



**БОГОСЛОВСКИЕ  
ТРУДЫ**

38

# БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК  
ТРИДЦАТЬ ВОСЬМОЙ



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ  
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ  
МОСКВА 2003

*По благословению  
Святейшего Патриарха Московского и всея Руси  
АЛЕКСИЯ II*

## **СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА «БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ»**

*Председатель редколлегии* – митрополит Минский и Слуцкий **Филарет**,  
Патриарший Экзарх всея Беларуси,  
председатель Синодальной Богословской комиссии

### *Члены редколлегии:*

- Митрополит Кишиневский и всея Молдовы **Владимир**, ректор Кишиневской Духовной академии  
Архиепископ Верейский **Евгений**, председатель Учебного комитета, ректор МДАиС  
Архиепископ Белгородский и Старооскольский **Иоанн**, председатель Миссионерского отдела, ректор Белгородской Духовной семинарии  
Архиепископ Тихвинский **Константин**, ректор СПбДАиС  
Епископ Венский и Австрийский **Иларион**  
Архимандрит **Иоанн (Экономцев)**, ректор РПУ Иоанна Богослова  
Архимандрит **Леонид (Филь)**, ректор МинДА  
Протоиерей **Владимир Воробьев**, ректор ПСТБИ  
Протоиерей **Николай Забуга**, ректор КиевДА  
Протоиерей **Владимир Силовьев**, председатель Издательского Совета РПЦ, Главный редактор Издательства МП  
Протоиерей **Всеволод Чаплин**, заместитель председателя ОВЦС МП  
Протоиерей **Василий Стойков**, профессор СПбДА  
Протоиерей **Владислав Цыпин**, профессор МДА  
Архимандрит **Ианнуарий (Ивлиев)**, доцент СПбДА  
Протоиерей **Валентин Тимаков**, заместитель главного редактора Издательства МП  
Протоиерей **Максим Козлов**, доцент МДА  
Протоиерей **Леонид Грилихес**, преподаватель ПСТБИ и МДА  
Иерей **Владимир Шмалый**, секретарь Синодальной Богословской комиссии, преподаватель МДА  
Диакон **Андрей Кураев**, преподаватель ПСТБИ  
**Кравец Сергей Леонидович**, руководитель ЦНЦ «Православная энциклопедия»  
**Бувеский Алексей Сергеевич**, научный консультант ОВЦС МП  
**Лосский Николай Владимирович**, профессор Свято-Сергиевского богословского института (Париж)  
**Осипов Алексей Ильич**, профессор МДА  
**Полищук Евгений Семенович**, заместитель главного редактора Издательства МП, ответственный секретарь редколлегии  
**Журиная Марина Андреевна**, редактор журнала «Альфа и Омега»  
**Кырлежев Александр Иванович**, научный консультант Синодальной Богословской комиссии  
**Пентковский Алексей Мстиславович**, доцент МДА  
**Хоружий Сергей Сергеевич**, руководитель лаборатории синергичной антропологии Института человека РАН  
**Шичалин Юрий Анатольевич**, преподаватель МДА

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>ФИЛАРЕТ, митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси, председатель Редакционной коллегии сборника «Богословские труды». Выступление на заседании Редакционной коллегии сборника «Богословские труды» 14 марта 2002 года</i> . . . . .	5
--	---

### ИЗ СВЯТООТЕЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

<i>Святитель Григорий Палама, Архиепископ Фессалоникийский. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы (главы 1–63) (пер. и предисл. А. И. Сидорова)</i> . . . . .	8
<i>Преподобный Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. Вопрос LXI (пер. А. И. Сидорова)</i> . . . . .	74
<i>Блаженный Августин, Епископ Гиппонский. Рассуждения на Евангелие от Иоанна. Рассуждение 1 (на Ин. 1, 1–5) (пер. и предисл. С. А. Степанцова)</i> . . . . .	87
<i>Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна (т. I, гл. I–XX) (пер. и предисл. А. Г. Дунаева)</i> . . . . .	97
<i>Афраат Персидский Мудрец. Тахвита о сынах Завета (пер. прот. Леонида Грилихеса и Г. М. Кесселя)</i> . . . . .	120

### ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

*К 100-летию со дня рождения В. Н. Лосского*

<i>Вл. Лосский. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта (гл. 1–2) (предисл. С. С. Хоружего)</i> . . . . .	147
<i>Вл. Лосский. Догмат Церкви и экклезиологические ереси (пер. В. В. Тюшагина)</i> . . . . .	237
<i>Протоиерей Владимир Башикиров. Учение об апокатастасисе до его осуждения на Вселенских Соборах</i> . . . . .	248
<i>Свящ. д-р Петр Планк. Является ли христианство монотеистической религией? Очерк по богословию Троицы (пер. Б. Б. Вика)</i> . . . . .	261

### ЛИТУРГИКА

<i>М. С. Желтов. Древние александрийские анафоры</i> . . . . .	269
<i>А. М. Пентковский. Ктиторские типиконы и богослужебные синаксари евергетидской группы</i> . . . . .	321

### НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

<i>Г. М. Кессель. Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца по «Тахвите о сынах Завета»</i> . . . . .	356
---	-----

### БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Е. С. Полищук. Сборник «Богословские труды» (предыстория, история и обзор содержания)</i> . . . . .	376
--	-----

**Выступление Высокопреосвященного Филарета,  
Митрополита Минского и Слуцкого,  
Патриаршего Экзарха всея Беларуси,  
Председателя Редакционной коллегии  
сборника «Богословские труды»,**

*на заседании редколлегии 14 марта 2002 года*

Преосвященные собратья-архипастыри, всечестные отцы, братья и сестры, члены редакционной коллегии сборника «Богословские труды»!

Сегодня, по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, мы открываем первое заседание редакционной коллегии сборника «Богословские труды» в составе, утвержденном решением Священного Синода Русской Православной Церкви 12 марта сего года.

Сердечно приветствую всех здесь собравшихся членов редакционной коллегии и от лица всех присутствующих благодарю председателя Издательского Совета протоиерея Владимира Силовьева за гостеприимство и необходимое содействие в проведении нашего собрания.

Приступая к исполнению ответственного и весьма непростого послушания, возложенного на нас Святейшим Патриархом и Священным Синодом, будем помнить, что мы призваны не к тому, чтобы создавать что-то новое на пустом месте, а к продолжению издания общецерковного богословского сборника, хотя и в новых условиях, но имеющего весьма почтенную и замечательную традицию.

История «Богословских трудов» началась в 1960 году, когда по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I появился на свет первый выпуск сборника. Первым председателем редакционной коллегии стал Преосвященный Никодим (Ротов; † 1979), в то время епископ Подольский, в состав редакционной коллегии вошли три представителя Московских Духовных школ: ректор МДА прот. К. Ружицкий († 1964), архим. Питирим (Нечаев), доц. В. Д. Сарычев († 1980), три представителя Ленинградских духовных школ: ректор ЛДА прот. М. Сперанский († 1984), проф. Н. Д. Успенский († 1987), проф. А. И. Иванов († 1977), представители «Журнала Московской Патриархии» А. Ф. Шишкин († 1965), А. В. Ведерников († 1992), от ОВЦС — прот. В. Боровой.

В течение почти двадцати лет — с 1967 по 1986 г. — председателем редакционной коллегии сборника был Высокопреосвященный Антоний (Мельников; † 1986) — до 1978 г. архиепископ Минский и Белорусский, с 1978 по 1986 г. — митрополит Ленинградский и Новгородский. С 1987 по 1994 г. редакционную коллегию возглавлял митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим, а с 1995 по 2000 г. — Преосвященный Тихон (Емельянов), ныне — архиепископ Новосибирский и Бердский.

За эти годы в состав редакционной коллегии входили авторитетные богословы, профессора и преподаватели Московской и Петербургской Духовных школ, ведущие сотрудники церковных учреждений. Усилиями и попечением упомянутых председателей и членов редакционной коллегии сборник «Богословские труды» приобрел широкую известность и авторитет высокопрофессионального в научном и творческом плане издания, каждый новый выпуск которого ожидался с большим нетерпением и зачастую становился значимым событием церковной жизни.

Более чем за сорок лет издания сборника на его страницах было опубликовано немало замечательных богословских произведений, многие из которых вошли в золотой фонд православного богословского наследия. «Богословские труды» — это настоящая научная библиотека, представляющая широкую панораму богословских дисциплин, тем и направлений.

Сборник явился зримым свидетельством зрелости и творческих возможностей богословской науки в нелегкие для Церкви времена, став связующей нитью поколений и эпох русской православной мысли. В этом своем качестве он навсегда останется вписанным золотыми буквами в историю духовной и богословской традиции Русской Православной Церкви.

Мы должны со словами искренней благодарности молитвенно вспомнить всех председателей и сотрудников редакционной коллегии, авторов сборника, как ныне здравствующих, так и почивших о Господе.

Нам необходимо сохранить все то лучшее, что было наработано за четыре десятилетия издания сборника. Но, с другой стороны, воздавая должное заслугам наших предшественников, мы не должны слепо копировать то, что было сделано ранее. В этом и состоит сила традиции, что, сохраняя лучшее и наиболее ценное из прошлого, она вбирает в себя актуальность настоящего, нацеливая нас на будущее.

Если попытаться кратко сформулировать стоящую перед редакционной коллегией задачу — то это сохранение и упрочение статуса «Богословских трудов» как центрального научно-богословского издания Русской Православной Церкви.

Цель же нашего сегодняшнего собрания — обменяться мнениями по первоочередным задачам нашей совместной работы.

Я предложил бы совместно обсудить сегодня следующее.

*Первое* — профиль сборника и его место в системе научно-богословской, учебной и издательской деятельности Русской Православной Церкви.

*Второе* — тематику и структуру сборника.

*Третье* — принципы формирования издательского портфеля, критерии отбора.

*Четвертое* — вопросы оформления, публикации и распространения.

*Пятое* — предложения по изданию очередного сборника «Богословских трудов».

По *первому* вопросу, как представляется, нам следует обсудить характер сборника, в частности, в связи с появлением ряда новых периодических богословских изданий. Каким образом следует сочетать, с одной стороны, официальный характер сборника, предполагающий авторитетность публикуемых в нем материалов, и, с другой — стоящие перед ним научные задачи, обсуждение которых обуславливает дискуссионность, а возможно, и полемичность публикуемых материалов. Следует также поразмыслить над тем, каким образом сборник может способствовать развитию богословской науки в нашей Церкви.

По *второму* пункту мы могли бы обсудить вопрос о том, какие именно разделы церковной науки должны быть отражены в сборнике — только ли богословские дисциплины? В какой мере может присутствовать в сборнике библеистика,

церковно-практические дисциплины, история, право? Быть может, все эти дисциплины должны отражаться в более узком, собственно богословском аспекте — скажем, не литургика в целом, а литургическое богословие, не библистика вообще, а библейское богословие, не история в целом, а богословие истории или история богословской мысли. Является также открытым вопрос о мере отражения в сборнике религиозно-философской и апологетической тематики. Наконец, важно определить и меру «академичности» сборника, или, скорее, соблюдения баланса между традиционными для богословия темами, с одной стороны, и работами, направленными на осмысление актуальных проблем церковной жизни и свидетельства — с другой. В какой мере в журнале должны присутствовать переводные тексты и материалы (в особенности с учетом того обстоятельства, что очень многое из значимых зарубежных богословских ресурсов еще не введено в наш богословский и учебный обиход)? Следует ли публиковать труды иностранных авторов? Предполагаем ли мы публиковать новые переводы святых отцов, архивные материалы, учебно-методические материалы?

К этой же группе относится и вопрос о том, должна ли быть введена тематическая рубрикация материалов сборника, и если да — то по какому принципу.

По *третьему* вопросу нам следует наметить принципы формирования редакционного портфеля, а также принципы и критерии отбора материалов. В условиях априорно предполагаемого недостатка работ мы тем не менее должны стремиться к поддержанию самого высокого научного уровня и стандарта публикуемых статей и материалов. Так, думается, мы не сможем публиковать все, что нам направят, в том числе и по нашей просьбе, скажем, семинарии или светские ученые. Но, с другой стороны, — и здесь мы вновь возвращаемся к теме профиля журнала, — подразумевает ли (и если да, то в какой мере) статус центрального научно-богословского издания, что все в нем опубликованное является официальным голосом Церкви, или же в нем могут быть допустимы частные точки зрения, а также дискуссионность и полемичность?

*Четвертый* вопрос — это вопрос оформления: как должен выглядеть сборник, в какой мере он должен сохранить свой прежний вид и что в нем может быть изменено? Насколько он должен быть внешне строгим и академичным?

Разумеется, за предстоящие два часа рабочего времени нам не удастся полностью обсудить все эти вопросы и принять по ним окончательные решения. Но мы можем по крайней мере начать обмен мнениями, чтобы на основании достигнутого согласия в важнейших моментах начать конкретную практическую работу, то есть перейти к обсуждению очередного выпуска сборника, что и станет *пятым*, заключительным пунктом нашей дискуссии.

Итак, позвольте на этом мое вводное выступление закончить, первое заседание нового состава редакционной коллегии «Богословских трудов» объявить открытым и просить всех участников встречи принять участие в обсуждении, высказавшись по тем вопросам, которые были обозначены выше.

Верю, что наше нынешнее собрание в стенах Издательского Совета свершится в мире и единодушии на пользу Святой Православной Церкви и во славу Божию.



*Святитель Григорий Палама,  
Архиепископ Фессалоникийский*

## **Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы**

### **СВЯТИТЕЛЬ ГРИГОРИЙ ПАЛАМА И ЕГО «ГЛАВЫ»**

Поздневизантийский исихазм, в изучение которого русские православные богословы и ученые внесли, наверное, самый весомый и значительный вклад<sup>1</sup>, — явление весьма многоликое и неоднозначное. При всем том как бы «цементирующим элементом» этого многообразия представляется личность и мирозерцание свт. Григория Паламы. Безусловно, мощное духовное течение поздневизантийского исихазма, собравшее в себе, как в фокусе, многие существенные черты предшествующей православной духовности, породило и помимо Паламы несколько выдающихся богословов и церковных писателей. В первую очередь можно вспомнить об одном из учителей Паламы — свт. Феодите Филардифском, богатое наследие богословских и аскетических творений которого только недавно стало доступным для нас<sup>2</sup>. Другой его великий учитель, преп. Григорий Синаит, сыгравший особую роль в распространении практики и идей исихазма (в том числе и в славянских странах)<sup>3</sup>, также был не только «вселенский старец всего православного мира»<sup>4</sup>, но и одареннейший духовный писатель. Наконец, нельзя не упомянуть еще одного современника свт. Григория Паламы — св. Николая Кавасилу, который представлял т. н. «лаи-ческий исихазм», являя собой «мирского аскета» (подвижника, живущего в миру); его характеризуют как «образованного и мудрого мужа, стремящегося сочетать христианский аскетизм с высоким литературным, научным и философским творчеством»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> См. на сей счет нашу статью: *Сидоров А. И.* Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // В кн.: Архимандрит *Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. XVIII–LXXVIII. См. также: Священник *Олег Климов*. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб., 2001. С. 27–64.

<sup>2</sup> В настоящее время перевод этих творений подготавливается мною в сотрудничестве с А. А. Пржегорлинским.

<sup>3</sup> См. работу: Игумен *Петр (Пиголь)*. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999. С. 56–173.

<sup>4</sup> Характеристика Д. Бэлфура. См.: *Balfour D.* Saint Gregory of Sinai's Life Story and Spiritual Profile // Offprint from *Θεολογία*. Т. 52–54. London, 1983. P. 166.

<sup>5</sup> См. предисловие отца Максима Козлова к кн.: Христос, Церковь, Богородица. Богословские труды св. *Николая Кавасилы*. М., 2002. С. 6–7.

Этих трех выдающихся современников свт. Григория Паламы нельзя рассматривать только в качестве «фона», на котором ярче оттеняется личность и мирозерцание Фессалоникийского святителя. У каждого из них (умалчивая уже о менее значимых православных писателях и богословах поздневизантийской эпохи) была своя «партия» в многоголосии исихазма, хотя все они обладали в то же время общностью принципиальных установок<sup>1</sup>. И вообще следует подчеркнуть, что богословие свт. Григория Паламы нельзя, как это часто делают западные исследователи, обозначать в качестве «паламизма», поскольку оно является выражением соборного вероисповедания Церкви<sup>2</sup>. Верность духу святоотеческого Предания пронизывает все творения святителя. Такая верность определялась прежде всего тем, что свт. Григорий всю свою жизнь, начиная с самых юных лет, стремился следовать высшим идеалам православного подвижничества, вызывая заслуженное удивление, как замечает его агиограф Филофей Коккин, своим «житием и любовью» (τῆς πολυετίας τε καὶ φιλοσοφίας) у соратников-иноков<sup>3</sup>. А поскольку аскетика и догматика в Православии неотделимы друг от друга и «связь эта вообще настолько тесна и неразрывна, что всякая попытка искусственно изолировать аскетические и догматические элементы святоотеческого учения не может быть осуществлена без насилия над их содержанием»<sup>4</sup>, то строгая подвижническая жизнь святителя имела следствием и его догматическую «акривию». Когда в Церкви в очередной раз появилась новая ересь, представленная Варлаамом Калабрийским, Акиндином и др., то защищать Православие поручено было свт. Григорию Паламе. Хотелось бы подчеркнуть тот факт, что Палама вступил в борьбу не по собственной инициативе, но выполняя церковное послушание. По словам Филофея Коккина, митрополит Исидор Фессалоникийский, посоветовавшись с прочими известными православными, вызвал из святогорского уединения именно свт. Григория Паламу, как обладающего «богословским языком и великой мудростью Духа» (μετὰ τῆς θεολόγου γλώττης καὶ μεγάλης τοῦ Πνεύματος σοφίας) и могущего «благодаря природе, мастерству и Божией благодати» (φύσει καὶ τέχνῃ καὶ χάριτι) лучше других противостоять ереси<sup>5</sup>. Всю свою защиту православного исихазма святитель основывал на церковном Предании, хотя в терминологии иногда и позволял себе некоторые «вольности». Ибо «найти точные слова было не всегда легко. Не стремясь обновлять богословский словарь, Палама в пылу спора порой использовал термины, нетрадиционные для православного богословия. Он сам осознает, что в своих полемических трудах не всегда точен в выборе терминологии, однако его богословская позиция остается строго православной. Ссылаясь на святителя Василия Великого, Григорий Палама замечает: “В полемике не обязательно быть абсолютно точным в использовании терминологии, но в исповедании веры требуется соблюдать точность во всем. Именно в этом духе я строил свои опровержения Варлаама и Акиндина, от святых воспринимая исповедание веры,

<sup>1</sup> В начале XX в. Преосвященный Алексий (Дородницын), пытаясь выделить общие черты богословских воззрений трёх главных представителей поздневизантийского исихазма (о свт. Феодите в это время мало что было известно), замечает: «Они учили и доказывали самой своей жизнью, что не путем рассудочных философских умозаключений, но постоянным очищением души, совершенным безмолвием чувств и помыслов, непрестанным упражнением в богомыслии и умной молитве, или, иначе, «умным деланием», человек может достигнуть озарения свыше. Это проявление Божества обыкновенно открывается *покаянием* в области света, который можно видеть даже телесными очами, подобно тому как это было на Фаворе. Они учили далее, что для подавления страстей, нечистых чувств нужно все помыслы ума сосредотачивать в глубине сердца, постоянно наблюдая за ними и не позволяя им развлекаться ничем другим, но всегда мыслить о Боге и любовью стремиться к Нему». *Епископ Алексий (Дородницын)*. Византийские церковные мистики 14-го века. (Преподобный Григорий Палама, Николай Кавасила и преподобный Григорий Синаит). Казань, 1906. С. 93.

<sup>2</sup> См. по этому поводу верное наблюдение в кн.: *Metropolitan of Nafpaktos Hierotheos. St. Gregory Palamas as a Hagiorite. Birth of Theotokos Monastery*, 1997. P. 24.

<sup>3</sup> См.: ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ ΒΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ // ΕΛΛΗΝΗΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. Τ. 70. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1984. Σ. 84.

<sup>4</sup> *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Богословские труды 1952–1983 гг. Нижний Новгород, 1996. С. 202.

<sup>5</sup> См.: ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ ΒΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. Σ. 168–170.

чтобы читающие наши сочинения могли узнать о предмете спора из исповедания веры"»<sup>6</sup>.

Острая необходимость защиты Православия определила во многом и литературную деятельность Паламы. Основную часть его литературного наследия<sup>7</sup> представляют догматико-полемические творения: в греческом издании они занимают четыре объемистых тома (среди них, конечно, наиболее ярким являются «Триады»). Можно отметить, что, как и большинство полемических произведений других отцов Церкви, они содержат довольно большой удельный вес «преходящего», т. е. написанного на злобу дня, хотя, естественно, многое в них остается актуальным и поныне. Вторую часть литературного наследия Паламы представляют сочинения аскетические: по объему они явно уступают творениям догматико-полемическим, занимая в указанном греческом издании только часть пятого тома. Однако, несмотря на свой малый объем, эти произведения почти не содержат «преходящих» элементов и весьма показательны для понимания основы основ мироощущения Фессалоникийского святителя, всю жизнь оставшегося преданным высочайшим идеалам православного монашества. Наконец, третью часть литературного наследия свт. Григория Паламы представляют гомилии, в которых, как и в аскетических творениях, отразились многие лучшие грани личности и мировоззрения святителя. Лишенные полемической заостренности и написанные живым, ярким языком, эти проповеди пронизаны заботой архипастыря о спасении вверенной ему Богом паствы; богатый личный опыт аскетического трудничества и смиренного стяжания благодати Божией позволяет свт. Григорию ясно видеть немощи уязвленной грехом человеческой души и предлагать наилучшие лекарства для исцеления ее. Поэтому гомилии святителя, продолжая и развивая лучшие традиции христианского проповедничества, дают почти исчерпывающий ответ на главный вопрос человеческого бытия: «как спастись?», не говоря уже об ответах на прочие насущные вопросы духовной жизни, а поэтому их содержание глубоко сотериологично<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Манзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад, 2003. С. 4.

<sup>7</sup> Наилучший обзор этого наследия см. в известной монографии отца Иоанна Мейендорфа: *Meyendorff J. Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*. Paris, 1959. P. 331–399. К сожалению, при русском переводе данной монографии этот обзор был опущен по не совсем внятным причинам. Объяснение, что обзор, как и второе приложение к монографии, устарел и сохраняет «интерес лишь как факт истории науки», вряд ли основательно, ибо более серьезного обзора, насколько нам известно, не существует. Отдельные предисловия к каждому произведению в греческом пятитомном собрании творений святителя отнюдь не заменяют ту работу, которую в свое время проделал отец Иоанн. Более краткий обзор приводится отцом Иоанном в содержательной энциклопедической статье: *Meyendorff J. Palamas (Gregoire) // Dictionnaire de spiritualite. Fasc. LXXVI–LXXVII*. Paris, 1983. P. 85–90.

