Он им, — напомнит вам

все” (Ин. 14:26). И чтобы ты знал, что такой путь (общение Бога со святыми) был гораздо лучше, послушай, что Он говорит через пророка: “Заключу с вами новый завет, вложу Мой закон во внутренность их и на сердцах их напишу его, и будут все научены Богом” (Иер. 31:31–34; Ин. 6:45). И Павел, указывая на это превосходство, говорил, что он получил закон (написанный) “не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца” (2 Кор. 3:3). Но так как с течением времени одни уклонились от истинного учения, другие от чистоты жизни и нравственности, то явилась опять нужда в наставлении письменном. Размысли же, какое будет безрассудство, если мы, которые должны бы жить в такой чистоте, чтобы не иметь и нужды в Писании, а вместо книг представлять сердца Духу, — если мы, утратив такое достоинство и возымев нужду в Писании, не воспользуемся, как должно, даже и этим вторым врачеством. Если достойно укоризны уже то, что мы нуждаемся в Писании и не привлекаем к себе благодати Духа, то какова, подумай, будет наша вина, если мы не захотим воспользоваться и этим пособием, а будем презирать Писание как излишнее и ненужное и таким образом навлекать на себя еще большее наказание?»⁷. Эти слова кратко суммировал архимандрит Софроний (Сахаров): «Не тот подлинно христианин, кто прочел Новый Завет, а тот, кто так вместил Духа Святаго, что смог бы сам написать весь Новый Завет»⁸.

Итак, само Священное Писание (текст) есть чисто «ветхая» форма ретрансляции Слова Божьего. Но так как мы все нуждаемся в этой форме, то мы не можем даже помыслить себе жизнь Церкви без корпуса Священных Писаний ветхозаветных и новозаветных авторов.

Девство — брак

Насколько живое богопознание превосходит письменное, настолько же девство превосходит брак. Земное супружество мужа и жены — символ Ветхого Завета, символ жизни «Адама перстного». Брак — как и Писание, и Законы — богоустановленная данность. Когда мы заводим речь о «новозаветном уче-

нии о браке», мы должны помнить аксиому: Христос никакого нового учения о браке не давал. Говоря о браке, Он всегда ссы­лался на Моисея и пророков, а также на установленный «от начала» истории человечества Закон: «В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их» (Мк. 10:6 — ср. Мф. 19:4). Из этого «изначального» Закона Христос делал опреде­ленные выводы, в частности — о нерасторжимости брака: «Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мк. 10:9). Так же, исходя из этих «изначальных принципов», Христос объясняет и условность развода: «Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими, а *снача­ла не было так*» (Мф. 19:8) (курсив наш. — *Арх. Ф.*).

Новый же Завет начинается со слов о девстве: девственное зачатие и Рождество Христа — начало Евангелия: весть Деве о том, что Она станет Матерью Христа и при этом останется дев­ственницей, называется «благовещением» (по-греч. это звучит как «евангелизмос»). Христос — девственный Плод и Сам девствен­ник — побеждает смерть. В слове о девстве Григорий Нисский пишет, что потому только рожденный Девой Девственник мог победить смерть, что на Нем прекращается действие рокового и детерминированного круговорота «рождение — смерть»: все, рож­денные по закону плоти, рождены не свободно, не по собственно­му произволению, а по решению о них других, так же и умирают они — подчиняясь «общему для всех и во всех рожденных дей­ствующему закону смерти». «Через страсть прийдя в бытие, чело­век страстью и завершает»⁹ свой жизненный путь. «Рождение де­лает необходимой (*ἀναγκαῖον*) смерть»¹⁰.

Христос Своим добровольным рождением от Девствен­ницы, Которую Он Сам избрал Себе в Матери, разрушил пер­вый закон: круговорот тленного рождения. Он Сам пожелал ро­диться человеком, а потому законы этого мира над ним не влас­тны — минуя эти законы Он зачался и родился, а потому Он не «данник природы». Потому Он смог одолеть и второй закон (вы­текающий как логическое продолжение первого) — закон тле­ния и смерти. То как во Христе «рождению не предшествовала страсть, <...> ни чувство плотского удовольствия, то и за смер­тью не последовало тление»¹¹.

Но Евангелие (в глобальном смысле этого слова — как «Добрая Весть» о спасении) не только начинается, но и заканчивается гимном девству: «И взглянул я, и вот, Агнец стоит на горе Сионе, и с Ним сто сорок четыре тысячи, у которых имя Отца Его написано на челах <...>. Они поют как бы новую песнь пред престолом <...> и никто не мог научиться сей песни, кроме сих ста сорока четырех тысяч, искупленных от земли. Это те, которые не осквернились с женами, ибо они *девственники*. Они следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошел. Они *искуплены из людей*, как *первенцу Богу* (курсив наш. — *Арх. Ф.*) и Агнцу <...> они непорочны пред престолом Божиим» (Откр. 14: 1–5). Несомненно, спасет Господь многих, но те, кто последовал за Христом в Его девстве, будут ближе всех к Непорочному Агнцу (Христу), победившему смерть и тление. Христос говорит о славе будущего века: «Когда из мертвых воскреснут, (тогда) не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут, как Ангелы на небесах» (Мк. 12:25). И жизнь Церкви есть свидетельство о силе Божьей, явленной в Воскресении Христа и чаемой во всеобщем воскресении мертвых. Девство во Христе обретает свою ценность только в контексте Пасхального Таинства — перехода со Христом Воскресшим от образа жизни «по Адаму» к образу жизни «по Христу Воскресшему». Святые отцы и учителя Церкви твердо настаивают, что именно девство является Таинством Нового Завета. К примеру, такими словами Церковь приветствует посвятивших себя Богу девственниц: «Таково торжество нашего Таинства (*μυστήριον*), прекрасные девы. Таково священнодействие (иерургия) посвящения в Таинство (*μυστήριον*) девства... прославляя новую благодать Церкви»¹².

Но как Церковь не может обойтись без «ветхозаветного» Писания и даже о Новом Завете свидетельствует через чисто ветхозаветную форму — письменный текст, так же она не может обойтись и без брака. И ладья Церкви не может плыть по волнам истории, оставив у себя только девство и отбросив брак.

Нищета — имущество

Евангельское слово Христа обращается прежде всего к нищим, т.е. к тем, кто оказался вне социума с его порочной и

противоречивой системой: «Блаженны нищие, ибо ваше есть Царствие Божие» (Лк. 6:20) — именно так читается этот текст у Луки в самых древних рукописях, дошедших до нас. Человек, вплетенный в систему социума, пользующийся благами «цивилизации» нередко оказывается глухим к слышанию Слова Бога. «Мир сей», как экзистенциальная реальность, «забывает» наше сознание своим присутствием. Самоутверждение же мира сего, его иллюзорной и преходящей «реальности» происходит в нашем сознании через воздействие благ цивилизации — покоя, успеха, карьеры и, конечно же, денег. Евангельский исход начинается с раздачи «всего» тем, кто остается в этом мире, чтобы следовать за Христом за пределы «мира сего». «Расточил, раздал нищим; правда его пребывает в век» (2 Кор. 9:9). Переход к вечности должен совершиться уже в этой жизни, и этот переход совершается именно в нашем сознании, когда оно «расстается» со всеми благами цивилизации, оставляет все временно, чтобы жить вечным. Поэтому и сказано: «Отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку» (Лк. 6:29).

Но при этом Церковь чужда идеи установить коммунизм или как-то иначе переустроить общество, отказавшись от частной собственности. Право владения — это природное право человека, «сына Адамова». Поэтому не только попытка личного присвоения чужой вещи, но и попытка «национализировать» законное имущество отдельного лица есть грабеж и воровство. Тот, кто отказывается от имущества, во-первых, должен отказаться добровольно, осознав суетность земных благ и возлюбив небесные сокровища. Во-вторых, отказ от имущества должен совершиться во имя евангельской любви к бедным и во имя свободы своего сердца от суеты мира сего. Всякие другие мотивы — даже самые высокие идеалы социальной справедливости и всеобщего счастья земного — не имеют к Евангелию Христову ни малейшего отношения. Церковь не только призывает освободить свое сердце и горб от пристрастий к тленному, но также и освящает ту самую частную собственность, на которую постоянно посягают строители коммунизма и социализма. Царствие Божье невозможно установить социальными

ми средствами, а потому те, кто живут еще как «дети Адама», должны иметь на то право, оставаясь в рамках ветхозаветного закона о владении частной собственностью. И хотя Христос сказал, что человек должен свободно расставаться с тем, что у него отнимают, но нигде не сказал, что Он дает право сильному или бедному отнимать у слабого или богатого.

Прощение — суды

Наверное, самое часто цитируемое место новозаветных Писаний — это пассаж про «щеку»: «Ударившему тебя по щеке подставь и другую» (Лк. 6:29). Это — излюбленный разного рода околоцерковными и нецерковными лицами фрагмент новозаветного текста, так часто цитируемый совершенно невпопад. И снов непонимание простейшей вещи: Хотя Христос и сказал, что мы должны прощать обидчика, но Он никогда не давал права наносить удар и выплескивать свою агрессию. Ветхозаветный Закон запрещает немотивированную агрессию (а мотивированную умеряет пропорционально соответствующему оскорблению, нанесенному лицу, возвращающему агрессию обидчику). Новозаветные «совет» Христа определяет любую агрессию как грех и несовершенство. Новый Завет выше справедливости, потому что он возвещает милость.

Однако эти слова Христа не лишают нас права требовать справедливого суда и защиты, если мы все-таки не находим в себе сил уступить и простить. Поэтому уже апостол Павел устанавливает принципы суда (чисто ветхозаветные принципы) в Церкви: «А вы, когда имеете житейские тяжбы,ставляете своими судьями ничего не значащих в церкви. К стыду вашему говорю: неужели нет между вами ни одного разумного, который мог бы рассудить между братьями своими? Но брат с братом судится, и притом пред неверными. И то уже весьма унижительно для вас, что вы имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? для чего бы вам лучше не терпеть лишения? Но вы сами обижаете и отнимаете, и притом у братьев» (1 Кор. 6:4–8). Это положение дел в коринфской общине выглядит совершенно не по-христиански на фоне

евангельского призыва. Итак, в новозаветной общине оказались терпимыми люди, живущие по ветхому принципу «судиться и тягаться» за имущество и богатство! И Павел не только не порицает, но — если мы вдумаемся в смысл процитированных слов (1 Кор. 6:4–8) — устанавливает каноническо-пенитенциальный принцип в самой Церкви: Раз люди не могут дать место Духу Божьему в своей жизни, чтобы Его голосом водиться, то пусть они судятся по суду здоровой совести (как это обычной у людей), но только судятся не у неверных, а внутри Церкви.

Вечность — мир сей

Эта диалектическая пара является логически следующей ступенькой после того как мы обозначили, что и брак, и имущество, и «житейская справедливость», ради которой мы обращаемся в суды, — это все достояние истории сынов Адама от грехопадения и до Христа. Но мы также видим, что Церковь не спешит без крайней нужды бежать в катакомбы. Да, в эпоху жесточайших гонений на веру во Христа Тертуллиан писал в своей «Апологии христианства», что христиане — самые первые законопослушные граждане, исправно поставляющие солдат на воинскую службу, исправно выплачивающие налоги и возносящие молитвы о самих правителях.

Можно ли определенным образом (разумеется, не всецело) принадлежать «к миру сему» (подчеркиваю важность предлога «к»: не принадлежать миру сему, как вещь — господину, а иметь определенные отношения к миру сему) и при этом быть христианами? Весь опыт 2000-летней истории показывает нам пример утвердительного ответа. Христос говорит: «Не ищите, что вам есть, или что пить, и не беспокойтесь, потому что всего этого ищут люди мира сего; ваш же Отец знает, что вы имете нужду в том» (Лк. 12:29–30), но мы продолжаем искать всего перечисленного и при этом умудряемся любить своего Господа, просить у Него прощение за свое маловерие и считать себя детьми Его. Христос говорит: «Чада века сего женятся и выходят замуж» (Лк. 20:34), и мы ежедневно возвещаем явившуюся с Воскресением Христа вечность и при этом — как и «чада

века сего» — имеем нужду в супружестве и в естественных благах, доставляемых им. Да, направление нашего движения должно быть не «в мир сей», а «из мира сего». Но наше пребывание в этом мире и пользование его благами так же может и должно быть формой свидетельства о нашей вере и исповеданием — пред лицом мира — нашей немощи, мол, да, мы плохие христиане, но тем значительней сила и величие христианства, чем несовершенней мы.

Церковь — общество

Раз мы отметили диалектическое присутствие в нашей жизни двух измерений бытия — вечности и времени (обозначаемого понятием «мир сей»), которые и составляют две грани лика Церкви, то должны отметить и принципы сопричастия самой Церкви в обществе и ее отношение к последнему.

Человеческое общество, так часто именуемое «братством народов», может мыслиться философски как нечто целое только благодаря тому, что все человечество умоглядно восходит к единому корню в лице его прародителей — к библейской чете Адама и Евы. В нашем временно-пространственном континууме понятие «общество» обладает долей условности, ведь в нашем народе — особенно на просторах постмодернизма — нет почти ничего «общего», чтобы связывало бы наших граждан во единое «общество». Но если мы все-таки пожелаем наметить даже в этом печальном состоянии нашего народа нечто общее, объединяющее его, то это будет двуединая реальность, не всегда осознаваемая тем, что мы называем «общественным сознанием»: во-первых, у всех людей общая человеческая природа, унаследованная нами от Адама первозданного; во-вторых, все люди, все человечество сковано узами греха, а значит, заблуждений, ошибок, преступлений. И даже расколотость нашего народа в сфере мировоззрения (постмодернизм окончательно расколол общество, обьявив все до того существовавшие связи условностями) свидетельствует о том, что все дети ветхого Адама причастны первородной трагедии человечества — греху и его последствиям. И именно в этом вторая наша общая реальность.

Парадоксальным образом сама расколотовость общества становится реальностью не только разобщающей, но и соединяющей: современное мировоззрение построено на отрицании единой общей для всех Истины. Это — общая болезнь современных потомков Адама, свидетельствует и им, и нам (христианам), что окружающий нас «мир сей» Бога не познал, что дети Адама заблудились и, сами того не желая, свидетельствуют о своем неведении Истины.

Церковь в этом отношении противостоит миру сему, потому что она свидетельствует, что она, Церковь Христова, имеет познание Истины. Она предлагает детям Адама стать детьми Христа, «в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2:3). Гносеологический и мировоззренческий кризис есть продукт сознательного отхода от Христа — ипостасной Божьей силы, вочеловечившегося Божьего Слова и Живой Божьей Премудрости.

Но чтобы донести до общества это свидетельство, Церковь должна быть не только отличной от общества, но и его частью. Эту диалектику мы наблюдаем в самом боговоплощении: Бог, чтобы беседовать с нами во плоти (Евр. 1:1–2), стал одним из нас, т.е. человеком. Он «приобщился плоти смирения нашего, чтобы нас сделать подобными образу славы Своей»¹³. Если бы Он не стал причастным нашей природе, то Он не смог бы стать и нашим собеседником. При этом Он был и остается свят, а значит, совершенно непричастен нашей скверне. Аналогичная задача стоит перед Церковью, и это также школа диалектики.

Продуктом синтеза деятельности человеческого духа и природы, на которую он воздействует, является культура. Она же — и точка соприкосновения Церкви и общества. Полный исход Церкви из общества означает, что она перестанет быть культурообразующей силой. С другой стороны, поглощение Церкви обществом, ее обмирщение будет означать, что она утратит соль своего свидетельства о Боге и сама религия Церкви превратится только в часть культурного наследия. А это было бы победой атеизма, сводившего религию к «культу».

Царствие Божье — политика

Христос возвестил, что Царствие Его «не от мира сего». Мы снова видим противопоставление: всем структурам общества (а власть — это высшая форма общественных структур) противопоставлено Царствие Божье. Это противопоставление настолько ярко подчеркнуто в Евангелии, что многим радикальным верующим кажется неуместным даже говорить о религиозном измерении государства и власти. В самом деле, если именно власть мира сего была одним из искушений, с которыми диавол подступал к Иисусу Христу, то, разумеется, именно мирская власть и есть «седалище сатаны». Для многих представителей протестантской теологии кажется уместным заявлять об отступлении Церкви в эпоху Константина Великого от идеала «вне мира сего». Примеры теократии и царства Израиля не берутся в расчет и отменяются как «не соответствующие духу Евангелия». Но государство с религиозным измерением не больше «не соответствует духу Евангелия», чем владение частной собственностью или ведение судопроизводства. Все это в евангельской максиме христианин должен оставить, но все это он также может освятить. Да, мы установили, что все это — реалии «ветхого» образа жизни «во Адаме». Но все это освящается. К этим же ветхим реалиям относится и земное государство.

Мы установили уже, что Церковь, не будучи «от мира сего», не бросает общество, но добровольно входит в его среду, дабы возвещать Евангелие Христово. Но должна ли Церковь бросить общество на полпути? Должна ли она, просвещая светом веры общественный уклад, культуру и науку, оставить вне Христа институты власти этого самого общества? И если власть является центром, наиболее оккупированным врагом, то именно во властных структурах, как наиболее подверженных сатанинской порче, необходимо присутствие евангельской соли. Если присутствие Церкви в этом мире не отрицает культурообразование, то почему она должна оказаться от благотворного влияния на принципы ведения политики?