<sup>8</sup> Как отмечает отец Иоанн Мейендорф, только в двух гомилиях (34 и 35), Палама касается спорного вопроса о Божественных энергиях. А в целом проповеди Паламы показывают, что богословская полемика не была самоцелью для него, а лишь средством для защиты Православия; когда же Православие оказалось вне опасности, то «богословские дистинкции» потеряли для святителя интерес: его внимание сосредоточилось на том, чтобы донести до своей паствы сущность христианского таинства, чтобы способствовать постижению слушателями реальности спасения, дарованного Воплощением Бога Слова, и чтобы указать присутствие этой реальности в Церкви. См.: *Meyendorff J. Introduction*. P. 294. Можно еще констатировать, что совсем недавно гомилии свт. Григория Паламы стали объектом исследования молодого ученого Д. И. Макарова. Однако, при наличии внешне солидного научного аппарата (обширнейшая библиография, многочисленные сноски и т. д.), книга характеризуется некоей «мировоззренческой всеядностью» автора: элементы Православия смешиваются здесь со структурализмом и католической схоластичностью. Отсутствие четких духовных ориентиров и укорененности в православном Предании нередко приводит автора к ложным суждениям и оценкам, например: «именно гуманизм, “антропный контекст” и связанная с этим концентрация на положительных и негативных моментах взаимоотношения главных участников исторической драмы — Бога и человека — представляет собой главное в гомилиях, их наиболее богатый

Среди прочих творений свт. Григория Паламы особое место занимают его «Главы» («Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы»). Прежде всего это творение, будучи впервые издано в греческом «Добротолюбии», а затем перепечатанное в «Патрологии» Миня, стало одним из наиболее доступных и известных сочинений святителя (тогда как многие другие его творения оставались долгое время еще не опубликованными). Произведение написано в жанре «глав», который уже имел богатую традицию в христианской письменности: первым его активно использовал (по сути дела, создал) Евагрий Понтийский, большинство сочинений которого написано именно в этом жанре; затем в рамках такого жанра писали некоторые свои творения преп. Марк Подвижник, блаж. Диадок Фотикийский, преп. Максим Исповедник, преп. Симеон Новый Богослов и другие отцы Церкви<sup>9</sup>. Примечательно, что в данном жанре, часто обретающем форму «сотниц», создавались преимущественно сочинения духовно-нравственного и аскетического содержания, тогда как свт. Григорий Палама употребил его для написания догматико-полемического творения. Достоинства указанного жанра, т. е. возможность гибко и в концентрированном виде излагать мысли, искусно используются святителем. Долгое время предполагалось, что «Главы» являются одним из самых поздних творений Паламы и написаны им под конец жизни (умер святитель в 1359 г.)<sup>10</sup>, однако отец Иоанн Мейендорф пришел к выводу, что «Главы» написаны в период 1344–1347 гг.<sup>11</sup> Эту датировку откорректировал Р. Синкевич, выпустивший в свет критическое издание «Глав»: он предполагает, что произведение создано свт. Григорием Паламой в 1349–1350 гг.<sup>12</sup> Той же даты придерживается и П. К. Христу, известный греческий патролог и издатель творений Паламы<sup>13</sup>, а поэтому ее можно считать наиболее верочной.

Что касается содержания, то общепризнано, что в «Главах» свт. Григорий достаточно систематично излагает самую суть своих богословских воззрений<sup>14</sup>. И действительно, здесь в сжатой и насыщенной форме представлены сущностные черты учения о Святой Троице (в том числе, о различии сущности и «энергий» в Боге), сотериологии, учения о человеке и космологии Паламы. В целом можно сказать, что «Главы» являются одним из самых зрелых творений свт. Григория Паламы, ни в чем не уступая (а в ряде моментов и превосходя) его известные «Триады».

---

в смысловом плане, целостно выделенный и отмеченный слой». Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 468–469. Это суждение (а подобных высказываний в книге немало) показывает, что автор взялся за анализ богословия одного из величайших отцов Церкви, не имея представления о самых азбучных истинах Православия, усвоение которых немислимо без жизни в Церкви.

<sup>9</sup> См. наше предисловие к книге: *Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. I. М., 1993. С. 61–62.*

<sup>10</sup> Этому мнению придерживался, например, известный католический богослов и патролог М. Жюжи: *Jugie M. Palamas Gregoire // Dictionnaire de theologie catholique. T. XI. Paris, 1932. P. 1746.*

<sup>11</sup> Meyendorff J. Introduction. P. 373–374.

<sup>12</sup> См.: *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition. Translation and Study by R. Sinkewicz. Toronto, 1988. P. 49–54.*

<sup>13</sup> См. предисловие к изданию: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Β΄. ΕΚΔΙΔΕΙ ΠΑΝ. Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1992. Σ. 28–30.

<sup>14</sup> Ср.: «Труд Паламы “Сто пятьдесят глав естественных, богословских и деятельных” имеет не только богословский, но и естественнонаучный интерес и в системе излагает воззрения писателя по различным вопросам знания». Соколов И. И. Свт. Григорий Палама, Архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии. СПб., 1913. С. 72. М. Жюжи также видит в этом сочинении «сумму» философского, богословского и аскетического учения Паламы (in quo totius suae doctrinae philosophicae, theologicae ac asceticae summam auctor conclusit). Цит. по предисловию Р. Синкевича: *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. P. IX.* Того же мнения придерживается и отец Иоанн Мейендорф (il s’agit d’une sorte de somme systematique). См.: *Meyendorff J. Palamas (Gregoire). P. 89.*

Р. Синкевич структурно разделяет сочинение на две части: в первой, богословско-систематической (гл. 1–63), рассматриваются космологические вопросы, проблемы человеческого познания и антропологии, а также учение о Домостроительстве спасения, которое составляет стержневой момент этой части; часть вторая (гл. 64–150) преимущественно посвящена опровержению ереси Варлаама и Акиндина и в ходе этой полемики святитель кратко формулирует существенные моменты православного учения о Боге<sup>15</sup>. Несколько по-иному видит структуру произведения П. Христу, выделяющий в нем четыре части: 1) естественнонаучные («физические» главы (гл. 1–33), 2) главы богословские (гл. 34–40), 3) главы этические и деятельные (гл. 41–67) и 4) главы полемические, или «очищающие от ереси Варлаама» (гл. 68–150)<sup>16</sup>. Намеченная Р. Синкевичем структура сочинения представляется нам более логичной, поэтому в своем переводе мы следуем ей, подразделяя указанные части на более мелкие разделы, каждый из которых имеет свое собственное название.

Перевод «Главы» был начат мной уже давно (более семи лет назад), но тяжелая болезнь и ряд личных обстоятельств помешали мне быстро закончить этот труд. Уже когда работа над переводом и комментированием значительно продвинулась, мне стал доступен, благодаря любезности отца Бориса Бобринского, машинописный текст перевода того же сочинения, осуществленный некогда архимандритом Киприаном (Керном). Данный перевод, естественно, облегчил мою задачу, но все же я решил продолжать свой перевод, а не редактировать перевод покойного отца Киприана, не только потому, что последний казался еще довольно сырым, но и потому, что каждый переводчик обладает своим видением и своим переживанием текста, которые имеют личностный характер, вследствие чего разные переводы далеко не всегда могут гармонизировать друг с другом. В то же время я считаю представляемый мною перевод в некотором отношении нашим общим, или соборным, делом с покойным архимандритом и прошу читателей помянуть отца Киприана, как и меня, грешного, в своих молитвах.

А. И. Сидоров

## Часть первая Божественное Домостроительство творения и спасения<sup>17</sup>

### I. Мир — не вечен

1. О том, что мир имел начало, и природа научает, и история удостоверяет<sup>18</sup>; это же ясно подтверждают и изобретения ремесел, и учреждения законов, и полезные устройства государств. Ибо мы знаем изобретателей почти всех ремесел, законодателей и учредителей государственной власти. Кроме того, мы знаем и писателей, которые [в своих сочинениях] так или иначе касались начала [всего], но из них мы не видим никого, кто бы превзошел Моисея в его повествовании о происхождении мира и времени<sup>19</sup>. Он, описавший начало происхождения мира,

<sup>15</sup> См.: Saint Gregory Palamas. One Hundred and Fifty Chapters. P. 1–49.

<sup>16</sup> ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Ε΄. Σ. 12–28.

<sup>17</sup> Перевод выполнен по: PG 90, col. 625–645.

<sup>18</sup> Понятие «природа» (φύσις) в данном случае, вероятно, объемлет всю совокупность тварного мира, а слово «история» (ἱστορία) подразумевает, скорее всего, историю Домостроительства спасения рода человеческого, начиная с истоков его.

<sup>19</sup> Св. Григорий, говоря, что Моисей «повествовал» о происхождении мира и времени (мы несколько свободно перевели фразу: τὴν τοῦ κόσμου καὶ τοῦ χρόνου γένεσιν, ἣν ἱστορήσεν ὁ Μωϋσῆς), считает этого ветхозаветного святого «историком» в высшем смысле слова. Как отмечает В. В. Болотов, слова ἱστορία («история») и ἱστωρ («историк»), будучи производными от глагола οἶδα («знаю, ведаю»), предполагают, что «человек хочет быть при самом событии, чтобы все видеть своими глазами. Поэтому ἱστωρ — человек, который подчиняется влечению своей природы — все знать, стремится удовлетворить жажду знания. Человек хочет, чтобы известные вещи наполнили его сознание и были очевидны для него». Вследствие чего «в понятии истории дано стремление к ведению, получаемому

представил столь неоспоримые доказательства истинности написанного им посредством необыкновенных слов и дел своих, что убедил почти весь род людской, побудив [человечество] изгнать и подвергнуть осмеянию софистов, утверждающих противоположное. Поскольку природа этого мира такова, что она в каждом отдельном случае нуждается в новом начале и без него никак не может существовать, то этим доказывается [бытие] Первого Начала данной природы — того Начала, которое не производится от другого<sup>20</sup>.

2. А о том, что мир не только имел начало, но будет иметь и конец, свидетельствует и природа сущих в этом мире вещей, поскольку она постоянно погибает в отдельных своих частях. Твердым и неоспоримым доказательством [гибели мира] является пророчество Христа, Бога всяческих, и других богодухновенных [мужей]<sup>21</sup> — и не только людям благочестивым, но даже и нечестивым необходимо доверять им, как [изрекающим непреложную] истину, поскольку очевидно, что и все другое, предреченное ими, соответствует действительности<sup>22</sup>. От них мы можем узнать, что мир сей не отойдет в небытие в своей всецелой совокупности, но, подобно нашим телам, расторгнувшись и изменившись, преобразится силой Божиего Духа в мир более божественный<sup>23</sup>.

чрез непосредственное созерцание». См.: *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. II. М., 2000. С. 9–10. Такое «непосредственное созерцание» происхождения мира и времени, как то предполагает св. Григорий Палама, Моисей обрел через Откровение, дарованное ему непосредственно Богом.

<sup>20</sup> Высказываясь о Первом Начале (или Причине) природы мира, не берущем исток своего бытия в каком-либо другом начале, св. Григорий предполагает мысль о «безначальности» Бога, которая была ясно сформулирована уже в древних слоях церковной письменности. Так, апологет Татиан ясно обозначает ее, говоря, что только один Бог — безначален, и Он есть Начало всего (μόνος ἀρχαῖος ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὄλων ἀρχή). См.: PG 6, 813.

<sup>21</sup> Св. Григорий, вероятно, подразумевает прежде всего Мк. 13, 31 и Откр. 21, 1. Во всяком случае, в «Триадах» он, ссылаясь на Откр. 21, 1, говорит, что мы ожидаем «новое небо и новую землю», ибо мир сей является «ветхим», а потому подвержен изменению, но и тленен. Ведь все «ветшающее и стареющее» (τὸ παλαιούμενον καὶ ὑπράσκειν) рано или поздно прекращает свое существование. См.: *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes.* Ed. par J. Meyendorf. Louvain, 1973. P. 481.

<sup>22</sup> См. замечание отца Георгия Флоровского относительно общего осмысления истории у древних христиан: «историю, то есть “Историю Спасения” (“History of Salvation”), нельзя было считать бесконечной. Верные ожидали “Конца веков” и “Исполнения”. Ясные предсказания конца, содержащиеся в Писании, вполне понимались первохристианами. Смысл (goal — цель) бытия, само собой, “по ту сторону истории” (“beyond history”), однако история внутренне организуется и упорядочивается именно этим над-историческим и трансцендентным смыслом (целью), этим бдительным ожиданием грядущего Господа». *Florovsky G. Eschatology in the Patristic Age: an Introduction // Studia Patristica.* V. II. Pt. II. 1957. P. 238.

<sup>23</sup> В этой главе св. Григорий в целом придерживается эсхатологических представлений, характерных для большинства отцов Церкви. Так, по учению св. Иринея Лионского, «исчезновение неба и земли, согласно со свидетельствами Св. Писания..., нужно понимать в смысле изменения их нынешней формы. Ни субстанция, ни сущность творения... не уничтожатся, но только внешний вид (σχήμα) этого мира прекратит свое существование. Таким образом, когда уничтожится наружная форма настоящего мира, наступит новое небо и новая земля..., в которых будет пребывать обновившийся человек, всегда о новом беседующий с Богом». См.: *Митрополит Макарий (Оксиюк).* Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 83. Еще более близки мыслям Паламы рассуждения св. Василия Великого, говорящего: «Начавшееся со временем (τὰ ἀπὸ χρόνου ἀρξάμενα) должно со всей необходимостью и закончиться во времени (ἐν χρόνῳ συντελεσθῆναι). Если [творение] имеет временное начало, то не сомневайся и относительно конца его». Далее

## II. Небесная сфера

3. Эллинские мудрецы говорят, что небо вращается с помощью естества Мировой Души и что оно научает справедливости и разуму<sup>24</sup>. Какой справедливости и какому разуму? Если небо вращается не благодаря собственной природе, но с помощью естества так называемой Мировой Души и если эта Душа принадлежит всему космосу, то почему не вращается также земля, вода и воздух? Далее, согласно им, хотя Душа является приснодвижной, но земля, соответственно собственной природе, остается неподвижной, и вода занимает в ней нижнее место; наоборот, небо, будучи по природе приснодвижным и вращаясь по кругу, занимает область высшую. Какова же в таком случае Мировая Душа, естеством которой приводится в движение небо? Разумна ли Она? Тогда Она была бы самопроизволящей и не стала бы приводить в движение таким же образом, каким и Сама движется, ибо самопроизволящие [сущности] в разное время движутся по-разному<sup>25</sup>. Какие следы разумной Души видим мы в нижайшей сфере земли или в ближайших от нее [частях], т. е. [в областях] воды, воздуха или самого огня<sup>26</sup>, хотя Мировая Душа принадлежит также и им? Далее, почему, согласно им, одни [твари] суть одушевленные, а другие — неодушевленные? И это касается не просто случайно взятых [вещей], но всякий камень, всякий металл, всякая земля, вода, воздух и огонь [являются неодушевленными]. Ибо огонь, по их словам, приводится в движение собственной природой, а не Душой. Если эта Душа явля-

св. Василий замечает: «Миру необходимо измениться (μεταλοίγηται), если и состояние (κατάστασις) душ должно перейти в другой вид жизни. Ибо как настоящая жизнь имеет сродное естество с миром этим, так и будущий образ жизни наших душ получит удел, свойственный им [новому] состоянию». *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron*. Ed. par S. Giet // Sources chrétiennes. N 26 bis. Paris, 1968. P. 98–102.

<sup>24</sup> Ср. у Платона в «Тимее»: в центре космоса демиург «дал место Душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек Ею тело [мира] извне. Так он создал небо, кругообразное и вращающееся, одно-единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой». *Платон. Сочинения*. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 474. В «Законах» же Платон говорит: «Душа правит всем, что есть на небе, на земле и на море, с помощью своих собственных движений, названия которым следующие: желание, усмотрение, забота, совет, правильное и ложное мнение, радость и страдание, отвага и страх, любовь и ненависть... Пользуясь всем этим, Душа, восприняв к тому же поистине вечно божественный Ум, пестует все и ведет к истине и блаженству». Соответственно, и «почепение о круговом вращении неба и упорядочивание его принадлежит благой Душе». *Платон. Сочинения*. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 392–394.

<sup>25</sup> Для св. Григория определение «разумная» (λογική) неразрывно сопряжено с определением «самопроизволяющая» (αὐθαίρετος), т. е. «разумность» души не мыслится без свободы воли (без свободы самоопределения). Кстати сказать, второе определение встречается в Новом Завете: 2 Кор. 8, 3 (αὐθαίρετοι в русском переводе дается как «добровольные») и 2 Кор. 8, 17 (αὐθαίρετος ἐξήλθεν — «пошел добровольно»), но сравнительно редко употребляется в святоотеческой письменности. Один из примеров употребления этого слова можно встретить у преп. Максима Исповедника, который, ведя речь о первоизданном человеке, замечает, что не было препятствия для его будущего добровольно избранного сродства (τὴν δι' ἁγάπης αὐθαίρετον ... γενήσομενήν συγγένειαν) с Богом, однако человек сам предпочел иную участь. См.: PG 91, 1353.

<sup>26</sup> Св. Григорий Палама использует античное учение о четырех основных элементах или «стихиях» (земля, вода, воздух и огонь), из которых был образован, как считали древние мыслители, космос. Это учение, имевшее различные вариации, было воспринято и церковными богословами. Подробно см.: *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Сергиев Посад, 1913. С. 34–49.

ется общей [для всего мира], то почему только одно небо движется Ею, а не приводится в движение само по себе? [Возникает и еще один вопрос]: почему Душа, движущая небесное тело, не является разумной, если Она, по их мнению, есть источник наших душ? — Далее, если Она не является разумной, то тогда [по крайней мере] должна быть чувствующей или растительной. Однако, как это известно, ни одна из этих душ не приводит в движение тело без помощи [соответствующих] органов, а ни у земли, ни у неба, ни у элементов, которые содержатся в них, не наблюдается подобного члена [тела], служащего органом [движения], поскольку всякий орган состоит из различных естественных частей, а каждому из элементов, особенно небу, присуща простая природа<sup>27</sup>. “Ведь душа есть энтелехия органического тела, обладающего в потенции жизнью”<sup>28</sup>. Небо же не имеет члена или части тела, служащего органом [движения], а поэтому оно не может жить. А неспособное к жизни разве может обладать душой? *Осуществившиеся же в умствованиях своих от бессмысленного сердца* (Рим. 1, 21) выдумали [какую-то] Душу, которая не существует, не существовала и не будет существовать. Ее они объявляют Творцом, Кормчим и Промыслителем всего чувственного мира и наших душ. Более того, Ее, имеющую бытие от Ума, [они считают] как бы Корнем и Источником всех душ. А сам этот Ум иносущен, по их словам, высшему [Началу], которое они называют Богом<sup>29</sup>. Так догматствуют те,

<sup>27</sup> В сочинении «О небе» Аристотель говорит: «Тела делятся на простые и составленные из простых (под простыми я понимаю все тела, которые содержат в себе источник естественного движения, как-то: огонь и землю, а также их разновидности и то, что им родственно)». В другом месте он причисляет к «простым телам» воду и воздух. См.: *Аристотель*. Сочинения. Т. 3. М., 1981. С. 267, 360.

<sup>28</sup> Это — определение Аристотеля («О душе» 2, 1), только св. Григорий опускает слово *πρώτη* («первая» — подразумевается энтелехия). Понятие *ἐντελέχεια* «есть термин философии Аристотеля, обозначающий собою: 1) переход от потенции к организованно проявленной энергии, которая сама содержит в себе свою 2) материальную субстанцию, 3) причину самой себя и 4) цель своего движения, или развития. Термин этот занимает центральное место у Аристотеля; но именно по этому самому он получает у последнего разнообразные определения, не всегда сходные одно с другим и потому иной раз содержащие некоторую неясность». Прежде всего «с понятием энтелехии Аристотель связывал обязательный переход от потенции к энергии. Если материя для него является только возможностью или потенцией всевозможных оформлений, а форма указывает на принцип целостной организованности, то энтелехия ни в каком случае не могла быть у него ни только материей, ни только формой, но обязательно объединением того и другого, то есть действительно организованной материей и ее целостным осуществлением. Такова, например, душа, осуществляющая заложенные в теле возможности». *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 109–110.

<sup>29</sup> Речь идет о неоплатоническом учении относительно трех изначальных «Ипостасей»: Единое — Ум — Душа, сформулированном в классическом его виде Плотинем. Согласно данному учению, Ум и Душа «истекают» из Единого, не умаляя Его. В противоположность христианской триадологии идея «субординационизма» является у Плотина определяющей: Ум находится на онтологически более низшем уровне, чем Единое, а Душа — «на онтологическую ступень» ниже Ума (подразумевается т. н. Stufenordnung). См.: *Dörrie H.* *Platonica minora*. München, 1976. S. 45–59. Предполагает ли это «иносущность» данных «Ипостасей», как это отмечает св. Григорий (*ἐκεῖνον οὖν ἄλλον τὴν οὐσίαν εἶναι παρὰ τὸν ἄκρον*), — вопрос довольно спорный. Во всяком случае, высказывается и такое мнение, что неоплатонические «Ипостаси» не являются «градацией отдельных сущностей (a gradation of three separate beings), ибо связаны друг с другом куда более тесно, чем Лица Святой Троицы в православном богословии. Взятые сами по себе, они есть не более чем логические абстракции. См.: *Pistorius J.* *Plotinus and Neoplatonism*. Cambridge, 1952. P. 20. Доминирующей в философии Плотина тенденцией является представление об иерархии бытия, «которая распространяется от высшего уровня, Бога, до предельного уровня — материи. Согласно этой доктрине, душа находится в промежуточном



которые [среди эллинов] наиболее преуспели в мудрости и богословии. Они ничуть не лучше тех, которые обожествляют зверей и камни, и даже хуже последних в своем предмете благоговейного почитания<sup>30</sup>. Ибо звери, золото, камень и медь есть нечто [реальное], хотя и занимают они последнее место среди тварей, а звездоносная Мировая Душа<sup>31</sup> не существует, никогда не существовала и не есть нечто [реальное], но является плодом воображения одержимой злой силой мысли<sup>32</sup>.

положении между реальностями ниже ее — материей, жизнью тела, — и теми, какие выше ее: чисто интеллектуальной жизнью, свойственной Божественному разуму, и — еще ступень вверх — свободным существованием Единого Начала... Каждый уровень реальности невозможно объяснить без существования высшего уровня: единство тела необъяснимо без единства оживляющей его души; жизнь души — без жизни освящающего ее Высшего ума; а жизнь самого Ума — без плодотворной простоты абсолютного Божественного начала, являющегося в некотором роде самым сокровенным его проявлением». *Адо П. Плотин или простота взгляда. М., 1991. С. 21–22.*

<sup>30</sup> Высказываясь о греческих философах (в частности, о неоплатониках), как о «догматствующих» (δογματίζουσι), и называя их учение «богословием» (τὴν θεολογίαν), св. Григорий, несомненно, уловил сущностную черту эллинского «любомудрия». Вообще все античные философские системы имели ясно выраженную «практическую» направленность, т. е. стремились быть не просто «теорией», но и «искусством жизни». Поэтому сама философия рассматривалась преимущественно, как «терапия души». См.: *Hadot P. Exercices spirituelles et philosophie antique. Paris, 1981. P. 15–51.* Естественно, что подобная «терапия» необходимо включала в себя религиозный элемент. В позднюю античность этот религиозный (или, точнее, «псевдорелигиозный») элемент обретает все более и более значительный удельный вес в языческих философских школах, что, например, отчетливо прослеживается в истории неоплатонизма. Уже учитель Плотина — Аммоний Сакк — все свое мировоззрение (насколько можно судить по сохранившимся скудным сведениям о его учении) основывал на «откровении», доступном посредством «экстаза». См.: *Dörrie H. Ammonios, der Lehrer Plotins // Hermes. 1955. Bd. 83. S. 464–466.* Религиозный характер философии самого Плотина — факт хорошо известный. См.: *Cumont F. Plotin // Die Philosophie des Neuplatonismus. Hrsg. von C. Zintzen. Darmstadt, 1977. S. 35; Arnou R. Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Rome, 1967. P. 55.* В «послеплотиновском неоплатонизме», особенно у Порфирия и Ямвлиха, религиозно-теургическое начало обретает уже лидирующее значение. См.: *Smith A. Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism. The Hague, 1974. P. 145–149; Bidez J. La philosophie Jamblique et son école // Revue des Études Grecques, 1919. T. 32. P. 40.*

<sup>31</sup> Св. Григорий называет Мировую Душу «звездоносной» (ἀστροφόρος) — словом, весьма редко встречающимся в греческой письменности. В патристической лексике аналогичное слово (ἀστροφόρητος) встречается только у Синесия. См.: *Lampe G. W. H. A Greek Patristic Lexicon. Oxford, 1978. P. 248.*

<sup>32</sup> Полемиические выпады против греческих (языческих) философов не раз встречаются и в «Триадах». Например, в I, 1, 18 св. Григорий говорит, что они, исследуя «природу чувственных вещей», достигли некоторой «мысли о Боге» (ἤλθον μὲν εἰς ἕννοιαν ἐκεῖνοι Θεοῦ), но эта мысль не была достойной и подобающей блаженному естеству Божию. Ибо бессмысленное сердце философов (ср. Рим. 1, 21) было омрачено лукавыми бесами, строящими свои злые козни. Поэтому «эллинские любомудры» впали в многобожие; [тварной] природе они приписывали «господство», лишив владычества Бога; божественное имя усвоили бесам; пришли к выводу, что бездушные существа обладают душой, будучи причастниками Души, которая лучше нашей души; выдумали, будто бесы превосходят нас и даже являются нашими «творцами» (κτίστας); совечными Богу и нетварными сущностями они считали не только материя и Мировую Душу, но и «умные существа» (τὰ τῶν νοερῶν), не обладающие телами, а также наши души. Все эти мнения греческих философов св. Григорий, вслед за Апостолом Павлом (1 Кор. 2, 4), называет «мудростью человеческой», «плотской мудростью» (ср. 1 Кор. 1, 26) и т. д. См.: *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. P. 51–53.*

4. Поскольку, как они говорят, небесному телу необходимо двигаться, но нет никакого места дальше, куда бы оно могло продвигнуться, то оно возвращается к самому себе и его поступательное движение становится круговращением<sup>33</sup>. Превосходно. Стало быть, если бы небесное тело имело бы такое место, то вознеслось бы вверх, наподобие огня, и даже выше огня, поскольку природа его легче огня. Но подобное движение не свойственно естеству души, а есть свойство природы легкого [тела]. Тогда, если поступательное движение неба есть движение круговое и такое движение является для него естественным, то небесное тело вращается не благодаря природе души, но благодаря собственному естеству. Поэтому оно не обладает душой, и [вообще можно сказать, что] нет никакой небесной или вселенской Души. Единственной разумной душой является человеческая душа — не небесная, но наднебесная; таковой она является не вследствие своего местоположения, но вследствие собственного естества, поскольку есть умная сущность<sup>34</sup>.