Быть ли Церкви в этом мире образующей политическую силу реальностью? Если мы говорим «да» на аналогич-

ный вопрос касательно культуры, то логическим продолжением оправдания культуры становится утверждение созидющего принципа для пространства, в котором будет раскрыта культура, — а именно, государства.

Новый Израиль — ветхий Израиль

Наверное, самая большая тема для христиан — это разговор «об Израиле во спасение» (Рим. 10:1). И это неудивительно. Если уж это была самая большая тема для бывшего раввина иудейского — Савла Тарсянина, то нам ли не чувствовать эту боль от расколотого корня? Классическое христианское восприятие религий делит последние на «мы» и «они». Мы, христиане, обладающие Словом Бога Живого, свидетельствует, что полнота откровения и дар спасения возможен только «у нас», т.е. в Теле Церкви. «Они», т.е. иные религии еще «вне Христа», но не только — они даже «вне» основания истинной религии. Но иудаизм не вписывается ни в структуру христианства, ни в число тех, кто совершенно за пределами религии Христовой. Ветхий Завет — религия мессианская, она по своей сущности обращена к Мессии, т.е. к тому, Кого они отвергли, а мы — приняли. У нас с ними один «Камень» — Христос, но для одних Он Камень спасения, а для других — Камень преткновения и соблазна. И снова парадокс: Мессия нас и объединяет (потому что к Нему общие чаяния наши), и разъединяет (потому что разделились мы надвое). И ни мы не в силах «не замечать» иудеев, ни они — нас. Современная библеистика не может не учитывать классического иудейского понимания Ветхого Завета. Знание основ текста — филологической платформы древнееврейского подлинника Писания — необходимы Церкви, чтобы не создавать квазиреальные аллегории. С другой стороны, обращенность к Мессии необходима иудеям, чтобы понять, что «уже исполнилось то, что они ждут». Сокровищница Священного Предания Церкви будет неполной, если из нее изъять древнееврейскую письменность и историю народа Божьего.

Перед первыми христианами стал вопрос, касающийся исполнения обетований Божьих относительно Израиля: Если Израиль — дитя Божье, то как он отпал? В ответ на отпадение Израиля от Христа Павел провозгласил принцип Нового Израиля: «Но не то, чтобы слово Божие не сбылось. Ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля, и не все дети Авраама, которые от семени его; но (сказано): “в Исааке наречется тебе семья”. То есть не плотские дети суть дети Божии, но дети обетования признаются за семья» (Рим. 9:6–8). То есть Израилем стали те, кто уверовали во Христа и приняли ожидаемого религией Израиля Искупителя. «Ибо не тот Иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но тот Иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве: ему и похвала не от людей, но от Бога» (Рим. 2:28–29).

Но реализм «Израиля по плоти» остается для Церкви значимым фактором. И подтверждением тому служит наша Пасхалия, т.е. система определения центрального праздника Церкви — Святой Пасхи. Пасхалия, принятая на Первом Вселенском Соборе, ориентируется на два фактора. Во-первых, на астрономические данные (равноденствие — полнолуние — восхождение). Во-вторых, на Пасху иудеев: Пасха Христова не может быть ни в один день, ни раньше иудейской Пасхи, но только позже. И если все астрономические показатели совпали, но иудеи еще не встретили свой Песах, то мы «уступаем дорогу» иудеям. Спрашивается: если современный иудаизм ничего уже не значит и он совершенно и бесперспективно утрачен для Церкви, то почему мы «учитываем» и «считаемся» с тем, что делают именно современные иудеи?

Дети Божьи — рабы Божьи

Как часто люди светские обвиняют христианство в том, что оно «превратило в раба Божьего» человека, о котором сказано в Писании, что он — дитя Божье и даже друг Христов. Но и тут присутствует диалектика: детьми Бога являются только те, кто сами пожелали быть рабами Бога. Друзьями явля-

ются те, кто исполняют волю Божью, а не просто носят крестик на шее и называют себя христианами. «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3:2). Этот «залог» статуса детей Божьих в нас дан, но нами еще не раскрыт полноценно. Человек в своей сущности предназначен к славе большей, чем слава ангелов. Но сейчас он меньше ангелов. Об этом парадоксе пишет автор Послания к Евреям: «Не Ангелам Бог покорил будущую вселенную, о которой говорим; напротив некто негде засвидетельствовал, говоря: “что значит человек, что Ты помнишь его? или сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты унижил его пред Ангелами; славою и честию увенчал его и поставил его над делами рук Твоих; все покорил под ноги его”. Когда же покорил ему все, то не оставил ничего непокоренным ему. *Ныне же еще не видим, чтобы все было ему покорено.* Но видим, что за претерпение смерти увенчан славою и честию Иисус, Который не много был унижен пред Ангелами, дабы Ему, по благодати Божией, вкушать смерть за всех» (курсив наш. — *Арх. Ф.*) (Евр. 2:5–9).

Любовь — долг

По аналогии с законом и свободой множество незрелых душ преткнулось о дилемму «делать нечто из чувства долга» или «делать нечто из чувства любви». Гностики в свое время — как мы видели выше — решили, что раз «закон отменен во Христе», то «нет запрещения — нет и беззакония, а потому можно буквально все», открыв двери нечестия и пороков. Так же многие «верующие», понимая безусловное значение дел, порожденных любовью (а не обязательствами), решили ждать, когда же в их сердце зародится любовь и исключили из своей жизни понятие долга. В результате было исключено и понятие «религиозный долг»: «Я ничего не должен Богу, Он ведь и не ждет, чтобы я приходил к Нему с самопринуждением, Ему ведь нужно, чтобы я пришел от сердца. Поэтому я и не хожу постоянно в храм и не выполняю никаких заповедей, а совершаю

некоторые религиозные действия только когда сердце позовет». Разумеется, нет ничего более далекого от евангельской идеи, чем такое понимание соотношения долга и любви. Христос сказал, что Царствие Божье достигается в результате тяжелейшей внутренней борьбы с самим собою, в результате самопоноуждения. Любовь, если хотите, это элитное растение, которое не вырастает в наших сердцах, пока мы оттуда не выкорчум до основания все мешающие этому растению сорняки. Да, Бог ценит у нас те добродетели, которые рождены от любящего сердца, а не от принуждения. Но к делам любви ведет дорога ответственного и самоотверженного исполнения своего долга. Любая мать знает, что она не всегда чувствует внутреннее желание и позыв любви к своему ребенку. Иногда может возникнуть чувство «усталости и надоедания», но может ли она сказать себе: «Мой ребенок плачет, так пусть себе плачет, т.к. я не чувствую сейчас прилива животворных сил для действия, а потому буду бездействовать и ждать, что желание кормить, купать, одевать ребенка придет ко мне само»?

Любовь выражается в делах, а дела составляют материальный субстрат долга: любящий, должен заботиться о предмете любви. Это самоочевидно и многократно подчеркнуто в Священном Писании. Однако есть тут одно «но». Редко кто сам долг исполняет с любовью, т.е. думая о том, ради кого предпринимает те или иные затраты и усилия. Например: я стою в очереди в магазине, чтобы купить к празднику подарок матери. Я успеваю обругать систему магазина, которая так плохо налажена, что возникает очередь. Я люблю свой храм, но я отнюдь не люблю ездить в банк и оплачивать коммунальные платежи по храму. Последнее — мой долг, а не моя любовь, но без моего долга нет любви.

Гнозис — авторитет

Наше рассмотрение диалектических пар в церковной жизни будет неполным, если мы не уделим должного внимания и соотношению духовно-опытного познания (гнозиса) с внешним авторитетом иерархии и «буквы» канонов. Об этот

«камень с двумя углами» преткнулся даже А.С. Хомяков, в своем очерке «Церковь одна» отказавшийся видеть в Церкви авторитарно-авторитетное начало (приписав последнее исключительно папству). Хомяков разницу между «учительством Христа» и «авторитетом» видит в том, что Слово Христа преобразует человека изнутри, а авторитет воздействует извне. Между тем этот вопрос особо актуален в наше время. С одной стороны, соотношение авторитета и духовного знания имеет значение для критического подхода к догмату Римской Церкви о «безошибочности» определений римского епископа а касательно веры и морали¹⁴. С другой стороны, нас по-прежнему третирует «вызов эзотеризма». Оккультисты, обвиняя догматы Церкви в отсутствии «гностической глубины» (на самом деле не пожелавшие изучить эту самую глубину), противопоставляют церковной иерархии «подлинных учителей мудрости, достигших глубин познания». Это противопоставление тем легче им дается, чем чаще им приходится указывать на интеллектуальную «простоту и безыскусность» большей части священнослужителей Церкви, а также на «нехристианскую жизнь» многих христиан. В обоих случаях догматы оказываются «в стороне»: священники со скудным образованием не могут показать глубину «познания», сокрытую в догмате Церкви, а христиане, живущие не по-христиански, не могут показать жизненную, экзистенциальную силу догмата. Но любое здоровое критическое мышление потребует отделить учение от учеников и даже от учителей. По всему миру найдется много бездарных учителей и ленивых учеников, скажем, математики или французского языка. Но указанный факт не означает, что математика и французский язык — явления, «лишенные какой бы то ни было глубины», как заверяют эзотерики о догматах Церкви.