5. Небесное тело не обладает поступательным движением вперед и не устремляется ввысь. И это не потому, что дальше нет места, [куда бы оно могло двигаться], поскольку пребывающая вместе с данным телом и содержащаяся в нем сфера эфира также не возносится вверх. Не потому, что нет места для продвижения [этого тела], ибо небесное пространство объемлет и эту сферу. Оно не распространяется вверх, поскольку [область, находящаяся] выше сферы эфира, — более легкая, чем эфир. Поэтому [небесное тело] по естеству своему выше сферы эфира. Стало быть, небо не распространяется ввысь не потому, что там нет места превыше его, но потому, что не существует тела легче и тоньше его.

6. Итак, нет тела, которое бы было выше небесного тела. Но это не потому, что выше не существует [какой-либо области бытия], способной вместить тело, а потому, что небо объемлет всякое тело и нет никакого другого тела, запредельного ему<sup>35</sup>. А если бы было возможно пройти через небо, как мы благочестиво

<sup>33</sup> Свободное изложение одного из тезисов Аристотеля, который в сочинении «О небе» замечает, что «все природные тела и величины способны двигаться в пространстве сами по себе, поскольку природа, как мы утверждаем, есть источник их движения. Всякое движение в пространстве (которое мы называем перемещением) — [движение] либо прямолинейное, либо по кругу, либо образованное их смешением, ибо простыми являются только эти два [движения] по той причине, что и среди величин простые также только эти: прямая и окружность». Исходя из данного положения, Аристотель приходит к следующей мысли: «дело Бога — бессмертие, т. е. вечная жизнь, поэтому Богу по необходимости должно быть присуще вечное движение. Поскольку же небо таково (ведь оно божественное тело), то оно в силу этого имеет круглое тело, которое естественным образом вечно движется по кругу». См.: *Аристотель*. Сочинения. Т. 3. С. 266, 311.

<sup>34</sup> Определение души как «наднебесной» (ὐπερὸυράνιος) в данном случае предполагает, что она не является телесной, но есть сущность духовная, мыслящая или «умная» (νοεῖα ὑπάρχουσα οὐσία). Подобное определение души в качестве «умной сущности (или природы)» было традиционным в древнецерковной письменности. Одним из первых употребил его Ориген, который высказывается о разумной душе следующим образом: Бог сотворил нетленную и умную природу, сродную Себе (ἄφθαρτον γὰρ φύσιν πλοῖκε τὴν νοεῖαν καὶ αὐτῷ συγγενῆ). См.: *Origène. Traité des principes*. Т. III. Ed. par H. Crouzel et M. Simonetti // *Sources chrétiennes*. N 286. Paris, 1980. P. 80. Св. Григорий Нисский, высказываясь о душе, также замечает, что умная природа ее «не запирается» в пределах плоти (οὐδὲ κατακλείεται τῶν τῆς σαρκὸς ὄρων ἡ νοεῖα φύσις). См.: *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*. Ed. par L. Meridier. Paris, 1908. P. 66.

<sup>35</sup> Ср. у Аристотеля: «хотя понятия “неба как такового” и “этого неба” и различны, тем не менее другого Неба нет и сама возможность возникновения множества исключена,

веруем, то та [область], которая выше неба, не была бы недоступной. Ибо Бог, Который наполняет все<sup>36</sup> и Который простирается в бесконечность за пределами неба, существовал и до [возникновения] мира, наполняя [Собою], как и ныне наполняет, всякое место в мире. И не существовало ничего такого, что могло стать телом в нем. Поэтому и вне неба (как и на окружности мира или внутри него) нет какого-либо препятствия для существования места, в котором [могло бы] быть тело<sup>37</sup>.

7. Почему же, следовательно, если нет никакого препятствия, небесное тело не устремляется ввысь, но совершает круговое движение? — Потому что оно двигается поверху, как наилегчайшее, наивысочайшее и самое подвижное из всех тел. Ибо как то, что до предела сжато и что является наиболее тяжелым, находится в самом низу и есть самое неподвижное, так и то, что есть наиболее неплотное и легкое, пребывает на самом верху и является наиболее подвижным<sup>38</sup>. Поскольку же ему по природе присуще двигаться сверху, а то, что таким образом движется, не может отделиться в силу своей природы от той поверхности, по которой оно движется, [постольку можно предположить, что аналогичное происходит и с небесным телом]. Далее, поскольку то, по чему передвигается небесное тело, сферично, то оно по необходимости должно непрерывно вращаться не в силу душевного своего естества, а в силу свойственного ему телесного естества. Это значит, что оно постепенно пере-

потому что это Небо уже включает в себя всю материю сполна». *Аристотель*. Сочинения. Т. 3. С. 291.

<sup>36</sup> См.: Еф. 1, 23; Прем. 1, 23. Однако у св. Григория Паламы отсутствует экклезиологический смысл фразы св. Апостола Павла и «гносеологический оттенок», присущий «Книге Премудрости Соломона»; мысль св. Григория развивается в чисто «космологическом контексте». Ср. одно образно-поэтическое рассуждение блаж. Августина: «Я мысленно представил себе все созданное: и то, что мы можем видеть, — например, землю, море, воздух, светила, деревья, смертные существа, — и для нас незримое, например твердь внешнего неба, всех ангелов и всех духов. Даже их, словно они были телесны, разместило то тут, то там воображение мое. Я образовал из созданного Тобой нечто огромное и единое, украшенное существами разных родов: были тут и подлинные телесные существа, и вымышленные мною в качестве духовных. Это “нечто” я представил себе огромным — не в меру настоящей своей величины, мне непостижимой, — но таким, как мне хотелось, и отовсюду ограниченным. Ты же, Господи, со всех сторон окружал и проникал его, оставаясь во всех отношениях бесконечным. Если бы, например, всюду было море и во все стороны простиралось в неизмеримость одно бесконечное море, а в нем находилась бы губка любой величины, но конечной, то в губку эту со всех сторон проникало бы, наполняя ее, неизмеримое море. Так, думал я, и Твое конечное творение полно Тобою, Бесконечным». *Блаж. Августин Иппонийский*. Исповедь. Перевод с латинского М. Сергеевко. М., 1992. С. 176–177.

<sup>37</sup> В греческом тексте буквально: οὐκοῦν οὐδὲ ἐκτός τοῦ οὐρανοῦ ἐμπίδιον ἔσται τι μὴ εἶναι τόλον, οἷός ὁ περικόσμιος ἢ ὁ ὑερονός ἐντός τοῦ κόσμου, πρὸς τὸ εἶναι ὅμοια ἐν αὐτῷ.

<sup>38</sup> Ср. наблюдение над античным мирозерцанием А. Ф. Лосева: «Космос — в разной степени подвижный покой. Он бесконечно разнообразно покоится и движется. В нем могут быть бесконечно разнообразные скорости, начиная от бесконечно малой и кончая бесконечно большой... Космос движется в разной степени, в разной степени и с разным напряжением охватывает себя. Заметим, что этим утверждается не тот простой и общеизвестный факт, что тело может двигаться с разными скоростями. Это так рассуждает наша, ньютоновская механика. Античная философия, как я утверждаю, мыслит самое категорию движения в разных степенях ее категориальности... Бытие, по античным учениям, именно как бытие — напряженно. Тут разная степень напряженности самого движения как такового, а не разная величина скорости одного и того же движущегося тела. Космос состоит из разных степеней этой категориальной напряженности подвижного покоя». *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 211.

мещается с места на место и такое движение наиболее свойственно подобно-го рода телам, как и противоположная этому неподвижность наиболее свойственна для тех [тварей], которые обладают совсем иного рода телами<sup>39</sup>.

### III. Земная сфера

8. То же можно было бы заметить и о ветрах в ближайших к нам сферах: им присуще веять сверху, но не отделяться от тех областей, над которыми они веют, и не уноситься в более высшие области, — не потому, что там нет для них места, а потому, что эти области легче, чем сами ветры. Ветры же остаются в тех местах, над которыми они веют, так как по своей природе они легче этих мест. Двигаются же они окрест тех мест не в силу своей естественной одушевленности, а по собственной [неодушевленной] природе. И желая показать, как я думаю, это соразмерное сходство, мудрый во всем Соломон называет небесное тело именем *ветров*, когда пишет: *кружится, кружится [ветер] на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои* (Еккл. 1, 6)<sup>40</sup>. Природа ветров, которые вокруг нас, отличается от самых высших [небесных] сфер и скоростью движения, поскольку уступает им в легкости.

9. Согласно эллинским мудрецам, земля имеет два противоположных, умеренных и обитаемых пояса, каждый из которых делится на две населенные части, так что всего таких областей четыре<sup>41</sup>. Поэтому они утверждают, что на земле есть четыре рода людей, которые не могут общаться между собой. Ибо, по их мнению, наискось от нас находятся обитатели противоположной умеренной зоны, отделенные от нас жаркой полосой земли. А противоположное этим последним место занимают те,

<sup>39</sup> Данные естественнонаучные размышления св. Григория восходят преимущественно к сочинению Аристотеля «О небе».

<sup>40</sup> В «Септуагинте» слово «ветер» передается термином «дух» (κυκλοῖ κυκλῶν, πορεύται τὸ πνεῦμα, καὶ ἐπὶ κύκλους αὐτοῦ ἐπιστρέφει τὸ πνεῦμα). Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretetes edidit A. Rahlf. V. II. Stuttgart, 1983. P. 986. Этот текст «Септуагинты» достаточно точно передает церковнославянский перевод: «идет дух, и на круги своя обращается дух». Мысль священного писателя данной книги Ветхого Завета св. Григорий Чудотворец передает следующим образом: «И то, что ради людей произошло от Бога, остается тем же, как, например, то, что от земли рождаются, что в землю уходят, что земля остается тою же, что солнце, обойдя всю землю, снова возвращается к тому же пределу, таким же образом ветры, и что реки в таком количестве изливаются в море и набегающие ветры не заставляют его переступить определенной ему меры, и сами не нарушают законов». Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М., 1996. С. 62. В несколько ином плане толкует данное место св. Григорий Нисский: «Как совершается течение солнца, говорит Екклесиаст, солнце, восходя над верхнюю часть земли, проходит южными странами, а под землею идет противоположною северною частью; и, таким образом всегда круговращаясь, обходит свой путь, и снова идет, возвращаясь на оный (ибо сказано: *обходит окрест*): так поэтому и твой *идет* дух (продолжает Екклесиаст, под частным именем разуме всякий человеческий дух), круговое сие шестие совершая одинаковым образом. Ибо сказано: *идет, и на круги своя обращается дух*». Святитель Григорий Нисский. Точное истолкование Екклесиаста Соломонова. М., 1997. С. 14. В данном случае св. Григорий Нисский исходит из аналогии макро- и микрокосма, говоря: «Что видишь на небе и на земле, что усматриваешь в солнце, что примечаешь в море, то да объяснит тебе и твое естество» (Там же. С. 13). Причем каппадокийский святитель искусно обыгрывает многозначность понятия πνεῦμα, которое у античных авторов «означало дыхание, ветер, душу, жизнь». В «Септуагинте» и Новом Завете указанный термин, помимо этих традиционных значений, соотносился и с духовностью существа Божия, а также обозначал третье Лицо Святой Троицы и бесплотных духов. См.: Смирнов С. Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении Послания Апостола Павла к Ефесеям. М., 1873. С. 24–26.

<sup>41</sup> В данном случае св. Григорий Палама ссылается на античного ученого Клеомена.

которые живут под нашей зоной. [Еще эти мудрецы] говорят, что из тех, которые соотносятся подобным образом с нами, одни — противоположны, а другие суть антиподы и обращены в другую сторону. Ведь они не ведали, что, за исключением десятой части земной сферы, почти все остальное омывается водной пучиной.

10. Следовало бы знать, что кроме населенной нами области нет никакой другой части земли, годной для обитания, так как она окружена пучиной [вод]<sup>42</sup>. Следует также принимать во внимание, что четыре стихии, из которых состоит мир, обладают равенством; каждая из них, соразмерно своей плотности, занимает свою собственную величину сферы, во много раз большую, чем другая, с чем согласен и Аристотель. Ибо, как он говорит: «Существует пять стихий, расположенных сферически в пяти областях; при этом меньшая всегда охватывается большей, например, земля окружается водой, вода — воздухом, воздух — огнем, огонь — эфиром, и таково строение мира»<sup>43</sup>.

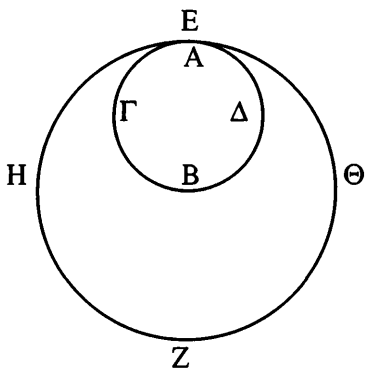
11. Эфир является несравненно более блистающим, чем огонь, почему он и называется воспламеняющимся веществом; огонь же занимает гораздо больший объем, чем воздушная сфера, воздух, в свою очередь, — больший, чем вода, а вода — больший, чем земля, которая, будучи наиболее сжатой, занимает наименьший объем среди четырех поднебесных стихий. Таким образом, величина водной сферы значительно больше земной и, если бы она распространилась по всей поверхности земли так, чтобы обе сферы, то есть сфера воды и сфера земли, вращались вокруг одного центра, то вода не позволила бы земнородным животным использовать какую-либо часть земли, ибо она затопила бы всю сушу, во много раз превышая ее поверхность. Но так как она не обнимает всю поверхность земли и остается не покрытой водою суша, населенная нами, то водная сфера по необходимости является эксцентричной. Поэтому следует исследовать, насколько она эксцентрична и где находится ее центр по отношению к нам: ниже или выше? Невозможно предполагать, чтобы он был выше нас, ибо мы отчасти видим под нами поверхность воды. Стало быть, он находится ниже нас, и центр водной сферы там же, где и сам центр земли. Остается только выяснить, насколько далеко отстоит центр водной сферы от центра земли.

12. Если попытаться понять, насколько ниже, как это кажется нам, от центра земли расположен центр водной поверхности, то необходимо принять во внимание, что поверхность воды, видимая нами и находящаяся под нами, так же как и основание земли, по которой мы ходим, почти совпадает с поверхностью земной сферы, населенной нами. А населенная нами часть земли составляет приблизительно десятую часть ее окружности, ибо земля имеет пять поясов и половина одного из них населяется нами. Если кто пожелает присоединить сферу, которая вокруг земли, к этой десятой части поверхности, то он обнаружит, что диаметр внешней сферы, объемлющей также и внутреннюю, в два раза больше последней и что внешняя сфера по величине является в восемь раз большей<sup>44</sup>, имея свой центр в

<sup>42</sup> Ср. учение о земле Аристотеля: «Населенной может быть, по Аристотелю, лишь часть между тропиками и полярным кругом. Другие части необитаемы вследствие жары или холода. Возможно, что и в южном полушарии между полярным кругом и тропиком есть жители, но мы не можем сообщаться с ними из-за разделяющего нас моря». *Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963. С. 150.

<sup>43</sup> Св. Григорий цитирует трактат Псевдо-Аристотеля «О мире» — сочинение, написанное в I–II вв. после Р. Х. автором, придерживающимся преимущественно стоических воззрений, однако со значительной примесью также и элементов платонизма. См.: *Norris R. A. God and World in Early Christian Theology. A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen.* London, 1966. P. 25–27.

<sup>44</sup> Из этих рассуждений ясно, что под сферами в этой (и предшествующих) главах в действительности понимаются объемные шаровидные тела.



самой низшей, с нашей точки зрения, части земли. Это ясно из чертежа.

13. Пусть сфера земли изображается кругом, внутри которого вписаны буквы А, В, Г, Δ, а вокруг него пусть будет начертан другой круг, представляющий водную сферу, десятая часть поверхности которой соответствует внутреннему кругу, в него вписанному; по окружности большого круга написаны буквы Е, Z, H, Θ. Тогда окажется, что нижняя по отношению к нам оконечность вписанной окружности совпадает с центром внешнего круга. Если диаметр этого внешнего круга будет больше вписанной окружности, то из геометрических доказательств следует, что сфера, диаметр которой вдвое больше диаметра другой, в восемь раз больше ее<sup>47</sup>. Поэтому восьмая часть этой водной сферы соответствует охватываемой ею земле, смешанной с водой. Вследствие чего многие источники бьют из земли и истекают обильные и неиссякаемые потоки рек, которые впадают в заливы совсем не немногочисленных морей; также наполняется множество озерных вод. И трудно найти на земле такое место, где бы, копая, нельзя было бы обнаружить подпочвенных вод.

14. И приведенный чертеж, и разум научают нас, что нет никакой другой земли, кроме населяемой нами. Ибо если бы земля и вода имели бы один и тот же центр, то земля и вовсе была бы необитаемой. Точно так же, и даже с гораздо большей уверенностью, можно сказать, что, если вода имеет своим центром нижайшую по отношению к нам оконечность земли, то кроме населенной нами, то есть верхней части этой [меньшей] сферы, не может быть другой обитаемой, поскольку все остальные части омываются водой. И как уже было указано, только одна обитаемая часть земли населяется разумной душой, живущей в теле, — теперь в пользу этого приведено еще дополнительное доказательство. А из подобного утверждения вытекает, что из неразумных животных земнородные также обитают только на этой части земли.

#### IV. Естественные человеческие способности

15. Зрительное восприятие образуется из разнообразно расположенных цветов и форм, обоняние — из испарений, вкусовое ощущение — из соков, чувство слуха — из шумов, осязание — из шероховатости или гладкости поверхности. Образы, возникающие в чувствах, происходят из тел, но сами не являются телами, хотя и телесны, ибо они происходят не просто из тел, но из форм, которые соотносятся с телами. Впрочем, они не суть сами эти формы тел, а их впечатления, представляя собой как бы образы нераздельно отделяемые от форм в телах.

<sup>47</sup> В данном случае св. Григорий опирается на Эвклида. Геометрия в Византии входила в круг обязательных школьных дисциплин и «при изучении ее могли преследовать, скорее всего, практические цели. Решение формул геометрических служило переходною ступенью к измерению тел, площадей и т. п. Как высоко представлял себе грек значение и важность этой науки, можно составить приблизительное понятие по рассказу продолжателя Феофана [анонимный писатель, продолжатель «Хронографии» Феофана Исповедника. — А. С.] о судьбе известного Льва Математика. Этот последний изучает ее на острове Андросе. Возвратившись в Константинополь, он преподает ее наряду с другими предметами. Ученик его, взятый в плен сарацинами, своими геометрическими познаниями удивляет

Наиболее всего это очевидно на примере зрения, особенно зрения предметов, отраженных в зеркалах<sup>48</sup>.

16. Способность воображения души<sup>49</sup>, усвоив себе из чувств эти чувственные впечатления, совершенно отделяет от тел и от форм, которые в этих телах, не сами ощущения, но образы, содержащиеся, как мы сказали, в ощущениях. Указанная способность сохраняет их, как сокрытые сокровища, извлекая их для собственного употребления, даже при отсутствии [какого-нибудь] тела, одно за другим и каждое в свое время, представляя себе все, что видела, слышала, вкушала, обоняла и к чему прикасалась<sup>50</sup>.

17. Эта способность воображения души в разумном существе занимает среднее место между умом и ощущением<sup>51</sup>. Ибо ум, созерцая и останавливаясь на

Аль-Мамума. Далее, открывается школа в мегнаврском дворце и кафедра геометрии является самостоятельной. Порфиригенет, по словам Кедрина [византийский автор. — А. С.], обращает на нее особенное внимание». *Преображенский В.* Восточные и западные школы во времена Карла Великого, их отношение между собою, к классическим и древнехристианским, и постановка в них богословия. Спб., 1881. С. 159.

<sup>48</sup> Данное рассуждение св. Григория является отзвуком учения Аристотеля. Ибо «процесс ощущения, по Аристотелю, заключается в видоизменении ощущающего органа под воздействием внешнего ощущаемого предмета: орган уподобляется предмету, принимая его “форму”». «Вообще относительно всякого ощущения следует признать, что оно есть нечто, способное принимать ощущаемые формы без их материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня, но не железа и золота. Ведь воск принимает отпечаток золота или меди, но не поскольку это золото или медь. Подобным же образом и ощущение каждого предмета испытывает нечто от предмета, имеющего цвет, вкус или звучность, но не поскольку каждый из этих предметов тот или иной, но поскольку он именно такой и в определенном отношении». «Иными словами, под воздействием внешнего предмета ощущающая способность переходит из потенциального состояния в актуальное, уподобляясь в отношении “формы” (и только “формы”) этому предмету». *Зубов В. П.* Указ. соч. С. 181–182.

<sup>49</sup> О роли этой способности души (τὸ τῆς ψυχῆς φανταστικόν) в духовной жизни Ориген говорит так: «Мы хотим повиноваться следующей заповеди, заключающей в себе таинственный смысл и гласящей: *всяким хранением соблюдай сердце твое* (Притч. 4, 23), дабы никакой демон не вошел в ум (τῷ ἡγεμονικῷ — владычественное начало) наш или какой-либо вражий дух не направил наше воображение (τὸ φανταστικόν ἡμῶν) туда, куда ему угодно. Мы, напротив, молимся, чтобы свет знания славы Божией воссиял в сердцах наших (2 Кор. 4, 6), чтобы Дух Божий вселился в наше воображение и образовал в нем образы Божественных предметов (φαντάζοντος ἡμᾶς τὰ τοῦ Θεοῦ). Ибо *все водимые Духом Божиим, сии суть сыны Божии* (Рим. 8, 14)». *Ориген.* Против Цельса апология христианства. Перевод с греческого Л. Писарева. М., 1996. С. 360. Текст: *Origène. Contre Celse.* Т. II. Ed. Par M. Borret // Sources chrétiennes. N 136. Paris, 1968. P. 420–422.

<sup>50</sup> В одной из своих проповедей св. Григорий говорит, что «ощущение (ἡ αἴσθησις — чувство) есть неразумная способность, познающая и воспринимающая чувственные вещи; а воображение берет свое начало от ощущения, но может осуществлять собственную деятельность и при отсутствии чувственных вещей». *ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ.* ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 11. ΟΜΙΛΙΕΣ (ΜΓ’–ΕΓ’) // ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. Τ. 79. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1986. Σ. 334.

<sup>51</sup> Ср. с учением Немесия, по смыслу которого «φανταστικόν можно определить как силу души, проявляющую свою деятельность в образовании и преобразовании чувственных ощущений, восприятий и представлений. В одном греческом учебнике по психологии, составленном Σταβακῆς’ом по Аристотелю, φανταστικόν определяется так: «термином φανταστικόν или φαντασία называется познающая сила в тех случаях, когда чрез нее душа — или воспроизводит в сознании более или менее верно образ (вид) объекта (ἀντικείμενον), некогда воспринятого чувствами, и тогда эта сила называется — частнее — воспроизводящей или повторяющей фантазией (ἀναπαράγωγική ἢ ἀναπολητική φαντασία),

воспринятых из ощущений образах, отделенных от тел и ставших уже бестелесными, многообразными способами производит помыслы путем рассуждения, предположения и умозаключения; это происходит разным образом: страстно, бесстрастно и безразлично<sup>52</sup>, а также заблуждаясь и не впадая в заблуждение. Из этого рождаются как большинство добродетелей, так и пороков, как благих, так и дурных мнений. Поскольку не всякий помысл возникает в уме от данных [чувственных впечатлений] и относительно их, но можно найти и такие помыслы, которые не подпадают под [разряд] чувственных, но даются рассуждению умом, постольку я и сказал, что не всякие истина или заблуждение, не всякие добродетель или порок в наших помыслах берут свое начало от воображения.

18. Достоин удивления и рассмотрения, каким образом от этих преходящих и чувственных [вещей] рождается в душе неизменная красота или безобразие, богатство или бедность, слава или бесславие; одним словом, как бывает [в душе] или умопостигаемый свет, доставляющий вечную жизнь, или умопостигаемый и карающий мрак<sup>53</sup>.

или (когда душа), отбрасывая и соединяя из воспринятых чувствами объектов, различные части или элементы, воссоздает (ἀναπλάσσει) образы и построит типы объектов, никогда не воспринимавшихся чувствами, и в таком случае указанная сила называется — частнее — производящей или творческой фантазией (παραγωγική ἢ δημιουργική φαντασία). «Это определение φανταστικὸν вполне аналогично пониманию Немесия. Φανταστικὸν Немесия, с одной стороны, комбинирует ощущения, получаемые пятью органами внешних чувств, — с другой — создает нечто новое, не зависящее от какого-либо предмета, подлежащего восприятию». *Владимирский Ф. С.* Указ. соч. С. 145.

<sup>52</sup> Наречие μέσως в данном случае предполагает некое среднее состояние между «страстью» и «бесстрастием».

<sup>53</sup> Данная фраза (νοητὸν φῶς ζωῆς αἰώνιου παρεκτικὸν ἢ νοητὸν καὶ κολαστήριον σκότος) в первой своей части, скорее всего, служит отзвуком Ин. 8, 12 и 9, 4–5. Св. Кирилл Александрийский так парафразирует и объясняет эти слова Господа: «Идущий по стопам Моих наставлений, отнюдь не будет во мраке, но приобретет *свет жизни*, то есть откровение тайн обо Мне, могущее руководить его к Жизни вечной. Являясь опять искусным художником в слове, Господь уже начинавших свирепеть и неистовать фарисеев отнюдь не раздражает более ясною речью о том, что они и во тьме останутся и умрут в своем неверии. Но опять оказывается выражающим это иносказательно, переменив для пользы прямую речь в образную. Ведь этим самым Своим обещанием, что решившийся последовать Ему *будет иметь свет жизни*, Он прикровенно указывает на то, что отказывающийся следовать не будет иметь и света, могущего возводить их к жизни». При этом св. Кирилл предполагает, что «Едиnorodный есть и свет духовный, знающий и могущий освещать не этот только мир, но и иную всю надмирную тварь». См.: *Кирилл Александрийский.* Творения. Ч. 13. Сергиев Посад, 1906. С. 240–241, 418. См. также толкование Г. Властова: «Человеку невозможно иначе просветиться нравственно и мысленно и даже телесно, как веруя в Сына Божия, Который плоть бысть и жертвою Которого мы спасены пред Богом. Сей верующий во Христа и исповедующий Его и взявший крест свой, чтобы следовать за Господом, тот только *имать свет животный*, то есть *свет жизни*. Свет жизни! Какое великое и торжественное слово, вмещающее в себя и внутреннее просветление человека, *якоже егда светильник блистанием просвещает тя* (Лк. 11, 36), и озарение сим просвещенным человеком других людей, ибо Господь сказал ученикам Своим: *Вы есте свет мира* (Мф. 5, 14)». Однако этот Свет «требует от человека акта воли, которая дарована человеку Богом как драгоценный дар, отличающий его от животных. Таким образом, суд над человеком начинается совершаться им же самим над собою. Идущий ко Христу верою и любовью восхищает Царствие Божие; отвергнувший же Христа сам себя осуждает на тьму». Поэтому «для каждого христианина, как и для общества христианского, соединение его с Христом есть время плодотворных дел. Любовь ко Христу воздерживает от зла и заставляет творить дела Божии. Лишь только человек или общество отпадает от Христа — настает ночь; дела их бесплодны или приносят зло, ибо в них нет плодотворного начала любви, освещаемого



19. Ум, пользуясь способностью воображения души и посредством этого соединяясь с чувствами, производит смешанное ведение<sup>54</sup>. Если, например, посмотреть чувственным оком на заходящее солнце и на следующую за ним луну, малая часть которой, обращенная к солнцу, освещается им, которая затем, в последующие дни, понемногу удаляется от солнца и ярче светится до тех пор, пока она не окажется на противоположной стороне; затем, если увидеть, как она понемногу приближается к другой части [небосклона], все больше и больше уменьшаясь в своем сиянии и удаляясь от того места, где она первоначально освещалась, — то, осмыслив умом эти [зрительные] представления, прежде воспринятые воображением, всегда присутствующим в чувстве, можно прийти к выводу, исходя из чувства, воображения и размышления, что луна имеет свой свет от солнца, когда ее орбита наиболее близко подходит к земле и находится значительно ниже орбиты солнца<sup>55</sup>.

20. Мы знаем не только то, что происходит с луной, но и то, что с солнцем: его затмение и связанные с этим явления, движения других небесных планет, расстояния между ними и различные их сочетания; одним словом, мы знаем то, что касается небесных явлений. Кроме того, [мы являемся сведующими также] в законах природы, в методах [их постижения] и во всех искусствах [их использования]. Кратко говоря, [мы обладаем] всяким ведением обо всем, создающимся

благодатию Божиею». См.: *Властов Г.* Опыт изучения Евангелия св. Иоанна Богослова. Т. I. СПб., 1887. С. 317, 351. Св. Григорий Палама в данной главе, вероятно, намекает на эту духовную силу Света, преображающего весь состав человека, в том числе и его способность воображения. Образ «тьмы» также восходит, вероятно, к св. Иоанну Богослову, у которого «тьма является господствующим и одушевляющим принципом мира, отчужденного от Бога и не имеющего участия в Божественной жизни. Мир, характеризующийся неизменным владычеством тьмы, представляет собою царство, непримиримо враждебное тому Царству, в котором господствует «свет истинный»». *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903. С. 306–307.

<sup>54</sup> В конкретном случае ум описывается св. Григорием как бы «ездящим» на воображении, или «оседлавшим» эту способность ( $\tau\hat{\omega}$  φανταστικῆ τῷ τῆς ψυχῆς ἐποχοῦμενος ὁ νοῦς), что подразумевает владычественное положение ума. Ср. с учением св. Григория Нисского, согласно которому «в процессе чувственного познания участвуют два различных фактора — ум и органы чувств, доставляющие ему впечатления от внешних предметов... Психологический акт чувственного восприятия определяется у Григория Нисского довольно точно — именно как совокупность ощущений различных органов чувств, объединяемых сознанием (= «умом») познающего субъекта. О деятельности ума в процессе чувственного познания Григорий Нисский говорит подробно и определенно, указывая, что ум *руководит* внешними чувствами, проверяя, исправляя и дополняя их показания, а также группируя и систематизируя доставляемый ими материал. Таким образом, познающая сила у нас, собственно, *одна* — ум (νοῦς, ὁ δι' ἐκάστου τῶν αἰσθητηρίων διεξίτων...), по природе своей отличный от чувств и непостижимый по своей сущности, как образ Божий». *Владимирский Ф. С.* Указ. соч. С. 381–382. Палама называет чувственное познание «смешанным ведением» (σῶμικτον τὴν γνῶσιν), подчеркивая его неоднородный (телесно-духовный) характер.

<sup>55</sup> Как отмечает Р. Синкевич, эта и следующая глава являются одним из свидетельств, указывающих на возрождение интереса к астрономии в Византии конца XIII–XIV вв., связанного прежде всего с именем Феодора Метохита и Никифора Григоры. Вполне возможно, что св. Григорий Палама, принадлежа к аристократическому слою общества своего времени и будучи образованнейшим человеком, учился у Феодора Метохита. См.: *Sinkewicz R.* Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: the *Capita 150* of Gregory Palamas // *Medieval Studies*. V. 48. 1986. P. 340–342. Об астрономической науке в эпоху Палеологов подробно см.: *Культура Византии: XIII — первая половина XV в. М., 1991. С. 362–369.*

из частичных восприятий и получаемых благодаря уму из чувства и воображения. Однако это ведение нельзя назвать духовным и ему более подобаает название «естественного», поскольку оно не вмещает в себя то, что принадлежит Духу<sup>56</sup>.

## V. Духовное ведение

21. Откуда мы научаемся о Боге? Откуда узнаем о всем мире? Откуда у нас твердое и неложное ведение о самих себе? Разве не от научения Духа? Оно нас наставило, что один только Бог есть подлинно Сущий, вечно Суший и Неизменный; что Он не получил Своего бытия из не сущего и не возвратится в небытие; что Он — Триипостасен и Всемогущ; что Он в шесть дней Словом привел в бытие сущие из не сущего, или, точнее, как говорит Моисей, Бог сразу все установил<sup>57</sup>. Ибо мы внимаем ему, глаголющему: *В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1, 1)<sup>58</sup>;

<sup>56</sup> Это различие «духовного» (πνευματικῆ) и «естественного» (φυσικῆ) ведения, хотя и в несколько другом аспекте, встречается в «Триадах». Здесь св. Григорий, полемизируя против понимания Варлаамом одного места из «Ареопагитик» («Не будет ли правильным сказать, что мы познаем Бога не через Его природу, а через порядок сущего»), говорит, что в данном случае речь идет «о человеческом ведении, присущем каждому от природы (περὶ τῆς ἀνθρώπινης γνῶσεως..., τῆς φυσικῶς ἐνοούσης λάσι), а не о ведении, которое дается Духом». Поэтому, «кто имеет не только чувственные способности, кто наделен духовной сверхприродной благодатью, будет познавать уже не через одни только сущие, а, поскольку Бог есть Дух, и духовно, превышающим чувство и ум образом, всецело делаясь Божиим и в Боге познавая Бога». См.: *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes*. P. 531–533. Таким образом, «духовное ведение», согласно святителю, есть прежде всего ведение **благодатное**. Из предшествующих отцов Церкви, у которых можно встретить аналогичное различие двух видов познания, можно назвать св. Григория Нисского, обозначающего естественнонаучное познание глаголом φυσιολογεῖν. На сей счет он замечает, что одно есть «тайнство богословия», а другое — «физиология». См.: *Balthasar H. U., von. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco, 1995. P. 92.

<sup>57</sup> Вообще отмечается, что древние отцы и учителя Церкви придерживались самых разнообразных мнений на натурфилософское истолкование первой главы «Книги Бытия». Ибо «насколько они согласны между собою в отношении догматического смысла первой страницы Библии, настолько же расходятся по вопросу о понимании самого способа и подробностей творения... Они разделяются на два противоположных лагеря по капитальному вопросу, именно, о времени, в течение которого продолжалось творение; одни, как Климент Александрийский, Ориген, Афанасий, Августин и другие, думали, что оно совершилось сразу, а другие — что оно совершалось постепенно. Разногласия еще больше выступают в тех вопросах, которые касаются частностей». *Павлович А. Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви // Странник*. 1898. Т. 3. С. 48–49. Св. Григорий Палама, судя по данной фразе, относится к первому «лагерю».

<sup>58</sup> Ср. толкование этих слов у св. Василия Великого: «Может быть, поскольку творение произошло мгновенно и вне времени (διὰ τὸ ἀκαριαῖον καὶ ἄχρονον), сказано: *в начале сотвори*; потому что начало есть нечто неделимое и непротяженное (ἀμερές τι καὶ ἀδιάστατον)». Далее св. Василий ссылается на перевод Акилы, где вместо ἐν ἀρχῇ стоит ἐν κεφαλῇ («в заглавии», «в общем», «вкратце»); последнее выражение, согласно св. Василию, означает «сразу и мгновенно» (ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ). См.: *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaemeron*. P. 112. Св. Григорий Нисский, развивая мысли своего брата, говорит: «одно значение сих двух слов: в начале и в заглавии; обоими равно выражается совокупность. Словом “в заглавии” показывается, что все вместе приводит в бытие, а словом “в начале” выражается мгновенность и непрерывность. Слово “начало” чуждо понятию о всяком протяжении». *Св. Григорий Нисский. Творения*. Ч. 1. М., 1861. С. 12. Несколько в ином направлении развивается толкование блаж. Августина: «есть начало безначальное и начало от другого начала. Начало безначальное — один только Отец, почему мы и веруем, что все [произошло] от одного Начала. Сын же есть Начало в том смысле, что Он от Отца. Даже и первая разумная тварь может быть названа началом того, чему в

и сотворил землю не совершенно пустой и не без всяких [тел], которые посередине, ибо земля была смешана с водой, а каждая из этих стихий была чревата воздухом и различными видами животных и растений, небо же было чревато светилами и огнями, на которых утверждена вселенная. Стало быть, таким образом Бог сотворил в начале небо и землю, как некую всеобъемлющую материю, содержащую в себе все в возможности. Этим прекрасно и полностью опровергается дурное мнение тех, которые считают материю предсуществующей<sup>59</sup>.

22. После этого [Бог], приведший все в бытие из ничего, как бы усовершенствуя и украшая мир, распределил в шесть дней свойственный и подобающий каждому [виду тварей], принадлежащих Ему и наполняющих Его мир, [соответствующий] чин<sup>60</sup>. Одним Своим повелением отделив каждый [из этих видов], Он, словно из тайных сокровищниц, извлек сокровенные там вещи для созерцания, распределив и сочетав их гармонично, образцово и надлежащим образом — одно с другим, каждое со всеми и все с каждым. Вокруг неподвижной земли, как бы около неподвижного центра, Он расположил высочайшим кругом вечно движущееся небо, премудро соединив землю и небо средними [областями], чтобы тот же самый мир пребывал

творении Божиим она служит главою». *Блаж. Августин Иппонийский*. Творения. Ч. 7. Киев, 1912. С. 99.

<sup>59</sup> Ср. почти буквальное повторение этих слов в одной из «Гомилий». Русский перевод: *Св. Григорий Палама*. Беседы. Т. 1. С. 69. Толкование выражения «в начале» Быт. 1, 1, как указание на предсуществующую материю, из которой Бог создал мир, встречается у еретика II в. Гермогена (см.: *Alexandre M. Le commencement du Livre Genèse I–V. La version grecque de la Septante et sa réception*. Paris, 1988. P. 69). Одним из основных оппонентов Гермогена был Тертуллиан. Суть его полемики по данному вопросу сводилась к следующему: «Гермоген признавал материю вечной, не происходящую ни от кого или от чего сущностью. Тертуллиан находит, что при таком представлении материя вполне делается Богом, равною Ему уже по тому одному, что она вечна. Но представление о двух совечных началах — Боге и материи — не гармонирует с общею идеею о Боге. «Если вечность есть отличительный атрибут Бога, то она, конечно, принадлежит Ему одному», иначе она не будет отличительным атрибутом совершенного Бога, — материя вполне приравнивается Богу, сделается богом. Бог не будет первым и единственным виновником всего, потому что материя оспаривает это преимущество; с другой стороны — между существами совечными и современными не может быть неравенства и старшинства. Нельзя говорить, чтобы материя Гермогена была ниже Бога, что, обладая атрибутом вечности наравне с Богом, она была ниже Бога по другим свойствам, потому что, приписавши ей одно Божеское существование свойство, необходимо уже признать за ней и другие. Материя в системе Гермогена не ниже Бога, даже не равна Ему, а несравненно выше Его, — и потому, что она у Гермогена стоит выше Сына Божия, равного и единосущного Отцу, и потому, что она доставила творческой деятельности Божией необходимый материал, в котором Бог нуждался и без которого Он не мог обойтись, и следовательно, она поставила Бога в подчиненное себе отношение. Несобразность такого заключения относительно Бога очевидна для всякого, и никакой здравомыслящий человек не признает верным такого взгляда на Бога». *Штернов Н.* Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Очерк учено-литературной деятельности его. Курск, 1889. С. 227–228. Св. Григорий Палама, считая подобный тезис о предсуществующей материи «дурным мнением» (κακῶς νομίζοντας), исходит, вероятно, из аналогичной логики рассуждения.

<sup>60</sup> Понятие «чин, порядок» (τάξις) предполагает одну из основных идей христианской космологии — идею «о гармонии, совершенстве, порядке и целесообразности мира», которая у древнецерковных писателей «стоит в тесной связи и как бы сливается с общим учением о происхождении мира, точнее — о творении его Богом из ничего». См.: *Владимирский Ф. С.* Указ. соч. С. 248. Эту фундаментальную идею христианской космологии Ориген выразил в форме следующего вопроса: разве существует большая пагуба, чем, смотря на чинное устройство мира (ἀπὸ τῆς τάξεως τοῦ κόσμου), не мыслить о Творце его? См.: *Origène. Contre Celse*. T. IV. Ed. par M. Borret // Sources chrétiennes. N 150. Paris, 1969. P. 258.

одновременно и в покое, и в движении. Поскольку тела, постоянно и быстро движущиеся, расположены вокруг неподвижного тела, то последнее в силу необходимости занимает среднее место, уравновешивая движение своей неподвижностью, дабы всемирная сфера не переместилась, подобно цилиндру<sup>61</sup>.

23. Уделив каждому из [двух] пределов вселенной такое положение, Наилучший Художник<sup>62</sup>, можно сказать, и боголепно утвердил [в неподвижном состоянии], и привел в движение весь мир, распределив также подобающее место каждому телу из тех, которые находятся посередине между этими пределами. Один из них Он расположил вверху и повелел им вращаться в самом верхнем пределе вселенной, двигаясь стройно, упорядоченно и непрестанно, поскольку они легки, подвижны и приспособлены к пользе нижележащих [областей]. Вполне понятно, что расположенные столь высоко над средней [частью вселенной], они способны в достаточной степени ослаблять в ней неумеренный холод и удерживать чрезмерность собственного тепла в своих пределах. Неким образом удерживается также и несоразмерность вращения самых высших пределов, имеющих свое собственное противоположное движение, так что они задерживают противоположным круговращением названные тела на своем месте, доставляя нам весьма полезную смену времен года как мерило промежутков времени и даруя разумным [существам] ведение Бога, создавшего, устроившего и украсившего [весь тварный мир]<sup>63</sup>. Таким образом, Он по двум причинам позволил некоторым телам вращаться в возвышенной и высочайшей [сфере]: ради красоты вселенной и ради

<sup>61</sup> О цилиндрической форме земли, как об одной из античных научных гипотез, мимоходом упоминает и св. Василий Великий, говоря о «писавших о мире» (οἱ τὰ περὶ κόσμου γράψαντες), которые «многое рассуждали о внешнем виде земли»: одни представляли ее в виде шара, другие — в виде цилиндра и т. д. Им св. Василий противопоставляет «раба Божиего Моисея», не занимавшегося этими пустыми вещами юродивой мудрости века сего, но сообщившего «назидания Святого Духа». См.: *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron*. P. 480–482.

<sup>62</sup> Данный термин (ὁ ἀρίστотέχνης — Наилучший Мастер, Ремесленник), сравнительно редко встречающийся в патристической лексике, в близком контексте употребляет св. Геннадий Константинопольский, говоря о премудром «отделении воды от воды» (Быт. 1, 6), которое произвел Бог как Наилучший Художник. См.: *Catena Graeca in Genesim et in Exodum*. II. Collection Coisliniana in Genesim. Edita a F. Petit // *Corpus Christianorum. Series Graeca*. V. 15. Turnhout-Leuven, 1986. P. 50.

<sup>63</sup> Св. Григорий Палама исходит здесь, скорее всего, из той библейской идеи, что «от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их» (Прем. 13, 5). Опираясь именно на это место Священного Писания, каппадокийские отцы утверждали, что, несмотря на все превосходство и трансцендентность Божественного Ума над умом человеческим, для нас открыта возможность Боговедения. Так, св. Григорий Нисский говорит: «Естество Божие, само в себе, по Своей сущности, выше всякого постигающего мышления, как недоступное примышлению гадательным и не сближаемое с ними; и в людях не открыто еще никакой силы к постижению непостижимого, и не придумано никакого средства уразуметь неизъяснимое. Тем не менее «Сей Невидимый и неопикуемый в другом отношении бывает видим и постигается. Способов же такого уразумения много. Ибо и по видимой во вселенной премудрости можно гадательно видеть Сотворившего все в премудрости. Как и в человеческих произведениях некоторым образом усматривается разумением творец выставляемого творения, в дело свое вложивший искусство, усматривается же не естество художника, а только художническое знание, какое художник вложил в произведение; так и мы, взирая на красоту в творении, напечатлеваем в себе понятие не сущности, но Премудрости премудро все Сотворившего». Свт. *Григорий Нисский*. О блаженствах. М., 1997. С. 88–89. Такой метод катафатического богословия каппадокийские отцы считали Боговедением «посредством аналогии», искусно применяя его в полемике с еретиками, прежде всего — с Евномием. См.: *Pelikan J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*. New Haven-London, 1993. P. 71–72.

многообразной пользы [живых существ]. Другие тела Он поместил внизу вокруг средней [части вселенной]: они обладают тяжестью, суть страстные по природе, им свойственно рождаться и изменяться, разделяться и соединяться, или, скорее, они способны изменяться ради [взаимной] пригодности. Следовательно, [Бог] устроил [все] это упорядоченно и соразмерно друг другу, чтобы вселенная могла по справедливости называться «космосом»<sup>64</sup>.