Ввиду двух различных «типов» христиан в Церкви существует два способа восприятия слова Писания и догматов Церкви. Человек, живущий подлинно духовной жизнью, в слове Писания и догматах получает лишь «напоминание» об Истине, которую он уже носит «внутри себя» благодаря дару Духа Святого. Об этом прекрасно сказано в самом Писании словами апостола Иоанна: «Вы имеете помазание от Святаго и знаете все. Я

написал вам не потому, чтобы вы не знали истины, но потому, что вы знаете ее, равно как и то, что всякая ложь не от истины <...> помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте» (1 Ин. 2:20–21, 27). Но при этом апостол пишет! Для чего же? Чтобы познавший истину «в духе» услышал ее «в слове». Слово здесь лишь исповедует то, что человек уже «знает» внутреннем знанием, данным от Бога. «Истинный гностик» (говоря словами св. Климента Александрийского) в Писании видит «свидетельство» о той вере, которой он уже обладает.

Но совсем иначе обстоят дела с неофитом: он должен еще научиться Истине, и для него слово Писания и догмата как раз является «авторитетом», изначально воздействующим извне на его сознание. Должно пройти какое-то время ученических трудов, пока это знание не начнет переходить из уровня «информации» на уровень «духовного знания, просвещающего ум, сердце и волю».

При внимательном изучении вопроса мы увидим, что авторитетное церковное учительство и внутреннее знание (достигнутое опытом и раскрытое в святости человеческой жизни) совпадают в жизни Церкви, а это совпадение и является показателем истинности того и другого — знания и авторитета. Отвергнув внутренний гнозис, мы рискуем превратить духовную жизнь в механизм (тогда как она является организмом). Отвергнув же «внешний авторитет традиции и догмата», мы рискуем стереть конкретные контуры нашей религии, погрузить духовную жизнь во мрак хаоса различных веяний и психических переживаний, где за «веяние Духа Святаго» будут выдаваться всевозможные человеческие заблуждения, субъективные домыслы и даже галлюцинации. Но ввиду того, что «Бог не есть Бог неустройства» (1 Кор. 14:33), и сама Церковь имеет вполне конкретное «очертание», форму, институциональное устройство. Как в музыке выражение самых глубоких чувств, самых гениальных вдохновений и прозрений окажется невозможным, если не знать законы музыки, так и в религии — без знания догматов Истины мы

рискуем оказаться не на премьере гениальной симфонии духа, а на сеансе беспримерной какофонии, где каждый мнит себя вдохновенным гением духовного искусства.

Парусия — ожидание

Греческое слово «парусиа» переводится как «присутствие» (отсюда «парус» — символ видимого присутствия в акватории корабля). В сущности, это слово является аналогом еврейского понятия «шехина», которым в древнем иудействе обозначалось присутствие Бога среди Израиля. Это понятие присутствует в Книге пророка Иезекииля: когда он описывает «движение Славы Господа» и то, как она «покинула» Иерусалимский Храм перед его разорением — речь идет о «шехине», или «присутствии» Бога среди Израиля. Христиане с первых дней своих словом «парусия» называли присутствие Воскресшего Христа в Евхаристии и жизни Церкви, мысля это «присутствие» как исполнение обещания: «И вот, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:20). Господь актуально присутствует в жизни Церкви, именно благодаря этому присутствию Хлеб и Чаша являют нам Тело и Кровь Христа, а сама Церковь именуется Телом Господа. Но это присутствие до кончины исторических времен будет осуществляться только в символе и в таинствах. Оно реально, но его реализм выходит за пределы того, что можно постичь естественно-научными средствами. Отходя на страдания, которые Евангелие от Иоанна именуется «переходом от мира сего к Отцу» (Ин. 13:1), Христос обещает в результате этих страданий «явить Себя» ученикам и слышит вопрос: «Господи! что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не миру?» (Ин. 14:22), на что отвечает: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14:23).

Но это «пришествие» и «присутствие» Бога в Церкви, возлюбившей Его, не имеет временно-пространственного протяжения, а потому его невозможно ни описать, ни измерить в реалиях нашего континуума. Однако это присутствие — факт, который и становится основой нашей веры. Ведь наша вера рождается не из логи-

ческой убежденности, а из живой встречи «лицом к Лицу» со Христом Воскресшим. Без этой реальной встречи, без переживания радости общения с Господом все то, что мы будем называть «верой», не будет иметь ровно никакого смысла. Но, повторюсь: эта реальная встреча происходит за пределами естественных условия, за пределами «мира сего». Поэтому «мир сей» с его техникой и прочими естественными средствами не может ни уловить, ни встретить, ни даже просто узреть Господа. Присутствие Христа в нашей жизни «параллельно» присутствию реальности «этого мира». И лишь в последний день истории человечества воскресший Господь воскресит всех умерших, т.е. изменит законы универсума, изменит структуру космоса и представит все творение на Суд. Тогда Он будет уже познан теми средствами, которые мы можем назвать «естественными», а именно — будет доступен оптическому восприятию всех, как верующих, так и неверующих. До Страшного же суда Он присутствует только в среде возлюбивших Его и пожелавших принять как своего Господа и Спасителя. Этот парадокс Присутствия отметил протоиерей Александр Шмеман фразой: «Уже есть, но еще нет»¹⁵. Уже явлен Церкви, но не миру.

Выводы

В своей глубинной сущности христианство — это «совершенный исход». Но актуализируется он полностью Церковью только после актуализации «последних времен», когда силы зла, антихристианские и античеловеческие принципы полностью оккупируют временно-пространственный континуум. Пока же это не осуществилось, и «присутствие» Церкви в «мире сем», и её «исход» из «мира сего» относительно и осуществляются по принципам диалектики. Для христианина не является преступлением жить «подзаконной жизнью», напротив, это является естественным этапом на пути обновления жизни во Христе. Грехом «подзаконное» житие становится только в том случае, если человек уже полноценно «вкусил» сладости «исхода со Христом», а потом пожелал вернуться к «подзаконному житию». Вот почему в Церкви категорически запрещен переход из посвященного Богу девства

и монашества в брак. С другой стороны, переход из супружества в брак всегда открыт и поощряется, если является действительно результатом внутренней зрелости, а не трусости, не тщеславия, не меркантильных соображений. Христиане же еще на тех или иных уровнях своей жизни не совершившие «исхода», могут жить «по плоти», оглаживаясь все-таки на пример Христа. Но совершенно недопустимым является опускаться ниже уровня «подзаконной» жизни, т.е. впадать в грех язычества — будь то язычество умозрительное и мировоззренческое или язычество практическое (когда мы в нравственной сфере опускаемся ниже уровня Ветхого Завета).

Хотелось бы особо подчеркнуть значимость древнего деления народа церковного на два лагеря: «миряне» и «монахи». Миряне — это не значит обмирщенные. Это значит, что люди несут свое служение в ветхом мире, сами будучи данниками «ветхой плоти», и в этом глубина их смирения: они еще «не исполнили всю правду» (ср. Мф. 3:15) евангельскую. Монахи же должны быть «иконами» для мирян, «идеальным образом» «Царствия Божьего, пришедшего в силе» (Мк. 9:1), т.е. уже актуально наступившего в жизни монашества и предвосхищаемого во всей своей полноте. Мы, к сожалению, видим глубокую девальвацию монашеского служения в современном мире: порою не отличишь монастырь от колхоза, а монаха от бизнесмена. Но это уже тема отдельного разговора. Цель же данного слова — подчеркнуть необходимость диалектического присутствия «ветхого» и «нового» в жизни Церкви. Ибо в этой диалектике «ветхое» обретает свое оправдание, освящение и осмысление в «новом», а новое обретает свой «исторический фон», на котором оно обязано сиять до конца времен и истории.

Примечания

¹ Цит. по: *Стоянов С. В.* Учение Августина, еп. Иппонского, о человеческой свободе и Божественной благодати // Сб. Христианство в истории (к 2000-летию Христианства). Волгоград, 2000. С. 217.

² *Рудольф Зом.* Церковный строй в первые века христианства. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005. С. 9, 11.

³ Общая ошибка протестантов — отнесение иерархического устрой-

ства Церкви к области права, а не сакраментальной институции. Исходя из того, что священство есть почти основной субъект канонического права, они делают вывод, что само священство и есть установление канонического права, тогда как святоотеческое богословие не во всякой институции видит юридическое начало, исповедуя, что священство есть начало органическое, а не юридическое.

⁴ Тут, немного выходя за грани общей темы, считаем необходимым отметить экклесиологическое значение вывода об «относительности» канонов. Различные расколы по принципу «зилотской ревности» (разные старостильники Греции и катакомбники России) во главу угла ставят юридический аспект Церкви: «Это запрещено канонами», «за данное действие каноны повелевают извергать из сана и предавать анафеме». Но жизнь Церкви никогда не укладывалась в рамки правовых норм. В русскоязычном богословии как-то не обратили внимание на замечательное исследование афинского богослова, архим. Епифания Феодоропулоса «Две крайности: экуменизм и зилотство» (Пер. с греч. *Agafangel (Легач)*, иером. М., Дом «Святая Гора», 2006), а между тем в этом исследовании автор убедительно доказал, что отпадение от Церкви и утрату благодати производят «не сами по себе те или иные отклонения от четкой линии священных канонов, а прекращение общения и связей с остальными единоверными Церквами» (Указ. соч. С. 211). Т.е. расколы во имя юридической (всегда относительной) стороны жизни Церкви пренебрегают сакраментальный принцип Её бытия: «Единство». Каноны повсеместно нарушаются и — как показывает о. Епифаний на исторических примерах (см. указ. соч. С. 92–95) — нарушались всегда! Некоторые каноны Церковь, не отменяя на бумаге, отменяет по факту, признавая их нецелесообразность (напр. 101 правило Трулл., запрещающее преподавать Евхаристию верным посредством «инструментов», предписывающее же влагать Тело Христово в руки причастника, Византийская Церковь по факту отменила повсеместным введением ложки). Некоторые же просто тотально нарушаются — тоже по факту, хотя и признаются их целесообразность (например, почти повсеместные уступки относительно ставленников в священство, «по обстоятельствам времени» поставляя либо ранее канонического возраста, либо с наличием каких-либо грехов в прошлом, которые хотя и полностью покрыты покаянием, однако, по канонам возбуждают доступ к священству).

⁵ Пример такого диалога мы видим в комьюнити «живого журнала» *christ-civ* (доступ к источнику: <http://christ-civ.livejournal.com/>)

33394.html). Автор на примере брака пытается показать «ненужность» законных предписаний о браке, к примеру, о его нерасторжимости, о верности и т.д. К чему в итоге приходят такие люди? К тому, что «можно буквально все»! Но ведь это мысль, далекая от мысли Павла. Цель Павла — показать, что человек должен делать то же самое, что прописано в Законе, но не по приказу, а по любви. У демагогов же (провозгласивших «жизнь по совести» за первооснову, причем, совесть они уже отождествили с благодатью, т.к. свобода у Павла зиждется не на совести человека, а на свыше данной ему благодати Христа) получается, что нет ответа на вопрос (озвученный участником дискуссии *a_kor*): «Все же, как там у духовных людей, живущих по совести? Можно разводиться? Жениться на разведенной? Или там уже все на уровне любви?.. Ну вот любит он нескольких женщин и живет, так сказать, с ними. Любовь же... Потом стихи пишет или еще что. Можете объяснить плотским людям возвышенные отношения?».

⁶ *Амвросий Медиоланский, свт. О вдовицах, 12:72 // Амвросий Медиоланский, свт. О девстве и браке. Пер. с лат. А. Вознесенского. М., 1997. С. 119.*

⁷ *Иоанн Златоуст, свт. Беседа I:1. // Иоанн Златоуст, свт. Творения в XII тт. Т. VII. Кн. I. СПб., 1901. С. 5–6.*

⁸ *Софроний (Сахаров), архим. Избранное. Владикавказ, 2001. С. 109.*

⁹ *Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. Гл. 13. Киев, Пролог, 2003. С. 130.*

¹⁰ Там же. Гл. 32. С. 234.

¹¹ Там же. Гл. 13. С. 130.

¹² *Мефодий Патарский, сщмч. Пир, VI: 5 // Творения: Григорий Чудотворец, свт.; Мефодий Патарский, сщмч. М.: Паломник, 1996. С. 78.*

¹³ Молитва анафоры на Литургии Василия Великого.

¹⁴ К сожалению, тут мы не можем позволить себе вдаваться в рассмотрение этого вопроса, но должны отметить, что, исходя из диалектического сопоставления «Гнозиса и авторитета», мы можем поновому увидеть и проблему папства.

¹⁵ *Александр Шмеман, прот. Воскресные беседы. М., 1994. С. 217.* Эта фраза стала своего рода «символом» всего литургического богословия о. Александра, ориентированного на Евхаристию и Эсхатологию. См., к прим., его доклад «Богослужение и Эсхатология» // *Александр Шмеман, прот. Собрание статей 1947–1983. М., Русский Путь, 2009. С. 299–306.*

ИГУМЕН СИЛУАН (ТУМАНОВ)*

РОЛЬ БОГОСЛУЖЕБНОГО ПЕНИЯ В ДЕЛЕ ЦЕРКОВНОГО ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВА

Церковное просветительство, имеющее своей задачей максимально способствовать апостольской деятельности Христовой Церкви, немислимо без осознанного участия в богослужении, одним из основных составных элементов которого является богослужебное пение. Однако за последние три столетия в практику русского богослужебного пения вошел элемент развлечения, препятствующий молящимся в полной мере воспринимать догматическое и поэтическое богатство Церкви, лежащее в основе богослужебных текстов. Это, в свою очередь, приводит к утрате смысла и значения самого богослужения среди многих наших современников. Преодоление этой проблемы, осознанной с конца XIX века, связано как с именами представителей так называемой московской школы пения, так и лучших регентов и композиторов XX–XXI веков.

Ключевые слова: церковное Предание, церковное просветительство, богослужение, богослужебное пение, апостольское служение, духовная музыка, элемент развлечения, композиторы.

* Автор — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия.

Если понимать светское просветительство как стремление устранить недостатки существующего общества, изменить его нравы, политику, быт путем распространения идей добра, справедливости и научных знаний, то, вероятно, церковное просветительство — это прежде всего забота о *воцерковлении* человека.

При этом очевидно, что просто приучить человека посещать храм недостаточно. Сегодня тысячи людей регулярно посещают храмы, но часть из них имеет при этом весьма смутные представления и о христианской догматике, и о христианской этике. Именно поэтому мы говорим о воцерковленности как о необходимости каждому войти в Церковь в самом высоком смысле этого слова, т.е. войти в таинство Христовой Церкви, быть причастниками и проводниками Божией любви и мудрости.

Очевидно, что быть живыми носителями апостольских традиций без активного участия в богослужбной жизни Церкви невозможно. Но, как мы видим, сам факт посещения богослужения еще не влияет на преобразование человека.

Богослужение «представляет собой основной критерий церковной жизни», — говорит владыка Иларион (Алфеев)¹. «Самое естественное прославление Творца — это прославление словом и пением <...> Сущность церковного пения заключается в том, чтобы как можно полнее передать музыкальными средствами смысл исполняемых молитвословий и донести их до всех участвующих в богослужении, ибо хор — это *уста молящихся*»².

Основной чертой православного богослужения является пение. В православной традиции, в отличие от католической и протестантской, «вообще не бывает богослужений, которые совершались бы не нараспев («говорком»); не существует различия между *sung Eucharist* (литургией с пением) и *said Eucharist* (литургией без пения). Даже в самом скромном сельском храме на клиресе всегда стоят хотя бы два-три певца»³.

При этом разнообразии духовной музыки, исполняемой в наши дни, велико. Это и суровые одноголосные напевы, дошедшие до нас из глубокой древности, и сдержанные монастырские четырехголосные напевы, и разнообразные авторские сочинения. Диапазон последних, в свою очередь, колеблется от подражания монастырским образцам до воплощения самых смелых экспериментов, более подходящих светской музыке.

Проникая в жизнь того или иного государства одновременно с распространением христианства, храмовое, предназначенное для богослужения пение становится драгоценной частью общекультурного наследия нации. Пение является выражением общей молитвы церковного собрания, придавая ему порядок и благообразие.