24. И таким образом было сотворено некое первое из сущих, за ним второе, потом третье и следующие по порядку, а после всех — человек. Он удостоился от Бога такого попечения, что весь этот чувственный мир был приведен в бытие до него и ради него<sup>65</sup>; и тотчас от создания мира, до человека и для него было уготовано Царство Небесное<sup>66</sup>; до него и о нем состоялся [предвечный] Совет<sup>67</sup>, и рукою Божию и по образу Божию был он создан. В отличие от прочих живых существ, он не состоял весь целиком только из этой материи и того, что принадлежит чувственному миру, то есть не имел только тело, но получил душу из надмирного, точнее — от Самого Бога через неизреченное вдуновение<sup>68</sup>, как нечто

<sup>64</sup> Св. Григорий Палама предполагает обычные для греков ассоциации, связанные со словом «космос». Ибо «и для древнегреческой, и для византийской культуры представление о мировом бытии в пространстве и времени было связано прежде всего с идеей *порядка*. Само слово “космос” означает “порядок”. Изначально оно прилагалось либо к воинскому строю, либо к государственному устройству, либо к убранству “приведшей себя в порядок” женщины и было перенесено на мироздание Пифагором, искателем музыкально-математической гармонии сфер. В философской литературе слово это выступает в контексте целого синонимического ряда — “диакосмис”, “таксис” и так далее, — объединенного идеей стройности и законосообразности». *Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья. (Общие замечания) // Античность и Византия. М., 1975. С. 266.*

<sup>65</sup> Ср. рассуждение св. Григория Нисского, называющего человека «великим и досточестным существом». Как говорит этот святитель: «Ведь не подобало начальствующему явиться раньше подначальных, но сперва приготовив царство, затем подобало принять царя. Поэтому Творец всего приготовил заранее как бы царский чертог будущему царю: им стала земля, и острова, и море, и небо, наподобие крыши утвержденного вокруг всего этого, и всяческое богатство было принесено в эти чертоги... Поэтому последним из творений введен был человек: не потому, что был как несостоящий отринут в последние, а потому, что был призван стать царем подвластного ему». *Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Перевод В. М. Лурье. СПб., 1995. С. 13.*

<sup>66</sup> См.: Мф. 25, 34 («наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира»). Евфимий Зигабен, толкуя это место Священного Писания, замечает: «Не сказал: примите, но наследуйте, как отеческое, как должное, как уготованное вам от создания мира. Прежде чем появились люди, оно уже было уготовано праведникам, так как Бог знает будущее». *Евфимий Зигабен. Толковое Евангелие от Матфея. Киев, 1886. С. 374–375.*

<sup>67</sup> См.: Быт. 1, 26. Отцы Церкви обычно подчеркивают, что слово «сотворим» указывает на «Совет» (βουλή, προβούλου, свидетельствующий об исключительном достоинстве (ἀξίωμα, τὸ τίμιον) человека. См.: *Alexandre M. Le commencement du livre Genèse I–V. P. 173.* Например, св. Кирилл Александрийский говорит: необходимо было, чтобы на земле появилось «животное разумное после того, как наперед явилось все то, что служило к увеселению его и казалось хорошо сотворенным. Поэтому, явив наперед в подобающем украшении землю и небо, и все, что на них, Бог приступает к сотворению человека, бытие которого Он имел в мысли раньше того. И всякое другое создание Он творил сразу повелением Своим и приводил в бытие Словом Своим, как Бог. Поелику же человек есть животное поистине благобразное и богоподобное, то, дабы не показалось, что он — подобие высочайшей славы — сотворен одинаково с тем, что не таково же, как он, Бог удостоивает его создание предварительного совета и личного участия». *Св. Кирилл Александрийский. Творения. Ч. 4. М., 1886. С. 11–12.*

<sup>68</sup> См.: Быт. 2, 7. Согласно св. Иоанну Златоусту, «вдуновение сообщило созданному из земли жизненную силу, и так образовалось существо души». *Св. Иоанн Златоуст.*

великое и чудесное, все [тварное] превосходящее и все способное созерцать, всем руководящее, познающее Бога и приемлющее Его, лучше всего свидетельствующее, что она есть произведение превосходного величия Художника. Однако [человеческая душа] не только способна к принятию Бога, но она может также соединиться, через подвиг и благодать, с Ним в одной Ипостаси<sup>69</sup>.

25. В этом и в подобного рода вещах обретается истинная мудрость и спасительное ведение, доставляющие горнее блаженство. Что же тогда Евклид? Что Марин? Что может понимать Птолемей? Что же Эмпедоклы, Сократы, Аристотели и Платоны с их логическими методами и математическими доказательствами?<sup>70</sup> Или зададим еще вопрос: какое чувство восприняло такие вещи? Какой ум проник в них? Если этим естественным философам и их последователям духовная мудрость казалась приземленной<sup>71</sup>, то избыток [внешних знаний] представлялся им превосходством над ней. Это почти напоминает отношение неразумных животных к премудрости самих философов (или, если угодно, отношение детей, которые бы считали, что лепешки в их руках лучше царского венца и всех познаний философов): точно так же относятся сами философы к истинной и превосходнейшей мудрости и научению Духа<sup>72</sup>.

Творения. Т. 4. Кн. 1. СПб., 1898. С. 99–100. По толкованию же Оригена, «эти слова имеют аллегорический смысл (τροπικὸς εἰρημένον) и требуют пояснения; в них проводится та мысль, что Бог сделал человека причастником Своего нетленного Духа». Против Цельса апология христианства. Сочинение Оригена, учителя Александрийского. С. 300.

<sup>69</sup> По-видимому, св. Григорий имеет в виду обожение, являющееся следствием Воплощения. Как замечает архимандрит Киприан, «благодаря разумному, духовному началу человеку открыто такое, что выделяет его из ряда всех тварей. Внутри человеческой души происходит свой сложный процесс. Там идет борьба помыслов, желаний, страстей, могущая потопить человека в пучине греха и, отделив душу от Бога, предать ее... вечной смерти. Но если человек встанет на путь борьбы, трезвения и обратит все душевные силы к разумному началу как отблеску божественной в нем силы, то перед ним откроется путь к бесконечному совершенствованию, вышнему подвигу, путь, возводящий его на Фавор». Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 325.

<sup>70</sup> В «Триадах» св. Григория встречается схожее рассуждение, полемически заостренное против Варлаама: «Когда Василий Великий ясно говорит, что для обетованного блаженства нисколько не препятствие не знать истины, рассеянной и в небе, и в земле, и между стихиями, ты объявляешь это [знание] спасительным, без которого нельзя достичь совершенства, чтобы привести свой ум в созвучие с истиной, проявляющейся во всем. Да еще хорошо, если бы только с этой истиной, хоть придется тогда молиться о вещах недоступных, потому что только в Боге [обретается] ведение всего. Ведь Он глаголет Иову: «Возвести мне, если разумеешь смысл, где укреплены опоры земли, и где крепы моря, и какова ширина поднебесной» (Иов 38, 4, 6, 16, 18). Нет, ты ведь не с этой истиной стараешься привести в гармонию свой ум, мнишь себя единственно знающим и достигшим совершенства, а с Аристотелем и Платоном, с Евклидом и Птолемеем, а также с подобными им, потому и полагаешь астрологов и природоведов (φυσιολόγους) боговидцами в большей мере, чем тех, которые не имеют этих знаний, якобы их разум здраво обегает истину относительно сущих, по близости к которой ты даже удостаиваешь их равноангельского ума»: Grégoire Palamas. Défence des saints hésychastes. P. 391–393.

<sup>71</sup> Прилагательное χαρσίγηλος («остающийся на земле, привязанный к земле, низменный, недуховный») довольно часто употреблялось отцами Церкви. Так, св. Исидор Пелусиот применяет его в отношении к некоторым людям: «Бог обетовал Аврааму семья его приравнять звездам небесным и песку морскому, указуя сим, что иные из его потомков просяют..., а иные окажутся пресмыкающимися по земле и привязанными к земному, — и таковые, как нетвердые и носимые всяким ветром, будут унижены и вменены в морской и бесплодный песок». Св. Исидор Пелусиот. Творения. Ч. 2. М., 1860. С. 313–314.

<sup>72</sup> Как отмечает отец Иоанн Мейендорф, св. Григорий Палама признавал подлинность и ограниченную значимость естественнонаучных познаний, и если он противопоставлял

26. Однако не только познание Бога в истине несравненно выше эллинской философии, но и понимание того, какое место занимает человек у Бога, превосходит всю их мудрость<sup>73</sup>. Ибо один только человек из всех земных и небесных [существ] был сотворен по образу Создателя, чтобы устремлять свой взор к Нему, любить Его, быть таинником<sup>74</sup> и поклонником Его Одного, и своей верой

их Богооткровенной мудрости, то только потому, что эти познания сами по себе не даруют спасения. Полемизируя против учения Варлаама о «едином знании», общем для христиан и язычников и якобы имеющем одну цель, Палама говорит о «двух знаниях», имеющих различную цель и основывающихся на двух различных органах постижения. См.: *Meuendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. P. 186–187.* Показательно в этом плане одно размышление святителя в «Триадах»: «Недаром рассуждения внешних мудрецов о творении различны; некоторые из них даже и науку уже создали, доказывающую, что все эти рассуждения неистинны, тогда как ни одна из наук не может доказать или даже вообще предположить, что истинно какое-то одно из различающихся мнений. Поэтому кто не признает, что недвойственная истина живет только в свидетельствах боговдохновенных мужей, говоривших для нашей пользы, кто не видит из слов Бога к Иову (Иов 38, 1 — 41, 26), что Божия Премудрость, присутствующая в тварях (τῆς ἐν τοῖς κτίσμασι τοῦ Θεοῦ σοφίας; в переводе В. В. Библихина неточно — «тварная Божия премудрость»), непостижима, а надеется досконально разузнать истину всего в мире с помощью внешней мудрости, тот не замечает, что возводит строение своего знания на песке, вернее, на волнующейся зыби, столь важное дело вверяя словесным плетениям наук, которые всегда можно опровергнуть другими плетениями. Безумцу уподобится такой мудрец, и приходится очень опасаться, как бы его не постигло великое падение по Господней притче (Мф. 7, 24–27)». *Св. Григорий Палама. Триады. С. 154. Текст: Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. P. 311.*

<sup>73</sup> В данном случае св. Григорий ясно намечает принципиальное отличие христианства от язычества. Впрочем, как это констатирует В. Н. Лосский, «в античной философии жило знание о центральном положении человека, которое оно выражало понятием “микрокосм”. В частности, в учении стоиков превосходство человека над космосом объясняется тем, что человек объемлет космос и придает ему смысл: ибо космос — это большой человек, а человек — малый космос». Однако в христианстве «человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа. В этом характер Божественного образа в нем. Связь человека со вселенной оказывается как бы опрокинутой по сравнению с античными понятиями: вместо того, чтобы “де-индивидуализироваться”, “космизироваться” и таким образом раствориться в некой безличной божественности, абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность “персонализировать” мир. Уже не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке. Человек для вселенной есть ее упование благодати и соединения с Богом; но в нем также — опасность поражения и утраты». См.: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 240–241.*

<sup>74</sup> Термин *μύστικος* обозначает «посвященного», того, кому открыта духовная истина. Св. Григорий Богослов так описывает сотворение человека, приведенного в бытие после всех тварей: «Но еще не было смешения из ума и чувств, сочетания противоположных — сего опыта высшей Премудрости, сей щедрости в образовании естеств; и не все богатство Благодати было еще обнаружено. Восхотев и сие показать, Художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа; созидает, говорю, человека, и из сотворенного уже естества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в слове Божиим известно под именем разумной души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир — в малом великий; поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой (ἐπόλητην τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστικος τῆς νοουμένης), царя над тем, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, ангела, который занимает средину между величием и низостью, один и тот же есть дух и плоть — дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух — чтобы пребывать и прославлять Благодетеля, плоть — чтобы

в Него, склонностью и расположением к Нему сохранить собственную красоту; все же другое, что содержит земля и небо, считать ниже себя и совершенно лишенным ума. Поскольку же эллинские мудрецы не могли принять этого, они обесчестили наше естество и явили себя нечестивыми по отношению к Богу: они и поклонялись, и служили твари вместо Творца (Рим. 1, 25)<sup>75</sup>, обладающих чувствами и бесчувственных звезд одарили умом, [почтив] каждую из них силой и достоинством, соразмерными величине их тел. И, почитая их столь жалким образом, они обращались к ним, как к большим и меньшим богам, вверив им господство над вселенной. Разве [эти мудрецы], исходя только из чувственных [вещей] и беря их за основу своей философии, не уготовляют своим душам позора, бесславия, конечной жалкой участи<sup>76</sup> и подлинно умопостигаемого и карающего мрака<sup>77</sup>?

страдать, и, страдая, припоминать и поучаться, сколько ущедрен он величием; творит живое существо, здесь предуготовляемое и преселяемое в иной мир, и (что составляет конец тайны) чрез стремление к Богу достигающее обожения». *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 527. Текст: PG 36, 324.*

<sup>75</sup> По толкованию блаж. Феофилакта, язычники «изменили то, что по истине принадлежало Богу, и приложили это к ложным богам. «Почтоша» (ἐσεβάσθησαν) поставлено вместо: воздали честь (ἐτίμησαν). И послужихиша (ἐλάτρευσαν) вместо: оказали служение делами; ибо λατρεία означает честь, оказываемую на деле. Не просто сказал: *почтоша и послужихиша твари, но паче Творца*, — увеличивая вину сравнением. Несмотря на то, говорит, Бог *благословен во веки*, т. е. нимало не потерпел вреда от того, что они оскорбили Его, но есть *благословен во веки*, — непоколебимо и несомненно; ибо это значит *аминь*». *Блаж. Феофилакт Болгарский. Толкования на Послания св. Апостола Павла. М., 1993. С. 13. А согласно свт. Феофану, эти слова Апостола означают, что «нечестие было не внешнее только, но и внутреннее. И упование, вместо Бога, на тварь возлагали, и страх к ней, вместо страха Божия, прияли. Тварь стала как настоящий Бог». Св. Феофан Затворник. Толкования посланий Апостола Павла. Послание к Римлянам. М., 1996. С. 110.*

<sup>76</sup> Так, думается, лучше переводить выражение τελίον ἐσχάτην («конечной нужды, бедности»), ибо вся фраза св. Григория выдержана в эсхатологической перспективе. Вероятно, святитель предполагает, что эллинские мудрецы, которые в этом мире блистали роскошным интеллектуальным богатством псевдомудрости, в будущем веке окажутся духовно нищими. Напрашивается сравнение с известной притчей о Лазаре и богаче (Лк. 16, 19–31). Как Лазарь, который, по выражению св. Амвросия Медиоланского, был «беден в веке сем, но богат пред Богом» (pauper in saeculo, sed Deo diues; см.: *Ambroise de Milan. Traite sur l'Évangile de S. Luc. T. II. Ed. par G. Tissot // Sources chrétiennes, N 52. Paris, 1958. P. 106*), а поэтому стал «богатым» в Царстве Небесном, так и христианские «простецы», «нищие духом», окажутся «богатыми» в будущем мире и их «богатство» будет резко контрастировать с «нищетой» эллинских мудрецов.

<sup>77</sup> Данная фраза св. Григория (νοητὸν ὄντως καὶ κολαστήριον σκότος) предполагает, вероятнее всего, ту точку зрения, что адские мучения имеют *духовный* характер. Среди церковных писателей греческого Востока одним из первых высказал эту точку зрения Ориген, который, полемизируя против Цельса, говорит, например: «никто из здравомыслящих и не думает утверждать, будто грешники будут мучиться в настоящем огне, но знает, напротив, что огонь, которым угрожает христианское учение грешникам, есть внутренний, нравственный огонь, возжигаемый ими самими для себя, в самой душе своей». См.: *Малеванский Г. Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. Т. 2. С. 537–542. Позднее названную точку зрения развил св. Григорий Нисский, по представлению которого, «адские мучения состоят, с одной стороны, в ощущении лишения небесных благ, а с другой, — в мучении адскими “тьмой”, “огнем” и “червем”, понимаемыми не в смысле обычной материальности, а в смысле духовном». Митрополит Макарий (Оксиук). Эсхатология св. Григория Нисского. С. 367. Среди христианских писателей латинского Запада, наоборот, господствовало буквальное («материалистическое») понимание адских мучений. Одним из немногих исключений является эсхатология св. Амвросия Медиоланского, находящегося под прямым влиянием*



27. Ведение того, что мы созданы по образу Творца, не позволяет нам также обожествлять и умопостигаемый мир. Ибо «по образу» не есть внешнее устройство тела, но, безусловно, естество ума, лучше которого нет ничего в [тварной] природе<sup>78</sup>. Ведь если бы было что-нибудь лучшее, то в нем бы и находилось «по образу». А так как лучшее в нас — ум, то он, хотя и [создан] по Божественному образу, но все же сотворен Богом. Тогда почему трудно понять (или, скорее, разве это само по себе не очевидно), что Творец умного [начала] в нас есть и Творец всякого умного существа? Поэтому всякая умная природа является соразбором нашим [в служении] Богу и создана по образу Творца, хотя [Ангелы] и достоитимее нас, поскольку лишены тел и несомненно ближе к нетелесному и нетварному Естеству<sup>79</sup>. Или, скорее, те из них, которые сохранили свой чин и любят то,

взглядов Оригена. Для него «адский скрежет зубов, неугасающий огонь и неумирающий червь представляются не внешними явлениями, но внутренними состояниями души. Кто присоединяет грехи ко грехам, кто не заботится об очищении от них, тот сам подставляет свою шею под тяжесть старых и новых грехов, сжигается собственным огнем, съедается собственным червем: сожаление (moestitia) о совершённых грехах порождает огонь мучений; сознание грехов, подобно червю, разъедает внутренние тайники совести (viscera conscientiae); скрежет зубов заключается в глубоком чувстве недовольства человека самим собою, в досаде на позднее раскаяние». Кроме того, «в аллегорическом смысле, подобно Оригену же, св. Амвросий говорит также и об евангельской темнице и мраке. Ориген под мраком и темницей rozumeeт отсутствие истинного Боговедения, религиозно-нравственное неведение грешников. По словам св. Амвросия, мраком и теперь и в будущем будут объаты все те, кто живет в пренебрежении к Божественным заповедям, в незнании их, кто живет без Христа, так как Христос и Его заповеди образуют истинный свет всякой верующей души». См.: *Адамов И. И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 579–580.

<sup>78</sup> По замечанию В. Н. Лосского, «если мы захотим найти в творениях святых отцов точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений, которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее не могут быть отнесены к какой-то одной части человека». *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. С. 87–88. Большинство церковных писателей усматривают этот образ в разумности (духовности) человека, но многие указывают на его свободу воли и пр., как на сущностные черты данного образа. См.: *Архимандрит Киприан (Жерн)*. Антропология св. Григория Паламы. С. 354–355. Еще в VII в. о разнообразии мнений по этому вопросу высказывался преп. Анастасий Синаит: «На сей счет экзегетами высказываются многие и различные мнения. Одни говорят, что под словами “по образу и подобию Божию” подразумевается действующее и самовластное начало в человеке, другие — разумное и незримое начало души, третьи — нетленное и негреховное начало, когда появился на свет Адам и, наконец, четвертые утверждают, что здесь изрекается пророчество о крещении». См. *Преподобный Анастасий Синаит*. Об устройении человека по образу и подобию Божию. Слово первое (перевод наш. — А. С.) // Символ. № 23. 1990. С. 304.

<sup>79</sup> Один современный богослов констатирует отсутствие систематически разработанной и общепризнанной «патристической ангелологии», указывая в то же время, что в памятниках древнецерковной письменности (особенно в творениях Оригена, свв. Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина и Дионисия Ареопагита) намечается ряд основных идей относительно ангельского мира. В частности, согласно каппадокийским отцам, Ангелы не являются «чистыми духами», не имея, однако, и биологической конституции, аналогичной нашей. Не обладая «кожаными ризами», они были созданы до чувственного мира, но не «по образу Божию». Общей «ангельской природы» (подобной «человеческой природе») не существует, ибо каждый Ангел, будучи личностью, одаренной свободой воли, сам представляет собой и «[индивидуальную] природу». По своему совершенству (духовности) они превосходят нас, тем не менее основная задача Ангелов — служить не только Богу, но и человеку как образу Божию. Св. Василий Великий особенно подчеркивает тесную связь людей и Ангелов, называя последних, среди прочего, и «соразборцами» («сослужителями») людей. Поэтому им отмечается малое «расстояние», отделяющее людей от Ангелов, поскольку человек способен уже в здешней жизни сподобиться, по благодати

ради чего они были созданы, хотя и являются сорабами нашими, почитаются нами и по своему чину [в тварном бытии] намного досточтимее нас<sup>80</sup>. Те же из них, которые не сохранили своего чина, но стали отступниками и отвергли то, ради чего они были созданы, далеко удалились от находящихся вблизи Бога и отпали от своей чести. Если же они и нас стремятся увлечь к падению, то делают это не только как негодные и бесчестные, но и как противники Божии и губители и величайшие враги нашего рода<sup>81</sup>.

Святого Духа, равноангельского жития. См.: *Tsirpanlis C. N. Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology*. Collegeville, 1991. P. 36–40. Фраза св. Григория Паламы, что «всякая умная природа создана по образу Творца» (ἔστι πάσα νοερά φύσις καὶ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος), во многом объясняется рассуждениями Дионисия Ареопагита и св. Иоанна Дамаскина. Первый говорит: «Ведь если благовидный Ангел возвещает божественную Благодать, будучи сам по причастию, вторично, тем же, чем является по существу, первично, Возвещаемое, то Ангел есть «образ» Божий (εἶκὼν ἔστι τοῦ Θεοῦ), проявление невяленного света, «зеркало» чистое, светлейшее, незапятнанное, неповрежденное, «незамаранное», воспринимающее всю, с позволения сказать, красоту благообразного образа Божия и беспримесно сияющее в себе, насколько это возможно, благодатью священного молчания». *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. О мистическом богословии. Издание подготовлено Г. М. Прохоровым. СПб., 1994. С. 158–159. А св. Иоанн Дамаскин на вопрос: «В скольких смыслах говорится “по образу”?», отвечает: «В смысле разумности, и мышления, и свободы, и потому ум рождает слово и изводит дух, в смысле начальствования. В этом смысле и Ангелы, и люди по образу. Также исключительно люди в смысле нерожденности Адама и рожденности Авеля, и исхождения Евы; в смысле начальствования, ибо душа по природе имеет тело рабом и властвует над ним; и потому что сводит все творение: ведь вся тварь соединяется и в Боге, и в человеке, поскольку он есть связь умного и чувственного творения. И по образу, которым имел стать Сын Божий, — ведь Он стал не Ангелом, но Человеком». *Св. Иоанн Дамаскин*. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. Перевод и комментарии свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М., 1997. С. 108. Св. Григорий Палама употребляет выражение «по образу» в данном случае в достаточно широком смысле, хотя ниже в тех же «Главах» (см. гл. 39) он предпочитает более узкий смысл, оттеняя ту мысль, что «тело не умаляет естества человеческого; наоборот, оно его воплощает, сообщает некоторую законченность. В человеке благодаря этому Палама находит и превосходство его над Ангелами... Если... Ангелы превосходят человека по подобию, то по образу Божию душа человека выше Ангела... Это первое, что возвышает человечество над миром бесплотных небожителей». *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. С. 362.

<sup>80</sup> Опять подчеркивая идею упорядоченности и «чинности» тварного бытия, св. Григорий констатирует, что в иерархии его Ангелы несомненно занимают более высшее, чем человек, место (ἦν ὡν τῇ τάξει πολλῶ τιμώτεροι). В то же время у отцов Церкви можно встретить ту мысль, что ангельский мир без человека несколько «ущербен», не обладает совершенной полнотой. Так, например, св. Мефодий, толкуя притчу об обретении овцы (Лк. 15, 4–7), говорит: «Это был и есть поистине Тот, Который в начале был у Бога и был Бог (Ин. 1, 1), повелитель и пастырь небесных (существ), которому повинуются и следуют все разумные (существа) и который стройно правит и исчисляет сонмы разумных Ангелов. А число этих бессмертных существ, разделенных на роды и чины, будет равным и совершенным тогда, когда присоединится к этой пастве человек; ибо и он был создан неподлежащим тлению, чтобы прославлять Царя и Творца всех, воспевая соответственно раздающимся с неба голосам Ангельским. Но так как случилось, что он, преступив заповедь, пал тяжким и пагубным падением и подвергся смерти, то Господь говорит, что Он Сам сошел с небес в мир, оставив чины и воинство Ангелов». *Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия*, епископа и мученика. С. 48–49.