При этом очевидно, что пение церковное не может быть чем-то посторонним по отношению к состоянию души певца. Изначальным мнением Церкви, выраженным святыми отцами христианской Церкви⁴, было утверждение глубинной связи между пением и исполнением Божьих заповедей. Иными словами, «правильное» пение в Церкви возможно лишь как прямое следствие праведной жизни. В свою очередь, праведная жизнь становится условием правильного пения.

Святитель Григорий Нисский так раскрывает эту мысль: «Бог повелевает, чтобы твоя жизнь была псалмом, который слагался бы не из земных звуков (звуками я именуую помышления), но получал бы сверху, из небесных высот, свое чистое и внятное звучание. Слушатели этого псалма суть в иносказании те, кому ты подаешь пример достойной жизни». Исполняя эту заповедь, «человек уподобляется ангелам, а поскольку пение есть неотъемлемая часть ангельской природы, то и жизнь праведного человека становится пением»⁵.

Музыка в храме — «призыв к более возвышенному образу жизни». Эти слова святителя Григория Нисского, являющиеся ключевыми в понимании святоотеческой музыкальной антропологии, полагают основание нового, чисто православного отношения к богослужебному пению»⁶, изначально не предполагавшего развлечения в храме случайно пришедших людей или посетителей духовных концертов.

Церковь видит в христианине не некоего «посетителя храма», тяготящегося длительными священнодействиями и чтениями и «просыпающегося» лишь от громких возгласов протодиакона или красивого пения хора. Не бессмысленное выстаивание богослужения в храме, а органическое участие во всем многообразии храмовой жизни, имеющей своей целью обожение, предлагает христианину Церковь. Отсюда и практическое понимание церковного устава не только как чина хри-

стианской жизни, но и «восхождения души по некоей таинственной лестнице к Богу»⁷.

Но отвечает ли сегодня богослужбное пение в подавляющем большинстве наших храмов своему столь высокому предназначению?

Не останавливаясь подробно на рассмотрении богослужбного пения на Руси в исторической перспективе, вспомним, что русская церковная музыка с принятием в конце X века христианства как государственной религии развивалась самостоятельно, отлично от византийской музыкальной традиции. «С X по XVII век в России не существовало другой музыкальной профессиональной культуры, кроме хоровой. Пришедшая в Россию из Византии православная вера способствовала подъему культуры государства, т.к. совмещала в себе все виды искусства: скульптуру, архитектуру, иконопись и богослужения, сопровождаемые унисонным пением мужского хора. При каждом соборном храме был свой хор, а при нем — школы»⁸.

Однако появление профессиональных хоров, исполняющих и церковный, и светский репертуар, и обособленных от жизни приходских общин, привело к тому, что уже в конце XVII — начале XVIII века древнерусское певческое искусство, создав прочную основу для дальнейшего развития музыкальной культуры, само пришло в забвение почти на два столетия⁹. Этому способствовала и великая трагедия русского народа — старообрядческий раскол. Расколотое по очень интимному — религиозному — принципу, российское общество в начале XVIII века благодаря петровским реформам стало открытым для западноевропейской культуры. На церковное пение стала оказывать влияние вначале польская, затем итальянская и немецкая вокальные школы, несмотря на многочисленные протесты ревнителей церковной старины. «Особый успех у слушателей имели оперные арии, в которых единственная выразительная вокальная линия выступала на фоне гармонического сопровождения. Этот прием позже перешел в духовную музыку — в хоровые концерты итальянского стиля, где верхний мелодический голос играл ведущую роль, а остальные голоса как бы аккомпанировали ему. Также итальянской оперной арии русский духовный концерт обязан ма-

нере повторения отдельных слов текста. Если раньше слова священного текста запрещалось повторять, а тем более переставлять местами, и протяженность звучания песнопения достигалась за счет медленного темпа и внутрислоговых распевов, то в концерте итальянского стиля, как и в оперной арии, для создания развернутой музыкальной формы допускались многочисленные повторы и переставления слов»¹⁰.

Мы далеки от того, чтобы утверждать бездуховность западных образцов музыки, оказавших столь сильное влияние на русское богослужебное пение.

Очевидно, что для композиторов, прославивших свое имя сочинением оперных шедевров, начиная со священника Клаудио Монтеверди (XVII в.) и до лучших мастеров нашего времени целью было не только развлечение, но и как высшее предназначение духовное совершенствование людей. «Бах говорил: цель музыки — служение славе Божией и освежение духа»¹¹. Гендель писал: «Я очень сожалел бы, если бы моя музыка только развлекала моих слушателей: я стремился их сделать лучшими»¹². В музыке Моцарта Григ усматривал откровение райской красоты. Из цветущего красотой рая музыки, по утверждению норвежского композитора, «мы изгнаны грехами современной жизни»¹³.

Но всегда ли высшими целями руководствовались композиторы и певцы и в театре, и в храме? Очевидно, что наряду с оперными шедеврами великих композиторов XVII–XVIII веков мы легко можем найти массу опер-однодневок (и не только опер, но и предназначенных для использования во время католического богослужения произведений — месс, реквиемов, мотетов), основная цель которых состояла в увеселении праздных зрителей. При этом отказавшемуся от своих корней русскому богослужебному пению так и не удалось подняться до шедевров западной полифонии даже в лице лучших своих представителей. Невозможно сравнить уровень музыкального мастерства Бортнянского, Березовского и Веделя с Генделем, Моцартом или Бахом¹⁴.

Именно этой музыке, иногда довольно примитивной и вызывающей не к самым возвышенным чувствам человека, мы обязаны внедрению в православное богослужебное пение *элемента развлечения*, не свойственного прежним видам церковного пения — византийскому и знаменному распевам.

Не стоит забывать, что Русская Церковь в конце XVII — начале XVIII века еще не вполне оправилась от трагедии старообрядческого раскола, выведшего многих активных и богобоязненных христиан за пределы канонической Церкви.

В Церкви и обществе оставалось все меньше людей, стремившихся видеть во всем отголоски Горнего мира. Храм, и прежде не всеми воспринимавшийся исключительно как место общественной молитвы¹⁵, после петровских преобразований для значительной части молящихся становится аналогом современного общедоступного клуба, местом, где можно услышать светскую по облику музыку¹⁶, встретиться с друзьями для праздных разговоров. Очевидно, что элемент развлечения был присущ культуре петровской эпохи не в меньшей, если не в большей степени, чем прежде, став с того времени доминирующим в культурной жизни России¹⁷.

Неудивительно, что «певчие и солисты капеллы, обучаемые итальянцами, помимо пения в церкви участвовали (до организации специального хора в 1800 г.) в постановках итальянских и первых русских опер»¹⁸, что свидетельствует о продолжающейся со второй половины XVII века утрате прежнего отношения к богослужебному пению. Достаточно вспомнить сочинение Сартти¹⁹ *Slava v vyschnih Bohu* для двойного хора и оркестра с пушечными выстрелами, а также безобразное поведение «молящихся» за богослужением.

Иван Алексеевич Гарднер, например, приводит в своей истории богослужебного пения свидетельства очевидцев «гастролей известного в начале XIX века хора Бекетова: «Съезд такой бывает, что весь Тверской бульвар заставлен каретами. Недавно молеельщики до такого дошли бесстыдства, что в церкви кричали “фора” (т.е. “браво”, “бис”). По счастью хозяин певчих имел догадку вывести певчих вон, без чего дошли бы до большей непристойности <...> Бекетовский хор пел обыкновенно в церкви Дмитрия Солунского, близ Тверского бульвара. В нем отличалась какая-то девушка Анисья (непригожая, впрочем) своим прелестным голосом и методою пения, почти театральною. Вот поют, кажется, “Достойно есть”, и под конец Анисья своим *solo* и в хоре, а более своими руладами так поразила благочестивых и светских слушателей, что один из сих

последних, некто князь Визанкур, выкрещенный индеец, лев того времени, захопал в ладоши в каком-то неистовом восторге. Такой соблазн был слишком гласен и дерзок, по требованию известного митрополита Платона, г. Бекетов принужден был отправить своих певчих в деревню»²⁰.

Все это подтверждает мысль И.А. Гарднера о том, что в период украинско-польского влияния, заимствованного от протестантского хора и им вдохновленного «кантового» стиля, «богослужебное пение перестает пониматься как одна из форм самого богослужения и начинает рассматриваться как *музыка*, вносимая в храм. Романтика и поэтические настроения в сильной степени окрашивают настроение (*эмоциональный элемент!*) в церковном пении»²¹.

К сожалению, за прошедшие столетия в наших храмах мало что изменилось.

Осталась тенденция воспринимать пение именно как церковную *музыку*, не вникая в *суть* распеваемых слов. И наблюдающееся по местам возрождение старых форм пения (которое не делает певцов христианами автоматически), не меняет общей картины.