<sup>81</sup> Обычно отцы Церкви, опирающиеся на Священное Писание, признают гордость сущностной причиной отпадения диавола от Бога. А согласно Священному Писанию, «вместе с гордостью явилось неповиновение Богу. Вслед за собою диавол увлек часть

28. Но натурфилософы, звездочеты и хвалящиеся знанием всего неспособны познать из своей философии ничего из вышеизложенного; они сочли начальника умопостигаемой тьмы и все подчиненные ему отступнические силы не только выше самих себя, но и выше богов, почтили их храмами, принесли им жертвы, подчинили себя их пагубным оракулам, посредством которых они, разумеется, были полностью оболещены нечестивыми культами и оскверняющими очищениями, а также теми, кто внушает проклятое самомнение, пророками и пророчицами, уводящими прочь от подлинной истины<sup>82</sup>.

29. Да и не только то, что человек знает Бога и познает сам себя и свой чин (то есть подразумевается то знание, которое свойственно [всем] христианам,

других ангелов... Момент разделения в мире духовном представляется в Св. Писании, в Апокалипсисе, под образом брани, какую архистратиг Михаил вел со змием» (см. Откр. 12, 7–9). «Грехопадение в мире духовном представило из себя роковой факт в мировой истории, неизмеримый по своим губительным последствиям. В личном состоянии падших духов произошла глубокая перемена в отношении обиталища, нравственного настроения и судьбы. Вместо “неба” они, по слову Писания, очутились в “воздухе”; вместо любви у них явилась злоба, ненависть к Богу; вместо вечного блаженства они подпали мучению, имеющему завершиться “огнем” (Мф. 25, 41; 2 Пет. 2, 4; Иуд. 1, 6). Но главным следствием падения ангелов является образование *особого царства диавола* с его злою деятельностью. Св. Писание не описывает подробно царства диавола по его существу. По этому вопросу в Св. Писании находятся лишь замечания, притом больше в Новом, чем в Ветхом Завете (Мф. 9, 34; Лк. 11, 15; Ин. 12, 31; 2 Кор. 6, 15; Апок. 12, 7–9; 20, 2–3, 7). На основании последних можно судить, что царство диавола имеет свою особую организацию. Во главе этого царства стоит сатана, диавол; членами его являются сообщники диавола по падению. В царстве этом усматривается своего рода деление на степени. В основание деления берется то, особенным носителем или виновником какого порока является известный злой дух. Есть поэтому дух гордости, блуда, богатства. Последний известен под именем духа мамоны (Мф. 6, 24). Воплотителем всей злобы демонской считается глава царства злых духов — диавол, сатана». См.: *Пономарев П. П.* О спасении. Вып. 1. Казань, 1917. С. 39–42.

<sup>82</sup> В данной главе отчетливо звучат мотивы, присущие древнецерковной апологетике. По наблюдению П. П. Пономарева, «апологетика обрисовывает деятельность злых духов по отношению к целым народам со всеми их культурами. Аскетика касается этой деятельности по отношению к каждому человеку в отдельности. Вследствие этого характеристика деятельности злых духов в апологетике носит на себе печать характеристики внешней, а характеристика в аскетике, наоборот, печать характеристики внутренней. По данным древней апологетики, все язычество находилось под влиянием демонов. Этот взгляд на язычество в апологетике был настолько тверд, что речь о языке обыкновенно связывалась с демонологией и, наоборот, упоминание о демонах сопровождалось речью о язычестве. В частности, по суждению апологетики, деятельность демонов в язычестве проявилась в создании культов чувственного характера, в измышлении судьбы и в отступнической жизни человека, которая представила собою тяготение не к небесному, духовному, а к земному, плотскому». *Пономарев П. П.* Там же. С. 43. В этом плане примечательна «демонология» Оригена, согласно которому «злые духи оказывают влияние на людей. Это влияние состоит в том, что злые духи стараются отклонить людей от делания добра и заставить их делать зло». Однако «распространением зла нравственного и физического деятельность злых духов не ограничивается. Так, злые духи внушают людям ложную мудрость... По мнению Оригена, философия и различные светские знания являются плодом внушений диавола, а не совершенно свободным делом людей. Эти светские знания и философия Ориген называет “мудростию князей века сего”». Как считает александрийский богослов, данная «мудрость» (т. е. псевдомудрость) «внушается противными силами некоторым из людей, которые сами сначала признают эту мудрость истинной, а потом уже передают ее другим людям; таким образом, в распространении ложной мудрости “князя мира сего” являются орудиями злых духов». См.: *Лебедев А.* Учение Оригена о духах // Вера и Разум. 1914. № 5. С. 605–606.

даже считающимися простецами)<sup>83</sup>, — не только это, повторяю, является более возвышенным ведением, чем естествоведение, астрономия и всякая философия, касающаяся этих [наук], но и познание нашим умом собственной немощи<sup>84</sup> и стремление исцелить ее представляются делом несравненно более важным, чем знание и исследование величины звезд, законов естественных явлений, происхождения низших [видов существ] и круговращения высших [светил], их изменений и восходов, их отстояний и сочетаний: одним словом — всей многообразной формы их отношений, возникающих из многообразия их движений. Поэтому ум, познавший свою немощь, обнаружил бы, откуда он сможет прийти ко спасению,

<sup>83</sup> Понятие ἰδιότης (в данном случае: простец, человек необразованный, некнижный) применительно к христианам, как обладающим истинной мудростью, часто употребляется в древнецерковной письменности. Например, св. Иустин говорит: «Итак, не мы держимся мнений таких же, как другие, но все подражают и повторяют наше учение. У нас можно слушать и узнать это от тех, которые и букв не знают, от людей неученых и говорящих варварским языком, но мудрых и исполненных веры по духу, при всем том, что некоторые даже слепы и лишены зрения. Из этого можно понять, что это учение произошло не от человеческой мудрости, но изречено силою Божиею». *Св. Иустин Философ*. Творения. М., 1995. С. 91. Св. Афанасий в своем «Житии преподобного Антония» повествует о том, как ученые язычники, беседовавшие со святым, удивлялись мудрости этого «простеца» (θαυμάζοντες, ὅτι τοσαύτην ἔβλεπον ἐν ἰδιότητι συνέσειν). По замечанию самого св. Афанасия, истоком столь великого духовного ума преподобного является любовь Божия к нему (Πόθεν γὰρ ἰδιότητι τοιοῦτος καὶ τοσοῦτος νοῦς, εἰ μὴ ἦν ἀγαπῶμενος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ). См.: *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine*. Ed. par G. J. M. Bartelink // *Sources chrétiennes*. N 400. Paris, 1994. P. 322, 354. Сама идея восходит к Новому Завету (Деян. 4, 13), где Апостолы Петр и Иоанн названы «людьми некнижными и простыми» (ἄνθρωποι ἄγραμματοὶ εἰσὶν καὶ ἰδιῶται). Святые отцы и учителя Церкви развили и углубили данную идею. Так, св. Иоанн Златоуст, говоря о чуде победы христианства над язычеством, замечает: «Через одиннадцать человек неученых, простых, не знавших языков, незнатных, бедных, не имевших ни отечества, ни богатства, ни телесной силы, ни славы, ни знаменитости предков, ни силы слова, ни искусства красноречия, преимуществ учености; но рыбаей, скинотворцев, говоривших на своем языке, не одинаковом с языком тех, кому проповедывали, но чудом и отличным от всех прочих языков, т. е. еврейском, и чрез них Христос устроил Свою Церковь, простертую от концов до концов вселенной!» *Св. Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 1. Кн. 2. М., 1991. С. 636–637. Также в одной из проповедей Василия Селевкийского, где он выражает свое восхищение самым началом Евангелия от Иоанна, говорится: «Кто научил тебя этому, о Иоанне? — Озеро? — Но оно не догматствует. — Рыбная ловля? — Но она не богословствует. — Заведей? — Но он был простым человеком (Ἄλλ' ἰδιότης)». См.: Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Christostome, Léonce de Constantinople. *Homélie pascales (cinq homélie inédites)*. Ed. par M. Aubineau // *Sources chrétiennes*, N 187. Paris, 1972. P. 208–210. Среди западных отцов Церкви схожие мысли высказываются св. Амвросием Медиоланским, согласно которому «в философском плаще никто не может найти Христа. “У нас, говорит он, нет ничего общего с философией”; она может лишь удалять нас от истины, как то и случилось с арианами, оставившими веру в Писание и увлекшимися Аристотелем и диалектикой. “Диалектика” теперь “бессильно молчит в своих гимназиях”; ее представители уже не пользуются доверием, которое после Христа перешло к рыбакам и мытарям». *Адамов И. И.* Св. Амвросий Медиоланский. С. 168–169.

<sup>84</sup> Эта немощь (ἀσθένεια) ума является следствием грехопадения. Ср. учение св. Григория Богослова: «“Первый в Адаме”, учит св. Назианзин, “был поражен, как говорят врачи о болезнях, ум; так как что получило заповедь, то, естественно, и не соблюло ее, а что не соблюло, то и дерзнуло нарушить ее”. Иначе сказать: прежде всего в падшем человеке поврежден или искажен был образ Божий, так как св. Григорий образ Божий поставляет в уме или духе человека. Вместе с умом или духом первородный грех произвел порчу и в теле человека». *Виноградов Н.* Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887. С. 385.

приблизиться к Свету ведения и воспринять истинную мудрость, не гибнущую вместе с [гибелью] века сего.

## VI. Разумная природа

30. Всякое разумное и умное естество, будь то ангельское или человеческое, имеет жизнь по сущности, благодаря которой оно одинаковым образом пребывает в своем существовании бессмертным, не приемля тления. Однако разумное и умное естество, которое в нас, обладает не только жизнью по сущности, но и деятельностью, ибо животворит соединенное с ним тело<sup>85</sup>. Поэтому и тело также можно считать жизнью, однако оно считается жизнью по отношению к другому и есть действие этого [разумного и умного естества], а жизнь, зависящая от другого, не может быть названа сущностью самой по себе<sup>86</sup>. Что же касается умного естества Ангелов, то оно не обладает жизнью, как такого рода деятельностью,

<sup>85</sup> Говоря о «разумном и умном естестве в нас», т. е. о душе, как об имеющем «жизнь по сущности» (οὐσίαν ἔχει τὴν ζωὴν), св. Григорий разделяет основные принципы древнехристианской «психологии». Ибо «церковные писатели обыкновенно стараются прежде всего доказать *субстанциальность* души и ее *невеиственность*. По Немезию, душа есть самостоятельная, отличная от тела и господствующая над ним сущность, свободно и самостоятельно «проявляющая свою деятельность в сновидениях... и в созерцании умопостигаемого». Св. Григорий Богослов определяет душу, как «природу оживляющую и движущую» (φύσις ζωτικὴ, φερούσα τε), с которой соединены «разум (слово) и ум» (λόγος καὶ νοῦς συνεκράθη); по определению св. Григория Нисского, «душа есть сущность живая (οὐσία ζῶσα), разумная (умная — νοερά), сообщающая органическому телу силу жизненную и способную воспринимать чувственные вещи (δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν)». Наконец, и Мелетий Монах называет душу «сущностью нетелесной, разумной, умной и бессмертной (οὐσία ἀσώματος, λογικὴ, νοερά καὶ ἀθάνατος)». См.: *Владимирский Ф. С.* Указ. соч. С. 333, 342–343. При этом отцы Церкви, констатируя высокое достоинство души, подчеркивают ее сущностное отличие, как твари, от Бога. См., например, у преп. Исидора Пелусиота: «Признаем мы, что душа божественна и бессмертна, однако же не единосушна с пребожественным и царственным естеством, и не часть сего Божественного, Творческого и присносущного естества. Ибо если бы она была частию одного неизреченного естества, то не грешила бы, не была бы судима. Если же терпит это, то по справедливости должны мы верить, что она — творение, а не часть высочайшей Сущности; иначе окажется, что Божественное естество судит Само Себя». *Св. Исидор Пелусиот.* Творения. Ч. 3. М., 1860. С. 29.

<sup>86</sup> Говоря о «жизни», св. Григорий употребляет термин ζωὴ, а не βίος, и здесь необходимо учитывать кардинальное изменение соотношения двух терминов, которое произошло в христианскую эпоху по сравнению с классической античностью: «у классиков βίος имеет значение известного более или менее продолжительного периода жизни и еще имеет значение моральное, тогда как ζωὴ употребляется преимущественно в значении жизни животной. Но в Новом Завете это значение радикально изменено и ζωὴ стало употребляться в высшем смысле, в смысле нравственном, духовном, так что ставится даже в сочетании со словом Θεός... Как объяснить этот переворот в значении слов? Разъяснение может быть сделано а *contrario*. Мы видим, что слову ζωὴ противопоставляется θάνατος; θάνατος стоит по учению Писания (Рим. 5, 12) в прямом соотношении с ἀμαρτία; следовательно, в таком же соотношении должны стоять между собою святость и жизнь, ἀγιότης καὶ ζωὴ. Поэтому, где существует смерть, причиной ее является грех, а где нет смерти, порождаемой грехом, там господствует жизнь святая, духовная. Если смерть явилась в мире путем греха и только греха, очевидно, что ζωὴ, противопоставляемая θάνατος'у, должна стоять в тесном внутреннем отношении к святости». *Смирнов С.* Особенности греческого языка новозаветного. М., 1886. С. 24–25. У св. Григория Паламы следует предполагать именно такой оттенок значения слова ζωὴ, поэтому для него тело обладает жизнью низшей, органической (βίος), но жизнь высшую, нравственно-духовную оно получает лишь от разумного начала в человеке, т. е. от души (ума, духа).

ибо не получило от Бога соединенного с ним тела, взятого от земли, чтобы обрести и животворящую силу по отношению к нему. Впрочем, ангельское естество способно воспринимать противоположности, то есть воспринимать порочность и благодать. Это подтверждают лукавые ангелы, отпавшие [от Бога] вследствие превозношения. Следовательно, и Ангелы в некотором смысле суть [существа] сложные, состоящие из своей сущности и одного из противоположных качеств, то есть из добродетели и лукавства. Отсюда явствует, что в качестве своей сущности они имеют благодать<sup>87</sup>.

31. Душа каждого из неразумных животных есть жизнь одушевленного ею тела; и каждое из животных имеет эту жизнь не по сущности, но как действие, ибо она зависит от другого, а не существует сама по себе. Очевидно, что данная душа не обладает ничем другим, кроме действий, осуществляемых посредством тела, а поэтому, когда разлагается тело, вместе с ним расторгается и она. Ибо она не менее смертна, чем тело, поскольку все, что она есть, существует по отношению к смертному и причисляется к нему; потому эта душа и умирает вместе со смертным телом.

32. Душа каждого из людей также является и жизнью одушевленного ею тела и, рассматриваемая по отношению к другому, то есть по отношению к оживотворяемому ею, обладает животворящей деятельностью. Но она имеет жизнь не только как действие, но и как сущность, ибо живет сама по себе. Ведь со всей очевидностью явствует, что она обладает разумной и умной жизнью, отличной от жизни тела и различных телесных явлений<sup>88</sup>. И помимо того, что душа не расторгается [вместе с телом] и пребывает бессмертной, [можно еще указать и на то, что] она не рассматривается [лишь] в отношении к другому, но имеет жизнь сама по себе как сущность<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Ср. определение св. Иоанна Дамаскина: «Ангел есть сущность, одаренная умом, всегда движущаяся, обладающая свободною волею, бестелесная, служащая Богу, по благодати получившая для своей природы бессмертие, каковой сущности вид и определение знает один только Создатель. Бестелесною же она называется, также и невещественною, по сравнению с нами, ибо все, сопоставляемое с Богом, Который один только — несравним [ни с чем], оказывается и грубым, и вещественным, потому что одно только Божество поистине невещественно и бестелесно. Итак, Ангел есть природа разумная и одаренная умом, и обладающая свободною волею, изменчивая по желанию, то есть добровольно изменчивая. Ибо все, что создано, и изменчиво; неизменно же — одно только то, что несотворенно. И все разумное одарено свободною волею. Итак, Ангел как природа, одаренная разумом и умная, обладает свободною волею; а как созданная, изменчива, имея власть и оставаться и преуспевать в добре, и изменяться в худшую сторону». *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. Перевод с греческого А. Бронзова. СПб., 1894. С. 45–46.

<sup>88</sup> Св. Григорий, употребляя слова *ὄραται*, *φανερῶς*, как бы ссылается на всем очевидный и общечеловеческий опыт. Ср. рассуждение одного православного мыслителя на сей счет: «Человек всегда от всего его окружающего себя отделял, всему противопоставлял себя, как субъекта чувствующего, мыслящего, рассуждающего, т. е. духовно-разумного. И причину этой своей духовности человек всегда полагал в себе самом, в соприсущей ему духовной силе, как некоей духовной субстанции. Отсюда наличность у всех народов, на всех языках, того, что у нас именуется словом «душа», — *психи*. Противопологая эту духовную силу как сущность всего в нем духовно-разумного своему телу, человек всегда мыслил себя двойственным по своему составу: существом духовно-телесным. И эта истина ему казалась всегда такой самоочевидной и прочно обоснованной в человеческом самопознании, что когда потом среди греческих философских умов стали раздаваться отдельные голоса против этой двойственности, в защиту сведения души к телесной сущности его, им не придавали значения, за ними не шли, оставляя их одиночками». *Чельцов М.* Христианское мирозерцание. М., 1997. С. 76.

<sup>89</sup> В этих двух главах, содержащих размышления св. Григория о душе, ясно прослеживаются две основные мысли: мысль о качественном отличии человека от животного и

33. Разумная и мыслящая душа имеет жизнь по сущности, но способна воспринимать противоположности, то есть зло и благодать. Отсюда явствует, что она обладает благодатью, а равно и злом, не как сущностью, но как неким качеством, будучи расположена к какой-либо одной из этих противоположностей, когда она имеется в наличии. Имеется в наличии, конечно, не в пространственном смысле, но в том смысле, что умная душа, получив от Творца свободу самоопределения, может склоняться к какой-нибудь одной из названных противоположностей и желать жить в соответствии с ней<sup>90</sup>. Поэтому разумная и умная душа

мысль о единстве души. Первая мысль не была чуждой и античной философии. Например, согласно Аристотелю, «человек есть совершенное животное — венец творения; он обладает совершенным телом и совершенной душой. Вместе с растениями он обладает растительной душой, вместе с животными — чувствующей душой, способности которой — восприятие, память, воображение — достигают в нем высшего развития. Но и человеческая душа зависит от тела, есть лишь его энергия и без него не может существовать. От всех прочих существ человек отличается разумом или духом (νοῦς), который соединяется в нем с животной душой. Душа произошла вместе с телом и кончается вместе с ним. Разум не имеет ни начала, ни конца; он заключает в себе начало универсальное, он чист, вечен, совершенно отделен от тела и не имеет индивидуальности. Все наши душевные способности постепенно развиваются друг из друга. Разум же не есть степень развития душевной жизни, но совершенно самобытное, самостоятельное начало. Будучи в человеке или вне его, он везде тождествен себе, отличен от телесного (ἀπαθής); он есть чистая энергия (ἐνέργεια), чистая мысль (νόησις τοῦ νοουμένου, νόησις τῆς νοητέως). Умопостигаемый мир есть единственное содержание разума, познающего начала всего сущего. Обладая этой способностью, человек приближается к Богу — в этом его богоподобие, соединение с Богом; наряду с животной душой в нем живет разум — начало общее, божественное». *Трубецкой С. Н.* Курс истории древней философии. М., 1997. С. 440–441. Св. Григорий, сохраняя мысль Аристотеля (с идеями которого он, несомненно, был знаком) о сущностном различии человека от животного, явно стоит в оппозиции к мнению Стагирита относительно ума как «чистой энергии», не говоря уже о представлении этого ума неким безличным духовным началом в человеке. Глубоко чужд ему и «психологический дуализм» Аристотеля, ибо в «Главах» подчеркивается идея единства души. Аналогичную мысль (в христологическом контексте) высказывает преп. Максим Исповедник: «Не допуская никакого психологического дуализма в природе человека, — несмотря на ясное разграничение — с одной стороны — “жизненной энергии” или силы (ζωτικὴ ἐνέργεια), протекающей из души и присущей всем живым тварям, а — с другой стороны — “мыслящей, разумной души”, составляющей исключительную принадлежность и особенность человеческой природы, — Максим не отделяет “ума” от “души”: мыслящая душа, разум, дух для него — понятия тождественные, истинная и целостная природа человека необходимо предполагает наличность (кроме “жизненной энергии”, присущей всем живым существам) разумной души или духа». *Владимирский Ф. С.* Указ. соч. С. 318.

<sup>90</sup> Речь идет о свободе самоопределения (αὐτεξούσιον; в святоотеческой письменности часто употребляется синоним: αὐτεξουσίότης), т. е. о свободной воле, или самовласти, человека, которая, согласно св. Василию Великому, есть «свойственная человеку как разумному существу способность сознательного выбора (προαίρεσις) из различных стремлений (ἄρεταις), способность принимать решение (κρίσις) в пользу одного из них, с точки зрения присущего человеку критерия добра и зла (διάκριτον τὸ περὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ)». См.: *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 79. Мысль, высказанная здесь св. Григорием Паламой, постоянно встречается в различных своих вариациях у святых отцов. Так, по учению св. Илария Пиктавийского, «в противоположность неразумным животным человек наделен свободною волею. Воля тесно связана с разумом. По определению Илария, воля есть движение ума (voluntas motus mentis sit) (De Tr. VIII, 12). Воля обладает свободой желания и действия и в своих желаниях не зависит от естественной необходимости. Подробнее понятие свободы воли Иларий выясняет в связи с основной целью человеческой жизни. Бог создал человека для участия в Его блаженстве. Путь к достижению этой цели состоит в доброй и достойной жизни. Участие в

является в некотором роде сложной, состоящей не из вышеупомянутого действия (ибо это действие соотносится с иным, а поэтому ему не присуще производить сочетания [с душой]), но из своей сущности и из названных противоположных качеств, то есть из добродетели и лукавства.

## VII. Божественная природа и образ Святой Троицы в человеке

34. Высочайший Ум<sup>91</sup>, верховное Благо, сверхживое и пребожественное Естество<sup>92</sup>, будучи совершенно и всяческим образом неспособно воспринимать [в Себя] противоположности, очевидно, обладает Благом не как качеством, но имеет Его Своей сущностью<sup>93</sup>. Поэтому любое [частичное] благо, какое только можно себе мысленно представить, содержится в Нем, или, лучше сказать, этот Ум Сам есть [всякое благо] и превышает его. С другой стороны, все, что только можно мысленно представить в Нем, есть Благо, или, точнее, Благодать и преблагая Благодать<sup>94</sup>. Также и Жизнь есть в Нем, или, вернее, Он есть Жизнь, ибо Жизнь есть Благо, и Жизнь есть Благодать в Нем. И Премудрость есть в Нем, или, скорее, Он Сам есть Премудрость, ибо Премудрость есть Благо, и Премудрость есть Благодать в Нем. И Вечность, и Блаженство, и вообще всякое благо, какое только можно помыслить, есть в Нем. Ибо Благодать в Нем все охватывает, все объединяет и все

блаженстве дается за заслугу такой жизни. Но заслуга исключается необходимостью: не было бы никакой заслуги, если бы человек жил хорошо и достойно, побуждаемый к этому неизбежным законом своей природы. Для того, чтобы возможна была заслуга, человеку дана свобода выбора. К выбору доброй и достойной жизни человек возбуждается надеждою заслужить через это участие в благодати Божией, а угроза наказания сдерживает выбор дурной жизни. Таким образом, воле предоставляется выбор между хорошим и дурным поведением, мотивами для которого служат надежда на блаженство или страх наказания. Так как для выбора необходимо взвешивание и обсуждение последствий принимаемого решения, то он обусловлен познанием, так что при различии знания не может быть одинаковости желания». *Попов И. В.* Святой Иларий, епископ Пиктавийский // Богословские труды. Сб. 7. 1971. С. 119–120.