Богослужебное пение либо дает человеку приятные эмоции во время молитвы (что более востребовано сегодня), либо усиливает впечатление от текста службы, являющегося по преимуществу святоотеческим преданием.

Но именно радости от встречи с этими текстами мы, как правило, и не ощущаем, не имея возможности «пробраться» сквозь красивый, но зачастую непонятный текст богослужения к его смыслу — собранию христиан для причащения и прославления Христа. Многие уже смирились с восприятием богослужения как некоей театрализованной мистерии с чувственным и улаждающим пением, на которой народ Божий лишь пассивно крестится и кланяется, внимая действиям и звукам, которые совершают священник и хор.

Это касается и большинства современных композиторов, как правило, не имеющих священного сана и богословского образования, и в силу этого не чувствующих уместность в определенном момент богослужения той или иной мелодии и соответствия этой мелодии слову²².

Это касается и церковных чтецов и певцов, в большинстве своем не понимающих смысл тех текстов, который они читают и поют, и неспособных уже в силу этого передать смысл.

Это касается и рядовых участников богослужения, как правило, не представляющих, в чем смысл церковных молитвенных собраний, соборной молитвы, подменяющих духовные ощущения сугубо эстетическими.

Если деятельность церковного музыканта является внешним выражением его искренней православной веры и следствием глубокого воцерковления, то его действия, как и *все религиозно мотивированные действия священнослужителя или мирянина*, неизбежно приобретают *апостольский характер, становятся частью апостольского Предания*.

Ведь очевидно, что апостольское служение не сводится к пересказу основ православия неверующим иноплеменникам. Гораздо важнее самому стать живой частью апостольского Предания и сообщить свою любовь к Богу и Церкви ближним, подтверждая ее всей своей жизнью.

И церковная музыка вполне может быть частью этой просветительской задачи, частью евангельской проповеди в современном мире.

Как отметил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, необходимо достойно свидетельствовать миру о красоте православия «убедительностью проповеди, глубиной богословских исследований, благозвучием музыки»²³.

«Мы призваны любить Святую Церковь и передавать эту любовь окружающим людям не только словами, но и всем нашим образом жизни, нашим обликом, — вторит Предстоятелю нашей Церкви митрополит Иларион (Алфеев). — Кто, как не мы, священнослужители и миряне Святой Православной Церкви, должны быть апостолами и проповедниками Евангелия? Кто, как не мы, должны свидетельствовать перед этими людьми о красоте и силе православной веры, о ее истинности, о том, что она оживотворяет души и сердца людей и способна каждого человека привести ко спасению? Поэтому и сегодня, как в древние времена, стоит перед нами важнейшая просветительская задача, огромное миссионерское поле открывается для всякого человека, который желает быть делателем на ниве Христовой»²⁴.

Вызовы, которые стоят перед Православной Церковью в наше время, не менее страшны, чем те, которые стояли перед ней сто лет назад. И от того, насколько адекватно Церковь ответит на них, зависит не только ее будущее, но и судьба Российского государства в целом.

И было бы крайне неразумно отказом от апостольского делания превратить Церковь в «музей себя самой», в которой подношения современников были бы лишь идеальными по форме, но искусственными цветами.

Примечания

¹ *Иларион (Алфеев), архиеп.* Православие. Т. 2. М., Изд. Сретенского монастыря, 2009. С. 219.

² Труды Московской регентско-певческой семинарии 2002–2003: Сб. статей, воспоминаний, архивных документов. М., Полонник, 2005. С. 28.

³ *Иларион (Алфеев), архиеп.* Православие. Т. 2. М., Изд. Сретенского монастыря, 2009. С. 805.

⁴ Многочисленные высказывания о сути церковного пения свт. Иоанна Златоустого, свт. Григория Нисского, свт. Василия Великого, Климента Александрийского и др. отцов и учителей Церкви можно найти в указанном сочинении митр. Илариона (Алфеева). См. с. 828 и далее.

⁵ Цит. по *Мартынов В.* История богослужебного пения. М., 1994. С. 40.

⁶ Там же. С. 41.

⁷ Там же. С. 41–42.

⁸ *Умнов А.Ю.* Из истории мужского хорового исполнительства в России. Карельская Гос. педагогич. Академия. Петрозаводск.

<http://www.choral-school.ru/index.php?page=files&action=file&value=doc/Umnov.doc> (дата обращения 31.03.2012).

⁹ «На грамоте, составленной в 1668 г. и подписанной по-гречески и по-арабски двумя патриархами, содержится ответ, что хотя “пение, именуемое партесным, воспринято и не от Восточной Церкви, но никем осуждено не было”. Таким образом, 1668 год можно считать датой официального признания партесного пения в Москве». <http://roman.by/r-4937.html> (дата обращения 31.03.2012).

¹⁰ <http://referat.nur.kz/v663-russkaya-dukhovnaya-muzka-v-xviii-veke?part=4> (дата обращения 31.03.2012).

¹¹ Цит. по: *Медушевский В.В.* Интонация как язык домостроительства благодати.

http://pravoslavye.org.ua/index.php?action=fullinfo&r_type=&id=12792 (дата обращения 31.03.2012).

¹² Там же.

¹³ Цит. по: *Медушевский В.В.* О происхождении и сущности серьезной музыки. <http://www.portal-slovo.ru/art/36037.php> (дата обращения 31.03.2012).

¹⁴ «Со второй половины XVIII в. указанное движение в области церковной музыки уступает место, — по-видимому, без особой борьбы, — новым видам итальянского партесного или концертного пения, ведущим свое начало от произведений итальянских приезжих маэстро — Галуппи, Сарти — и их ближайших учеников и последователей <...> Начинает упрочиваться в нашей духовной музыке тот слащавый сентиментально-игривый оперно-концертный итальянский стиль, который до сих пор господствует в ней, определяя вкусы не только общества, но, отчасти, и духовенства <...> (вроде известной оратории “Тебе Бога хвалим”, исполненной в 1789 г. в главной квартире князя Потемкина, под Яссами, хором певчих в 300 человек, оркестром, несколькими хорами военной музыки, с колокольным звоном и пушечной пальбой из 10 орудий)», что как нельзя лучше отвечало «грандиозно-блестящему и в то же время фривольно-чувственному веку Екатерины II»...

У Дегтярева и Веделя преобладает элемент сентиментально-слащавый, выраженный в кудреватом, мелодическом по преимуществу стиле. Стройной полноты, гармонического равновесия между голосами хора произведения Веделя и Дегтярева не представляют. Оба жертвуют целым в пользу красивых мелодических выходов в отдельных голосах, обрекающих другие на совершенно пассивную и бесцветную роль. Достоинство обоих композиторов — стремление согласовать музыку с текстом и выразить религиозное настроение, заключающееся в словах последнего. Это не всегда удавалось им вследствие ограниченности дарования, однородности музыкального развития и вкуса.

У всех трех мы находим отсутствие самостоятельности и художественной свободы в голосоведении, а также разнообразия и непринужденности модуляций, присущих Бортнянскому, несмотря на ука-

занные недостатки его стиля. (См. «Библиотека учебной и научной литературы»: <http://sbiblio.com/biblio/d> (дата обращения 31.03.2012).

«Ознакомившись с большой массой сочинений Бортнянского, Чайковский так отозвался о нем в письме к Юргенсону: “Бортнянский был талант второстепенный, неспособный пролагать новые хотя бы тропинки. Он был музыкант отличный и превосходно владевший техникой <...> в его творениях все гладко, чисто, мило, но однообразно, как степь Херсонской губернии”». <http://klikovo.ru/db/msg/9529> (дата обращения 31.03.2012).

¹⁵ Вопиющую и беспристрастную картину безнравственного поведения жителей Руси в храмах в середине XVII в. описывает профессор Каптерев Н.Ф. См. *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. В 2 тт. М., 1996. *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. М.: Индрик, 2003. С. 102–161.

¹⁶ «Несмотря на то, что Павел I еще в 1797 г. запретил исполнение концертов во время богослужения, оно продолжало держаться; исполнялись даже аранжировки оперных арий или хоров из ораторий на священные тексты вроде “Тебе поем” на музыку басовой арии жреца из “Весталки” Спонтини или “Херувимской” на музыку хора из “Сотворения мира” Гайдна». (Энциклопедич. словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890–1907.) Исполнение т. наз. «запричастных» концертов за литургией во время причащения священнослужителей было запрещено в 1804 г. указом Александра I, а в 1850 г. указом Священного Синода.

¹⁷ См. напр., свидетельства о литературе и культуре петровской эпохи. <http://www.bs.u.by/Cache/pdf/205513.pdf> (дата обращения 31.03.2012).

¹⁸ Начиная с 1736 г., когда для постановки оперы Франческо Арайи пригласили певчих придворного церковного хора, так как отдельного оперного хора не существовало. См. *Умнов А.Ю.* Из истории мужского хорового исполнительства в России. Карельская государственная педагогическая академия. Петрозаводск. <http://www.choral-school.ru/index.php?page=files&action=file&value=/doc/Umnov.doc> (дата обращения 31.03.2012).

¹⁹ Джузеппе Сарти (Giuseppe Sarti) (1729, Фаэнца — 1802, Берлин) — итал. композитор. Учился в Болонье у падре Мартини. С 1742 г. органист, директор местного оперного театра, директор

консерватории в Венеции, регент капеллы Миланского собора. В 1784 года был приглашен в Россию в качестве придворного музыканта. Здесь он написал оперы «Утешенные любовники», «Мнимые философы» (1785), и др. Помимо опер Сарти писал в России торжественные оратории, кантаты, духовные концерты, рассчитанные на большой состав исполнителей и сопровождавшиеся колокольным звоном, пушечной стрельбой, фейерверком. Член Петербургской академии наук. В России Сарти занимался и педагогической деятельностью; в числе его учеников русские композиторы С.И. Давыдов, С.А. Дегтярев, Д.Н. Кашин, А.Л. Ведель и др. <http://www.c-safe.ru/days/bio/10/002.php> (дата обращения 31.03.2012).

²⁰ *Гарднер И.А.* Богослужбное пение Русской Православной Церкви. Т. II. М., 2004. С. 205.

²¹ <http://kliros-likbez.churchby.info/uchebnik/history.htm> (дата обращения 31.03.2012).

²² «Несоответствие между музыкальным оформлением и внутренним содержанием богослужения характерно и для самих музыкальных произведений, входящих в репертуар церковных хоров. Многие церковные композиторы XIX в., не будучи священнослужителями, не могли проникнуть в дух православного богослужения “изнутри алтаря”, а потому их музыка подчас не соответствовала исполняемым словам или совершаемым литургическим действиям. Литургия воспринималась композиторами как серия концертных номеров, в которых быстрый темп сменялся медленным, форте сменялось пиано, благодаря чему создавалось требуемое традициями светской музыки разнообразие, однако полностью утрачивалось восприятие богослужения как единой непрерывно развертывающейся мистерии». (*Иларион (Алфеев), архиеп.* Православие. Т. 2. М., Изд. Сретенского монастыря, 2009. С. 888).

²³ Приветствие Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла митрополиту Волоколамскому Илариону по случаю его дня Ангела. Цит. по: <http://www.churchcomposer.ru/news94.html> (дата обращения 31.03.2012).

²⁴ Ответное слово митр. Волоколамского Илариона после Божественной литургии в День своего ангела <http://www.churchcomposer.ru/news94.html> (дата обращения 31.03.2012).

CONTENTS

BIBLICAL THEOLOGY

*Patriarch Kirill of Moscow and All Russia. Modern Biblical
Theology and Tradition of the Church*.....7

INTERNATIONAL THEOLOGICAL CONFERENCE “SAINT ISAAC THE
SYRIAN AND HIS SPIRITUAL HERITAGE”
(MOSCOW, OCTOBER 10TH–11TH, 2013)

*Metropolitan Hilarion of Volokolamsk. In Search of a Spiritual
Pearl. St. Isaac the Syrian and his Works*..... 15

*A. Fokin. Apocatastasis in the Syrian Christian Tradition:
Evagrius and Isaac*.....45

*Archimandrite Gabriel (Bunge). From Greek into Syriac and
back: about one Quotation from Evagrius of Pontus*.....62

Archpriest John Behr. St Isaac of Syria on the Cross.....76

S. Brock. Prayer and Psalmody in St Isaac.....89

*H. Hunt. The Monk as Mourner: Isaac the Syrian
and Monastic Identity in the Seventh Century and Beyond*.....99

Martin Tamcke. Isaac of Nineveh as a Teacher of Ethics.....112

HISTORY OF THE CHURCH

*N. Khandoga, Candidate of Theology, second-year doctoral
student of the Ss Cyril and Methodius Theological Institute for
Post-Graduate Studies.
Chiliasm in Latin Patristics and the Role of St Augustine of
Hippo in its Reinterpretation*.....125

Synopsis: The “enmity” between millennialists and imillennialists has existed since the first centuries of Christianity. The article examines the views of St Augustine of Hippo, a distinguished teacher of the Church, on chiliasm (millennialism). As early as the 1st century A.D., the Universal Church acknowledged his opinion on this issue as the most authoritative one.

Key words: chiliasm, millennialism, Apocalypse of St. John the Divine, millennialists, imillennialists, Origen, Tyconius, St Jerome of Stridon, St Augustine of Hippo.

Archpriest George Florovsky, Orthodox priest, religious thinker, theologian, philosopher and historian, ecumenical figure and one of the founders of the World Council of Churches.

St Cyprian and St Augustine on Schism.....146

Synopsis: The article raises the issue of the nature and the role of schisms and disagreements in the Church.

Keywords: St Cyprian, St Augustine, Church, schism, controversy, Sacraments

S. Bryun, post-graduate student of the Institute for Cultural Research (State Academic University of Humanitarian Science), staff member of the Museum of Russian Icons.

Origin of a Commune in Crusader Antioch. Experience of Collective Self-Identification in the Latin East.....152

Synopsis: The article is dedicated to the formation of the first commune in Crusader Antioch. The commune was a unique manifestation of collective self-identification in the Latin East.

Key words: Crusades, Antioch, Syria, Cilician Armenia, inter-Christian relations, medieval commune, collective self-identification.

THEOLOGY

Hegumen Arseniy (Sokolov), Doctor of Theology, rector of the Russian Orthodox parish in Lisbon, Portugal.

Biblical Foundations of the Ministry of Bishops.....171

Synopsis: The article examines the church teaching on pastoral ministry and analyzes the texts of the Holy Scripture, in which the image of shepherd is used.

Keywords: Church, bishop, ministry, Bible, psalm, New Testament.

Hieromonk Kirill (Zinkovsky), Candidate of Technical Sciences, Candidate of Theology, fourth-year doctoral student of the Ss Cyril and Methodius Theological Institute for Post-Graduate Studies, cleric of the St. Petersburg Metropolia.

Origen’s Views on Ethereal Nature of Resurrected Bodies in the Context of the Church Teaching on the Resurrection of the Flesh.....184

Synopsis: Despite the efforts that Western scholars make to justify Origen’s views on the term ‘incorporeal’, the didascalos’ doctrine of the ethereal nature of resurrected bodies contradicts the church tradition. For Origen, the notion ‘transfiguration of the flesh’ is identical to its total degeneration. Negating a typical for the Platonists thesis that the matter is a bearer of evil, Origen, however, stays within the Platonic paradigm. It is a natural result of the strict correlation that he establishes between the notions of ‘spiritual perfection’ and ‘degree of immateriality.’

Key words: flesh, matter, ethereal, resurrection, transfiguration, Platonism.

Archimandrite Feognost (Pushkov), Candidate of Theology, cleric of the Luhansk diocese of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate.

Dialectics of the Old and the New in the Life of the Church.....215

Synopsis: The article examines various opposite notions, such as ‘law’ and ‘freedom’, ‘celibacy’ and ‘marriage.’ In each pair, one notion originates in the old Adam, and the other – in Christ. The author considers these opposites in their existential unity in the life of the Church.

Keywords: old, new, law, freedom, grace, knowledge, authority, Scripture.

Hegumen Siluan (Tumanov), post-graduate student of the Ss Cyril and Methodius Theological Institute for Post-Graduate Studies, cleric of the Mordovia Metropolia.

Role of Liturgical Singing in Ecclesiastical Education.....245

Synopsis: The ecclesiastical education is impossible without people's conscious participation in the Divine Service, and liturgical singing is one of the main elements of the service. Over the past three centuries, however, the Russian liturgical singing has become more entertaining. As a result, it prevents the worshippers from understanding all the dogmatic and poetic richness of the Church. Representatives of the Moscow singing school, as well as the best regents and composers of the 19th-20th centuries, tried to solve the problem.

Key words: Holy Tradition, ecclesiastical education, liturgy, liturgical singing, apostolic mission, religious music, entertainment, composers.

Формат 60x90/16. Тираж 1000 экз.
Отпечатано в типографии “Джет”
115230, Москва, Электролитный проезд, д. 3, стр. 2.
Тел./факс: (495) 66-333-62, e-mail: info@6633362.ru
www.jetpress.ru