<sup>91</sup> Обозначение Бога в качестве «Ума» встречается уже у церковных писателей II в., например, у Афинагора, который этим понятием обозначает, кстати сказать, сразу два первых Лица Святой Троицы («Отец-Ум» и «Сын-Ум»). См.: *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 215–217. Св. Иринея Лионский также говорит: «Ибо Отец всего... не мыслим без Ума..., но Ум есть Отец, и Отец есть Ум». *Св. Иринея Лионский.* Творения. М., 1996. С. 156.

<sup>92</sup> Ср. у Дионисия Ареопагита: «Объединяющие наименования относятся ко всецелой Божественности (τῆς ὅλης θεότητός ἐστίν)... Таковы: «Предоброе» (τὸ ὑπεράγαθον — Преблагое), «Пребожественное» (τὸ ὑπέρθεον), «Пресущественное» (τὸ ὑπερούσιον), «Сверхживое» (τὸ ὑπέρζωον), «Сверхмудрое» (τὸ ὑπέρσοφον)». *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. О мистическом богословии. С. 50–51.

<sup>93</sup> Опять же можно привести сравнение с Дионисием Ареопагитом, который называет Божество «Добром по существу» или «сущностным Благом» (οὐσίωδες ἀγαθόν). К этому месту имеется и схолия: «Само Божество есть добро по существу и... все сущее причастно Добру, как творения солнцу». Там же. С. 88–89.

<sup>94</sup> См. в «Ареопагитиках»: «В божественном единстве, то есть пресущественности, единым и общим для изначальной Троицы является пресущественное существование, пребожественная божественность, преблагая благодать (ἡ ὑπεράγαθος ἀγαθότης)». Там же. С. 52–53. Можно отметить более глубокие святоотеческие истоки определения Божественной сущности в качестве «Благодати». Например, св. Григорий Нисский говорит: «То, что есть изначальное и в подлинном смысле Благо (τὸ πρῶτως καὶ κυρίως ἀγαθόν), природу Которого составляет Благодать (ὅν ἡ φύσις ἀγαθότης ἐστίν), то есть Само Божество, есть и называется тем, чем Оно мыслится по [Своей] природе». *Grégoire de Nysse.* La vie de Moïse. Ed. par J. Danielou // Sources chretiennes, N 1 ter. Paris, 1968. P. 50.



заключает в простоте, будучи мыслимой и называемой [так], исходя из совокупности благ. Она есть то единое и истинное Благо, какое только можно помыслить или изречь о ней. Эта Благость есть не только то, что истинно мыслят о ней думающие своим богомудрым умом и богословствующие боговдохновенным языком<sup>95</sup>, но и то, что является неизреченным и непостижимым, превыше всех [этих наименований], не уступает единственной и сверхъестественной Простоте; [одним словом,] есть единая, всеблагая и сверхблагая Благость. Ибо в соответствии только с одним этим, то есть с тем, что Творец и Владыка твари, Который есть всеблагая и сверхблагая Благость и имеет Благость как Свою сущность, обращен к тварям Своими действиями, Он познается и нарекается<sup>96</sup>. Поэтому Он никоим образом и совершенно не способен воспринять в Себя [нечто] противоположное, ведь никакая сущность не имеет [в себе самой какую-либо] противоположность.

35. Эта всевятая и преблагая Благость есть Источник [всякой] благодати. И это есть Благо и вершина [всех] благ, и Оно [никоим образом] не может быть лишено совершенной Благодати. А поскольку пресовершенная и всесовершенная Благость есть Ум, то что же другое могло бы происходить из Нее, как из Источника, если не

<sup>95</sup> Ср. у Дионисия Ареопагита: «Слово стремится воспеть эти божественные имена, разъясняющие Промысл. Оно ведь не обещает разъяснить самопресущественную Доброту, Сущность, Жизнь и Премудрость самопресущественной Божественности, сверхоснованные, как говорят речения, превыше всякой доброты, божественности, сущности, жизни и премудрости в тайных сферах, но только воспекает разъясненный благодотворный Промысл, Благость по преимуществу и Причину всех благ, сущее, жизнь, премудрость, а также творящую сущее, творящую жизнь и дающую Премудрость Причину тех, кто причастен сущности, жизни, уму, смыслу и чувству». Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. С. 190–191.

<sup>96</sup> Рассуждения св. Григория Паламы можно, вероятно, сравнить в данном случае с учением о Боговедении св. Григория Нисского, который в этом учении исходит из онтологической схемы: «сущность — потенция — энергия». Они «отличаются друг от друга, во-первых, степенью простоты. Содержание потенций полнее, чем содержание энергий, а содержание сущности полнее, чем потенций... Субстанция, мыслимая без отношения к ее потенциям, безусловна проста и неопределенна. В своих потенциях она получает уже некоторую мысленную определенность, а в энергиях эта потенция становится уже реальной». Поэтому «сущность Божия непознаваема, энергии доступны познанию, а божественные силы занимают в этом отношении средину между ними: они более постигаемы, чем сущность, и менее познаваемы, чем энергии. Сущность едина, проста, безвидна и потому выше всякого познания, но душа стремится мыслить ее в виде некоторой множественности потенций при помощи многочисленных понятий. Многообразие же понятий, в которых ум стремится исчерпать бесконечную полноту божественной сущности, соответствует и многообразие имен, которыми мы славословим Бога. Поскольку мыслимые таким образом силы имеют некоторую определенность для мысли, они уже носят в себе момент качественного ограничения, а это и делает их доступными познанию. Но, с другой стороны, находясь в бесконечной сущности, они остаются количественно неограниченными и потому не могут быть всецело объаты умом конечного существа. Они познаваемы, но лишь отчасти. Подобным образом энергии отличаются от сил. Энергия есть величина не только качественно, но и количественно определенная. Это — часть силы Божией, перешедшая в деятельное состояние в такой мере, которая необходима для совершения известного конечного дела. Тварь конечна, а потому и энергии Божии, открывающие себя в творении и промышленности, также конечны и ограничены. И дела творения, без сомнения, слишком велики для конечного человеческого ума, а потому и соответствующие энергии Божии не могут быть им вполне объаты, но еще менее способен он вместить бесконечные силы Божии. Поэтому уже сила Бога, а не только Его существо, есть как бы мрак для души». См.: Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Т. 1. Ч. II. Сергиев Посад, 1917. С. 345, 346–349. Если мыслить в рамках онтологической схемы, отмеченной И. В. Поповым у св. Григория Нисского, то Благость Божия у Паламы соответствует, скорее всего, «силе» («потенции»).

Слово? Причем Оно не подобно нашему произнесенному слову, ибо это наше слово не есть [действие только] ума, но и действие тела, приводимого в движение умом. Не подобно Оно и нашему внутреннему слову, которое как бы [обладает присущим ему] расположением к образам звуков<sup>97</sup>. Также нельзя сравнить Его и

<sup>97</sup> Представляется, что именно так следует переводить фразу:  $\phi\theta\acute{\omicron}\gamma\omega\nu \gamma\acute{\alpha}\rho \omicron\iota\omicron\nu\epsilon\iota \tau\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon\varsigma \kappa\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu \eta\mu\acute{\iota}\nu \delta\iota\alpha\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ . В данном случае св. Григорий Палама использует известное стоическое различие «слова произнесенного» ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \pi\rho\omicron\phi\omicron\rho\omicron\rho\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$ ) и «слова внутреннего» ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu\delta\acute{\iota}\alpha\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$ ), которое уже Филоном Александрийским проецируется из области антропологии в область онтологии и богословия. Согласно Филону, в основу всех частных явлений нашей душевной жизни полагается «одно общее абстрактно-неопределенное начало или ум ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ). Сам в себе, независимо от своих частных сил и проявлений, наш ум, по Филону, не имеет никаких определенных свойств и конкретных качеств: он не может быть назван ни духом, ни эфиром, ни бестелесною сущностью, ни границей, ни числом, ни видом, ни энтелехией, ни гармонией, ни вообще чем-либо реально существующим и качественно определенным; все, что мы можем знать и утверждать о нем, — это только одно, что он есть главный принцип ( $\tau\acute{o} \eta\gamma\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$  или  $\acute{o} \eta\gamma\gamma\epsilon\acute{\omega}\nu$ ) всех частных явлений духовной жизни... Чтобы выйти из абстрактной пустоты бытия в себе и стать реально действующею силою, наш дух должен открыть себя в конкретной полноте своих частных сил и единичных функций. Это самооткровение духа и его саморазвитие из абстрактного в конкретное состояние, по Филону, совершается в двоякой форме: идеальной, или субъективной, и реальной, или объективной... Первую, т. е. идеально-субъективную форму, Филон ближе обозначает как  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu\delta\acute{\iota}\alpha\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$  — субъективный разум, идеальное слово, или внутреннюю беседу души с собою; вторую же, т. е. реально-объективную — как  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \pi\rho\omicron\phi\omicron\rho\omicron\rho\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$  — внешне изреченный и открывшийся в слове разум, или произнесенное слово... Это учение о двояком откровении духа в разуме и слове лежит в основе филоновской идеи самооткровения Сущего в Логосе: аналогией с человеческим логосом определяются ... не только внутреннее существо и развитие этой идеи, но даже и ее внешняя форма и фраза». При этом «как таковой Логос, очевидно, не может быть мыслим в форме самостоятельной и отдельной от Сущего ипостаси. Он так же нераздельно связан с Сущим, как наш разум — с душою... Сущее без Логоса — то же, что мыслящий субъект без мыслимого объекта, сознание без создаваемого предмета; наоборот, Логос без Сущего — то же, что сознание без создающего Я, мышление без мыслящего субъекта. Таким образом, Логос и Сущее имманентно объединяются в одно нераздельное божественное Я, — составляют одну живую и разумно-сознательную ипостась Божественную». См.: *Муретов М. Д.* Логос в сочинениях Филона Александрийского // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1883. Ч. 31. С. 570–618. Эти идеи Филона частично и в сильно преображенном виде (мысль о Сущем и Логосе как единой Ипостаси, естественно, была неприемлемой) восприняли некоторые древнехристианские апологеты, в частности, св. Феофил Антиохийский. См.: *Сидоров А. И.* Курс патрологии. С. 239. См. также: *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 4–5. Данная традиция прослеживается (хотя и существенным образом еще раз изменившись) затем у александрийских христианских богословов. Например, Ориген замечает, что как в человеке слово является «вестником» созерцаний ума, так и Сын-Слово есть «Вестник» Отца-Ума ( $\acute{\omega}\varsigma \gamma\acute{\alpha}\rho \acute{o} \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho \eta\mu\acute{\iota}\nu \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \tau\omicron\nu\nu \acute{\upsilon}\lambda\omicron \tau\omicron\upsilon \nu\omicron\upsilon \acute{\omicron}\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon, \acute{\omicron}\upsilon\tau\omega\varsigma \acute{o} \tau\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ). См.: *Origène.* Commentaire sur saint Jean. T. I. Ed. par C. Blanc // Sources chrétiennes, N 120. Paris, 1966. P. 198. В аналогичном плане высказывается и св. Афанасий: «Представляя умом Божие Слово, необходимо нам представлять и Отца Его Бога, от Которого исходя, справедливо именуется Слово Истолкователем и Ангелом Отца Своего. Это нам можно видеть и на себе самих. Когда у человека исходит слово, заключаем, что источник слова есть мысль, и вникая в оное, усматриваем означаемую словом мысль; тем паче в высших представлениях и в несравненном превосходстве усматривая силу Слова, составляем себе понятие о благом Его Отце, как говорит Сам Спаситель: *видевый Мене, виде Отца Моего* (Ин. 14, 9)». *Св. Афанасий Великий.* Творения в четырех томах. Т. I. М., 1994. С. 186. Наконец, можно привести и рассуждение преп. Максима Исповедника: «Подобно тому, как наше слово, происходя естественным образом из ума, является

с нашим мысленным словом, хотя оно и беззвучно осуществляется совершенно бестелесными движениями; однако оно нуждается в интервалах и немалых промежутках времени для того, чтобы, постепенно исходя [из ума], стать совершенным умозаключением, будучи изначала [чем-то] несовершенным. Скорее [это Слово можно] сравнить с врожденно присущим нашему уму словом, или ведением, всегда сосуществующим с умом, благодаря чему [и следует думать, что] мы были приведены в бытие Сотворившим нас по Своему образу<sup>98</sup>. Преимущественно же это Ведение присуще Высочайшему Уму всесовершенной и сверхсовершенной Благости, у Которой нет ничего несовершенного, ибо за исключением только того, что Ведение исходит из Нее, все [относящееся к нему] есть такая же неизменная Благость, как и Она Сама. Потому и Сын есть и называется нами Высочайшим Словом, чтобы мы познали Его как Совершенного в собственной и совершенной Ипостаси; ведь это Слово [рождено] из Отца и ни в чем не уступает Отеческой сущности, но полностью тождественно с Отцом, за исключением [только Своего бытия] по Ипостаси, которая показывает, что Слово боголепно рождается от Отца.

36. Поскольку Благость, Которая рожденно происходит из умного Источника Благости, есть Слово, и поскольку никто из обладающих умом не может помыслить слово без духа, постольку Бог Слово, [рожденный] от Бога, имеет Святой Дух, происходящий вместе с Ним от Отца<sup>99</sup>. Дух же нельзя уподобить

вестником сокрытых движений его, так и Слово Божие по существу познало Отца, как Слово [познает] породивший [Его] Ум. И без Слова ни одна из тварей не может воспринять Отца, ибо, будучи Словом по природе, Оно открывает того Отца, Которого познало, почему и нарекает это Слово *Велика Совета Ангелом* (Ис. 9, 6)». *Св. Максима Исповедника*. Творения. Кн. I. М., 1993. С. 238. Св. Григорий Палама, как видно из последующего, вносит существенные коррективы в данную традицию.

<sup>98</sup> Таким образом, св. Григорий Палама расширяет отмеченную выше традиционную схему: «слово произнесенное — слово внутреннее». Из последнего выделяется еще «мысленное слово» (ἐν διανοίᾳ λόγον) и «слово, врожденно присущее нашему уму» (ἐμφύτως ἡμῖν, ... ἐναποείμενον τῷ νῷ λόγον), которое отождествляется с «ведением, всегда сосуществующим с умом» (τῆν ἀεὶ συνυπάρχουσαν αὐτῷ γνῶσιν); «мысленное слово», вероятно, можно сблизить с дискурсивным мышлением, а «слово умное» — с духовной интуицией. Только последнее, согласно святителю, и имеет определенную аналогию с Сыном как Словом Отца (Ума).

<sup>99</sup> Говоря, что Слово (или Благость) «рожденно происходит» (или просто «рождается») — προϊούσα γεννητός, а Дух «сопроисходит» (συπρούον здесь, по-видимому, следует понимать именно в смысле «исхождения»), св. Григорий Палама кратко обозначает грани православного учения о Святой Троице, которое многообразным образом и в различных аспектах освещается в творениях святых отцов. Для сравнения можно привести, например, такое рассуждение св. Фотия: «Исхождение (ἢ πρῶτος) от Отца, друг мой, у Сына и Духа богословствуется нераздельно (ἀδιαστάτως), и в то же время никакое рассуждение не принуждает Дух переходить в наименование Сына или принимать братское отношение (τῆν ἀδελφικὴν ... σχέσιν), потому что и, наоборот, нельзя говорить или мыслить, что Сын перешел в исходящий Дух или усвоил Себе Его отношение. Но это в качестве скорого дара предоставит любой из удостоившихся иметь ум Христов, разуметь и учить других, ибо из-за того, что Они по богословию происходят (πρoιέναι) от Одного и Того же, и Дух не присоединится к сыновству, отойдя от собственного своеобразия, и Сын не смешается со свойством Духа, покинув отличающее Его рождение. Ибо Оба от Одного, но не одинаковым образом, и в особенности происхождения Каждого не тождественны: ведь Сын произошел от Отца через рождение, а Дух — через исхождение. Посему как отношения, соответствующие происхождению Каждого, различны (ибо и рождение не есть особенность, усвояемая собственно исхождению, и исхождению не подходят отличительные черты рождения), именно так и Те, о Которых говорят как о происходящих от Отца по разным отношениям, имеют различное и звание (τὴν κλήσιν — название), и свойство в ипостасях, ограниченных

тому дыханию, которое связано со словом, исходящим через наши уста, ибо это дыхание телесно и сочетается с нашим словом посредством телесных органов; нельзя уподобить Его и тому духу, который сопряжен, хотя и нетелесным образом, с нашим внутренним и мысленным словом, ибо этот дух есть некое устремление ума, простирающееся во времени [к предмету познания] вместе с нашим [внутренним] словом, а потому нуждающееся во временных промежутках и происходящее [как движение] от несовершенства к совершенству. Дух же Высочайшего Слова есть как бы некая неизреченная Любовь Родителя к Самому неизреченно рожденному Слову<sup>100</sup>. Этой же Любовью пользуется и Сам Возлюбленный

для нас своеобразием отношений». *Святитель Фотий Константинопольский*. Амфилохия. Перевод Д. Е. Афиногорова // Альфа и Омега. № 1 (15). 1998. С. 86. Текст: *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*. V. IV. Leipzig, 1986. P. 105.

<sup>100</sup> В данном случае св. Григорий Палама обозначает Святой Дух как ἕως. В другом его сочинении также встречается обозначение Святого Духа в качестве «общения и любви» (κοινωνίαν καὶ ἀγάπην) Отца и Сына (со ссылкой на «некоторых», придерживающихся подобного мнения). См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Α΄. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1988. Σ. 164. Определенную, хотя и достаточно отдаленную параллель этой мысли святителя представляет рассуждение Дидима Слепца, который видит в любви одно из субстанциальных свойств Бога и замечает: «Апостол свидетельствует, что эта любовь есть плод Духа Святого, как и радость и мир, даруемые Отцом и Сыном, — говоря: *плод же духовный есть любви, радость, мир* (Гал. 5, 22), каковая любовь излилась в сердца верующих Духом Святым, как говорит Апостол: *любви Божия излился в сердца наши Духом Святым* (Рим. 5, 5)». См. латинский перевод: *Блаж. Иероним Стридонский*. Творения. Ч. 5. Киев, 1910. С. 398. Более близкую параллель представляет триадология блаж. Августина, зиждящаяся в данном плане на антропологических аналогиях. Согласно ему, «в любви наиболее ярко раскрывается природа нашего триединого сознания, отражающего в себе образ Божественной Троицы; здесь раскрывается сущность нашего духа, сближающая его с внутренней имманентной жизнью Триипостасного Божества. В любви человеческого духа выявляется сама его природа, как всегда присущая ему способность самосознания, которая основывается на объективировании душою человека своего содержания в качестве продукта его деятельности. И потому в любви констатируется Августинском, как результат объективации душою ее содержания, три основных момента, соответствующих трем Лицам Божества. В любви Августин различает: того, кто любит (субъект любви); то, что любится (объект любви); и саму любовь (чувство или процесс любви). Такой характер и значение любви в природе человеческого духа должны определяться, по мысли Августина, тем, что тайна христианской Троичности есть в сущности тайна Божественной Любви». Применяя антропологическую точку зрения (которая сама, следует отметить, является «теологичной» или «теоцентричной») к «церковному учению о Божественных Лицах Св. Троицы и Их взаимоотношениях, в Абсолютном Субъекте Божественного самосознания и любви или реальном объекте человеческого познания, отражающемся в нашей познавательной способности, блаж. Августин предполагает Первую Ипостась Св. Троицы — Отца, рождающего из Себя Сына и изводящего Св. Духа. В абсолютном Объекте Божественного сознания и любви (Слове Божием) или в самом акте человеческого познания, более или менее согласно с общецерковной концепцией евангельского Логоса, видит Августин Второе Лице Св. Троицы — Сына Божия, предвечно рождающегося из существа Бога Отца. Третий же аналогический момент его тринитарной формулы — воля или любовь, в которой первые два объединяются друг с другом и в которой выражается самая сущность тринитарного процесса, сближается блаж. Августином с Духом Св., как Третьею Ипостасью Божественной Троицы. “Principaliter”, т. е. первоначально или преимущественно исходя от Отца, Дух Св., с точки зрения рационально-психологической тринитарной конструкции нашего западного епископа-философа, должен исходить вместе с тем и от Сына, основанием чему служит субстанциальное единство Сына с Отцом, вневременный характер тринитарного процесса, исключаяющий всякую хронологическую последовательность моментов и, наконец, посредническое положение в этом процессе Духа Св., как взаимной связи и любви Отца и Сына». Таким образом,

Сын и Слово Отца, имея Ее по отношению к Родителю, как происшедшую вместе с Ним от Отца и в Нем Самом соединенно почивающую<sup>101</sup>. От этого Слова, общающегося с нами посредством [Своей] плоти, мы научены относительно имени Духа, отличающегося по [ипостасному] существованию от Отца, а также относительно того, что Он — не только Дух Отца, но и Дух Сына<sup>102</sup>. Ибо Он

«с церковно-догматической точки зрения недостаток ... тринитарной аналогии блаж. Августина “из внутреннего человека” состоит в том, что она при последовательном, без всяких ограничений и оговорок, применении ее к богословским целям может склонять нашу мысль к Filioque». См.: *Верецацкий П. И.* Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице, ч. I. Казань, 1918. С. 188–197. Но вряд ли следует предполагать, что св. Григорий Палама был знаком с данной концепцией блаж. Августина посредством каких-либо вторичных источников. Во всяком случае, структура триадологии святителя Григория коренным образом отличается от тринитарного учения Августина и само отождествление Духа с Любовью в общей массе его творений не имеет принципиального значения, впрочем так же, как и «триадологическая модель» в его антропологии. См.: *Lison J.* L'Esprit comme amour selon Grégoire Palamas: Une influence augustiniennne? // *Studia Patristica*. V. XXXI. 1997. P. 325–331.

<sup>101</sup> Место достаточно трудное для понимания и перевода. По поводу его один исследователь замечает, что у Паламы здесь отсутствует четкое различие между сферой Божественного Естества как такового и сферой ипостасного бытия Лиц Святой Троицы. См.: *Coffey D.* The Palamite Doctrine of God: A New Perspective // *St Vladimir's Theological Quarterly*. V. 32. 1988. P. 351. Однако в противоположность этому замечанию можно предположить, что св. Григорий, говоря о Духе-Любви как «соединенно (сращенно, соприродно) почивающему» в Сыне-Слове (συνϕυῶς ἐν αὐτῷ ἀναπαύμενον), как бы намекает на ту тонкую и почти неуловимую границу, отделяющую «природное» и «ипостасное» во Святой Троице. Эта граница с трудом улавливается современным «рационализирующим» мышлением, которое, при всей его изощренности и диалектической изысканности, является довольно грубым, примитивным и приземленным. Отцы же Церкви своей благодатно-духовной интуицией чувствовали все тончайшие изгибы данной границы, отнюдь не вступая при этом в противоречие с логикой, но с логикой *облагодатствованной*. Так, например, св. Кирилл Александрийский «выражается о Св. Духе, что Он есть собственный Сыну, Который есть Бог, и что поэтому так же принадлежит Сыну естественно (φυσικῶς), как Отцу принадлежит по естеству (κατὰ φύσιν), что Он Ему прирожден (ἐμφυετός), существенно с Ним соединен (ὁμοϕυῶς ἡῶμενον) и естественно в Нем пребывает (ὕπαρχον ἐν αὐτῷ φυσικῶς), пребывает как некоторая Его естественная сила (ἐνέργεια φυσική), наподобие того, как в душе человеческой существует ум. Но ясно, что этим он хочет сказать не что иное, как только то, что Дух не есть чуждое Сыну или вне Сына находящееся существо, а что Он, напротив, будучи единосущен Ему, составляет с Ним такое же внутреннее и нераздельное единство, как с Отцом». *Епископ Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. II. Киев, 1892. С. 506–507. Для сравнения можно привести еще и высказывание о Святом Духе св. Иоанна Дамаскина: «понимаем Его как Силу самостоятельную, Которая Сама по Себе создается в особой Ипостаси, и исходящую от Отца, и почивающую в Слове, и являющуюся выразительницей Его, и как Таковую, Которая не может быть отделена от Бога, в Котором Она есть, и от Слова, Которому Она сопутствует, и как Таковую, Которая не изливается так, чтобы перестала существовать, но как Силу, по подобию со Словом существующую ипостасно, живую, обладающую... могуществом, которое сопутствует желанию, не имеющую ни начала, ни конца. Ибо никогда у Отца не недоставало Слова, ни у Слова — Духа». Точное изложение православной веры. С. 12–13.

<sup>102</sup> См. на сей счет рассуждение В. Н. Лосского: «Если имя “Дух Святой” ... скорее выражает Его божественную икономию, то это потому, что Третья Ипостась по преимуществу есть Ипостась проявления, то Лицо, в Котором мы познаем Бога-Троицу. Оно сокрыто от нас преизбыточествующим проявлением Самого Божества. Это и есть личный “кеносис” Духа Святого в проявлении Его Домостроительства, отчего и трудно нам воспринять образ Его ипостасного бытия. Тот же аспект, аспект природного проявления,

говорит: *Дух истины, Который от Отца исходит* (Ин. 15, 26)<sup>103</sup>, чтобы мы познали не только Слово, но и Дух, Который от Отца, не рожденный, но исходящий: Он есть и Дух Сына, имеющего Его от Отца в качестве Духа Истины, Премудрости и Слова. Ибо Истина и Премудрость есть Слово, соответствующее Родителю и сорадующееся с Отцом, согласно сказанному Им через Соломона: «Я был и сорадовался с Ним»<sup>104</sup>. Он не сказал «радовался», но именно «сорадовался», потому что предвечная Радость Отца и Сына есть Святой Дух как общий Обоим согласно речению [Священного Писания]<sup>105</sup>. Поэтому-то Святой Дух Обоими и посылается к [людям] достойным, имея бытие от одного только Отца и от Него одного исходя по бытию.

37. Образ этой Высочайшей Любви имеет и наш ум, сотворенный по образу Божию, [питая ее] к ведению, от Него и в Нем постоянно пребывающему; и эта любовь — от Него и в Нем, происходя от Него вместе с внутреннейшим Словом. И это неутомимое стремление людей к познанию служит ясным свидетельством

приложимый Сыну в имени “Логос”, придает Ему и все Его значение “Логоса”. Логос “есть краткое провозглашение природы Отца”, — говорит св. Григорий Богослов. Когда св. Василий Великий говорит нам о Сыне, “являющем в Себе всего Отца в блистании всей Своей славы”, он тоже имеет в виду проявляющийся энергийный аспект Пресвятой Троицы. Также все святоотеческие тексты, в которых Сын назван “Образом Отца”, а Дух — “Образом Сына”, относятся к проявлению через энергию общего содержания Трех, ибо Сын — не Отец, но Он то, что есть Отец; Дух Святой — не Сын, но Он то, что есть Сын. В аспекте Божественного проявления Ипостаси являются не образами личностного различения, а образами общей природы: Отец открывает Свою природу через Сына, Божественность Сына проявляется в Духе Святом. Поэтому в этом аспекте Божественного проявления можно установить порядок Лиц, ту “*taxis*”, которую, строго говоря, не следует прилагать к Троичному бытию Самому в Себе, несмотря на “единоначалие” и “причинность” Отца, которые не придают Ему какого-либо первенства над другими Ипостасями, ибо Он — Лицо лишь постольку, поскольку Лица — Сын и Дух». *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995. С. 90–91.

<sup>103</sup> Св. Кирилл Александрийский, ссылаясь на это место Евангелия, замечает, что признание «Духа Отца» одновременно и «Духом Сына» является тем таинством, в которое введет (μυσταγωγησει) нас непосредственно Сам Сын. Будучи Духом от сущности Отца и Слова, этот Дух как бы сосредотачивает в Себе все, что свойственно Божеству по природе (ἅν ὅλα ἔστι τῆς θεότητος ἰδίον κατὰ φύσιν ἐλάτεται); имея это Божество, словно Источник, изливать [благодать] от Отца через Сына, освящая [его] тварь. Далее св. Кирилл говорит, что мы познаем Бога Отца «через Сына в Духе», ссылаясь на Ин. 10, 27–28 и 15, 26. См.: *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité. T. III. Ed. par G. M. de Durand // Sources chrétiennes. N 246. Paris, 1978. P. 28–30, 188.*

<sup>104</sup> Очень свободная цитата из Притч. 8, 30 (церковнославянский перевод: «Аз бех, о нейже радовашеся»; синодальный: «тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день»). См. толкование: «Если для полноты блаженства нужно его разделять с кем-нибудь, то у Бога и до сотворения мира было с кем разделять его. Он един, но никогда не был одинок. Ибо Бог Отец вечно имел едиnorodного и единосущного Сына, от вечности имел исшедшего от Него Св. Духа. От вечности жизнь Божества состояла в общении трех Лиц Божественных, и это общение было неиссякаемым источником блаженства для Них. Этим удовлетворительно объясняются слова Божественной Ипостасной Премудрости: *Аз бех, о нейже радовашеся* Господь, т. е. Я от века была предметом Его радости, на Мне от века почивали Его благоволение и любовь, Он возлюбил Меня прежде сложения мира (Ин. 17, 24). Равно и Я сама, продолжает Премудрость, *на всяк день веселяхся пред лицем Его на всяко время*, т. е. как для Самого Бога Отца Я была радостью и весельем, так и Я непрерывно радовалась, наслаждаясь преискренним общением с Ним». *Нечаев В.* Толкование на паремии из Книги Притчей и из Книги Премудрости Соломоновой. М., 1886. С. 110.

<sup>105</sup> Выражение κατὰ τῆν χριστιν можно перевести и как «[общий] Обоим по тесному сношению» (примерно так и переводит Р. Сенкевич: is common to them by mutual intimacy).

[такой любви] даже для тех, кто не в состоянии постигнуть сокровеннейших глубин самих себя<sup>106</sup>. Но в том Первообразе, в той всесовершенной и сверхсовершенной Благости, в Которой нет ничего несовершенного, за исключением того, что происходит из Нее<sup>107</sup>, Божественная Любовь есть полностью Сама Благость. Поэтому Любовь сия есть Святой Дух и *другой Утешитель* (Ин. 14, 16)<sup>108</sup>, и так нами называется, поскольку Он сопутствует Слову, дабы мы познали, что [Святой Дух], будучи совершенным в совершенной и собственной Ипостаси, ни в чем не уступает сущности Отца, но неизменно тождественен [по природе] Сыну и Отцу, [отличаясь от Них] по Ипостаси и представляя нам [Свое] боголепное исхождение от Отца. Поэтому мы почитаем единого Бога, истинного и совершенного, в трех истинных и совершенных Ипостасях, — Бога, разумеется,

<sup>106</sup> Ср. учение св. Григория Нисского, для которого одну из коренных черт образа Божия в человеке составляет «влечение к благу, любовь к нему, или, применяясь к современному словоупотреблению, — то, что составляет этическую сторону духовной природы человека. Эта сторона нашей духовной природы имеет даже главенствующее значение в определении образа Божия, так как все другие блага лишь постольку имеют значение, поскольку они имеют этический характер и содействуют религиозно-этическим целям развития человеческой природы. Все в природе человеческой устроено так, чтобы содействовать стремлению человека к благу, к усовершенствованию его природы сообразно требованиям высшего блага и к уготовлению тесного взаимного общения с высочайшим Благом — Богом: для этого дан ему ум, образ ума Божественного, и свободная воля, должная вести человека к указанной ему Творцом и в само наше естество внедренной цели нашего существования. В этом смысле религиозно-этическая сторона нашей природы составляет самую существенную часть отпечатленного в нас Божия образа, и Григорий Нисский всюду необходимо это предполагает и утверждает, говоря, что «с самою сущностью и природою человека соединено» неизгладимое стремление нашего духа к добру и нравственному совершенству и что «с самим естеством» нашим «сопряжено» подобное же стремление к внутреннему духовному общению с «умопостижимым и блаженным Образом, которого человек есть подобие». Признавая все наши добродетели, не исключая и стремления нашего ума к истине, — хотя и слабыми, но все же подобиями всесовершенной добродетели Божественной, св. Григорий, в частности, учит, что любовь, обнимающая и выражающая надлежащие наши отношения к другим существам, составляет коренную черту образа Божия в нас». *Тихомиров Д.* Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев на Днепре, 1886. С. 113–114. Для св. Григория Паламы (впрочем, как и для Нисского святителя) эта любовь (в данном случае — «эрос») выражает не просто «надлежащие наши отношения к другим существам», но в первую очередь и главным образом — к Высочайшему Существу, и в таком качестве она есть любовь к Боговедению или «неутолимое стремление людей к познанию» (ἡ πρὸς εἰδέναι τῶν ἀνθρώπων ἀκόρεστος ἐφεσις). Любовь и «гносис», таким образом, представляются неотделимыми друг от друга. При этом следует учитывать тот факт, что и в библейском мироощущении и языке слово «*познать*» означает восприятие в себя другого объекта, другого естества, которое до этого было совершенно обособленно, как бы находилось вне познающего субъекта» (см., например, познание Евы Адамом в Быт. 4, 1). И когда Господь говорит о знании истинного Бога (Ин. 17, 3), Он «имеет в виду некое органическое единение человека — образа Божия — со своим Первообразом». Поэтому и «на языке Церкви *богопознание* означает отнюдь не теоретическое богословствование, а именно органическое единение с Богом в лице Христа-Богочеловека». См.: *Протоиерей Николай Иванов.* И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования Книги Бытия (гл. 1–5). Клин, 1997. С. 181.

<sup>107</sup> Св. Григорий Палама несомненно подразумевает, что совершенство всякого тварного бытия не может идти в какое-либо сравнение с Божественным Совершенством.

<sup>108</sup> По толкованию св. Иоанна Златоуста, «сказав: *иного*, указывает на различие Его (Святого Духа. — А. С.) ипостаси; а сказав: *Утешителя*, на единство существа». *Св. Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Кн. 2. М., 1993. С. 497.

не тройного, а простого<sup>109</sup>. Ибо и Благость не является тройной и нет трех благостей, но Превысшая Благость есть Святая Троица, почитаемая и поклоняемая; Она из Самой Себя и в Саму Себя неизливаемо изливается, боголепно пребывая в Самой Себе прежде [всех] век. Будучи неограниченной, Она только Самой Собой и ограничивается, [но Сама] все ограничивает, сверх всего простирается и не позволяет ничему из сущего быть вне Ее.

38. Умное и разумное естество Ангелов [также] обладает и умом, и словом, происходящим из ума, и любовью ума к слову; любовь эта [опять же происходит] из ума, всегда сопутствует с умом и словом и может быть названа «духом», поскольку по природе сопутствует слову. Однако дух сей не является животворящим, ибо ангельское естество не получило от Бога тела, соединенного с ним и [взятого] от земли так, чтобы иметь животворящую и содержащую [это тело] силу<sup>110</sup>. Наоборот, умное и разумное естество души, поскольку оно

<sup>109</sup> Эта фраза (οὐ τριπλοῦν, ἀλλ' ἄπλοῦν) предполагает сохранение Божественного единства по сущности и отрицание «трех богов» в христианском учении о Святой Троице. Аналогичного рода высказывания часто встречаются в святоотеческих текстах. Например, св. Софроний Иерусалимский в своем «Соборном послании» говорит: «Мы веруем в Троицу в Единице и прославляем Единицу в Троице: в Троицу, потому что три Ипостаси, а в Единицу по единичности Божества. Святая Троица исчисляется по личным Ипостасям, а Всесвятая Единица не знает никакого исчисления. И Она делится неразделимо, и неслитное допускает соединение. Разделяясь по исчислимым Ипостасям и исчисляясь по личным особенностям, Она соединяется с тем же существом и естеством и не допускает полного разделения. Едина есть и несоставная Единица и не допускает никакого исчисления по отношению к сущности. Мы, не видя, веруем во единого Бога, потому что ясно проповедуем одно Божество, хотя Оно и познается в троичности Лиц. И мы возвещаем об едином Господе, потому что верно знаем, что одно Господство, хотя Оно и познается в трех Ипостасях. Так как Бог, как Бог, есть един и Божество едино, то Он не делится и не распадается на трех богов и не переходит в три божества». Деяния Вселенских Соборов. Т. IV. СПб., 1996. С. 143.

<sup>110</sup> Согласно владыке Сильвестру, «по мысли Откровения, Ангелы в противоположность душам человеческим, органически связанным с телами, суть чистые или бесплотные духи, т. е. такого рода духи, которые не имеют телесности человеческой ни в этом ее грубом виде, в каком она находится в нынешних земных человеческих телах, ни в том даже одухотворенном и прославленном ее виде, какой она получит по воскресении этих тел. Но, спрашивается, какого рода эта чистая духовность, или бестелесность, Ангелов, относительная ли она только или безотносительная, иначе говоря, бестелесны ли они только сравнительно с людьми, или же в таком смысле, в каком признается бестелесным Сам Дух бесконечный? На этот вопрос не находим мы в Писании прямого ответа, но нужно сказать, что оно нисколько не мешает пониманию бестелесности Ангелов в смысле ограничительном и даже, по-видимому, к нему наклоняет ... Потому-то и древние отцы и учителя, а также писатели церковные, хотя в частности расходились между собою в рассуждении о духовности Ангелов, но почти все объединялись в той общей мысли, что Ангелы суть существа относительно чисто-духовные и бесплотные. Так, прежде всего мы встречаемся с целым рядом такого рода христианских учителей и писателей, которые, находясь под влиянием той мысли, что все поставленное в границы бытия не должно быть совершенно чуждо вещественности, прямо и решительно утверждали телесность Ангелов. Таковы были — *Иустин, Татиан, Афинагор, Тертуллиан, Ориген, Феогност, Мефодий, Василий Великий и Амвросий*. Но все они телесность Ангелов понимали в высшем и особеннейшем смысле, почему если приписывали им тела, то тела самые тонкие, — огневидные и эфирные, не имеющие ничего общего с видимыми чувственными телами, или же разумели под ними только особого рода форму бытия, или пространственную ограниченность. С другой стороны, мы встречаемся далее с таким же рядом других отцов и учителей, которые, по-видимому, совершенно безусловно признают бестелесность Ангелов. Таковы: *Афанасий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов, Златоуст, Епифаний, Кирилл Александрийский, Феодорит, Иероним, Григорий Великий, Иоанн Дамаскин*



было сотворено вместе с земным телом, получило от Бога и животворящий дух, благодаря которому оно сохраняет и животворит соединенное с ним тело. Этим убеждаются люди разумные относительно того, что человеческий дух, животворящий тело, есть умная любовь<sup>111</sup>; он — из ума и слова, в уме и слове есть и в себе содержит ум и слово. Благодаря ему душа обладает естественным образом столь возжеленной связью с собственным телом, что никогда не желает покидать его и вообще [стремится] не покидать его, если только какая-либо серьезная болезнь не принудит ее к этому.

39. [Следовательно], только одно умное и разумное естество души обладает и умом, и словом, и животворящим духом; только оно одно, более чем нетелесные Ангелы, было создано Богом по образу Его. И это обладание образом неизменно, хотя естество сие может не осознавать своего достоинства, мысля и живя недостойно Создавшего его по Своему образу<sup>112</sup>. Так и после прародительского

и другие. Но, сравнивая Ангелов с Богом, и они находят нужным допустить в их природе своего рода грубость и вещественность». *Епископ Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. III. Киев, 1898. С. 154–157.

<sup>111</sup> Обозначая человеческий дух как «умную любовь» (νοερός ἔρως), св. Григорий Палама, во-первых, следует отождествлению «эроса» и «агапе», уже вполне устоявшемуся до него в святоотеческой традиции, а во-вторых, предполагает своего рода иерархию такого «эроса-агапе»: Божественный «Эрос» — «эрос» ангельский — «духовный эрос» в человеке. Для сравнения можно привести одно рассуждение схолиаста «Ареопагитик» (Иоанна Скифопольского или преп. Максима Исповедника?): «Пойми, как великий Иерофей любомудрствует о достохвальном эросе (περὶ τοῦ ἐλαίветου ἔρωτος) наилучшим образом, первым делом называя Эрос Божественный, поскольку запредельной и беспредельной Первопричиной небесного эроса является Бог. Ибо если, как сказано выше, эрос — это и есть любовь (ὁ ἔρως αὐτός ἐστιν ἡ ἀγάπη), поскольку написано *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 8), то ясно, что Бог — это всех объединяющий Эрос, или Любовь. От Него Она переходит к Ангелам, почему он назвал Ее и ангельской, — у них в особенности обнаруживается божественная любовь к единству, ибо никакой несогласованности и причины для распрей у них нет. Затем, после ангельской, он называет умственный эрос (νοερόν φησὶν ἔρωτα), т. е. любовь принадлежащих Церкви богомудрых мужей, обращаясь к каковым Павел говорит: “Да говорится одно и то же” и так далее (Флп. 2, 2), — и Господь: “да будете едино, как Мы едины” (Ин. 17, 11). Это относится к истинным христианам, впрочем, также и к прочим людям, у которых есть закон дружества. Словесные же души он назвал разумными (νοεράς — умными), потому что они происходят от Божиего Ума. А душевным (ψυχικόν) он назвал эрос бессловесных, дружество, основанное на чувствах (τὴν αἰσθητικὴν φιλίαν — “чувственную дружбу”), т. е. — без участия ума (ἄνοον). По причине ведь этой любовной силы и птицы, как-то: лебеди, гуси, журавли, вороны и им подобные летают стаями; и по земле ходят также, *стадами*, олени, быки и подобные им; и, равным образом, плавают *вместе* тунцы, кефали и ведущие схожий с ними образ жизни. Да и существа нестадные *тоже* движимы к спариванию со сходными. Физическим (φυσικόν) же он назвал эрос бездушных и бесчувственных существ, соответствующий их естественной склонности. И они устремляются к Богу своим жизненным, т. е. естественным движением». *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. О мистическом богословии. С. 131.

<sup>112</sup> Ср. рассуждение свт. Игнатия (Брянчанинова) о грехопадении человека: «Образ и подобие Божии в человеке, по падении его, изменились. Подобие, состоявшее в совершенном отчуждении зла из качеств человека, познанием зла и сообщением его этим качествам, уничтожилось; при уничтожении подобия образ исказился, соделался непотребным, но не уничтожился совершенно. “Да вемы убо, — говорит святой Димитрий Ростовский, — яко образ Божий есть и в неверного человека душе, подобие же токмо в христианине добродетельном: и егда согрешает смертне христианин, тогда подобия токмо лишается Божия, а не образа: и аще и в муку вечную осудится, образ Божий тойжде в нем во веки, подобие же убо быти не может”. И Церковь воспевает: “Образ есмь неизреченныя твоя

преступления в рай, [происшедшего вследствие вкушения] от древа, когда до телесной смерти мы подверглись смерти душевной, которая есть отделение от Бога<sup>113</sup>, мы, отвергнув [житие] по божественному подобию, не лишились [жизни] по образу. Поэтому если душа возненавидит [свою] связь с худшим и прилепится любовью к Лучшему, подчиняясь Ему делами и способами [осуществления] добродетели, то она просвещается этим Лучшим и облагораживается Им, улучшаясь и убеждаясь Его советами и увещаниями, благодаря которым она получает подлинно вечную жизнь. Через эту жизнь она делает бессмертным и соединенное с ней тело, которое в [определенное] время обретет обещанное воскресение и станет причастным вечной славе<sup>114</sup>. Однако если душа не отвергнет [свою] связь

славы, аще и язвы ношу согрешений, но еже к подобию возведи древнею добротою возобразитися" (последование панихиды. — А. С.)». *Святитель Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке // Богословские труды. Сб. 29. 1989. С. 309.*

<sup>113</sup> Схожие мысли часто встречаются у отцов Церкви. Например, согласно учению св. Григория Богослова, лишившись райской жизни, человек потерял самые высшие и драгоценные блага: «бессмертие и ближайшее общение с Богом». И «прежде всего в падшем человеке поврежден или искажен был образ Божий, так как св. Григорий образ Божий поставляет в уме или духе человека. Вместе с умом или духом первородный грех произвел порчу и в теле человека». См.: *Виноградов Н.* Догматическое учение святого Григория Богослова. С. 384–385. Сам св. Григорий Палама неоднократно развивает аналогичные мысли. Так, в одной из своих гомилий он, объясняя Быт. 2, 16–17, замечает, что Бог не говорит здесь людям в форме повеления, ибо «смерти же Он не велел быть, но предсказал, что она будет на основании преступления, говоря: “Да не снесите от древа; в онже аще день снесите, умрете”, дабы, сохраняя совет и бежа от преступления, мы не подверглись смерти. А то, что Он сказал тогда не о смерти тела, а о смерти души, видится на том основании, что они телесно не умерли в тот день, когда вкусили от запрещенного древа. Но в чем выражается смерть души? — В оставлении Божиим. Потому что как тогда, когда налицо свет, невозможно, чтобы в том же самом месте была и тьма, но когда свет покинет место, настает мрак, имеющий свое бытие не от света, но от тени, бывающей тогда, когда свету прегражден доступ; так и тогда, когда Бог, суший Сама Жизнь и жизнь всех живущих и особенно живущих духовной жизнью, присутствует в наших душах, невозможно, чтобы и смерть там была. Когда же Бог оставит ее, приближается к ней смерть, имеющая свое бытие не от Бога, но по причине оставления души Богом, а причина сему — грех. Видите, что смерть не от Бога, но от греха? ... Потому что, оставив живительный Свет и по причине преступления оставив Бога и сознательно отступив от Жизни, мы приняли смертоносный совет сатаны и этим сами в себе поселили его, сущего мертвого духа, как уже прежде оставившего Бога и самого ставшего виновником для нас умерщвления и смерти, пока, говоря, смерти души, которая, когда отделится от Бога, как говорит Павел, “живая умерла”. И даже жизнь ее (в таком состоянии) хуже смерти. Потому что она — инертна на всякое доброе дело, энергична же бывает на всякое зло, сама на себя сплетая козни и самоубийственным злом непрестанно толкая себя на худшее». *Св. Григорий Палама. Беседы в трех томах. Т. 2. С. 58–59.*

<sup>114</sup> В данном случае св. Григорий Палама предполагает блаженную участь праведников в будущей жизни, которую прикровенно, но достаточно определенно описывают многие древнецерковные писатели и отцы Церкви. Например, согласно учению св. Григория Двоеслова (Великого), «до всеобщего воскресения праведные наслаждаются исключительно духовным блаженством — *sola animarum beatitudine*, — *sola adhuc mentis beatitudine perfruuntur*, и только после всеобщего воскресения получают вместе с духовным и телесное блаженство, хотя и теперь они находятся там же (*sinus patriae coelestis*), где будут после всеобщего воскресения. Духовное блаженство праведных состоит в ближайшем, непосредственном общении между собою и с миром высших духов — с Ангелами, в созерцании славы Божией, в высшем ведении: какой язык может выразить или какой ум постигнуть несказанные радости вышнего Отечества: быть среди сонмов ангельских, предстоять вместе с блаженнейшими душами славе Создателя, взирать прямо на лице Бога, видеть свет неописанный, решительно не бояться смерти, пользоваться даром

с худшим и не откажется от подчинения ему, которым она бесчестит и предаст позору образ Божий, то она отчуждается и удаляется от подлинного блаженства Божия и истинной жизни, поскольку, как сама прежде оставившая Лучшее, справедливо бывает покинута Им<sup>115</sup>.

40. Троическое естество, следующее за высочайшей Троицей, более всех других [тварных существ] созданное по Ее образу, а именно — умное, разумное и духовное естество, то есть человеческая душа, должно сохранять свой чин и быть ниже одного только Бога<sup>116</sup>; она должна лишь Ему одному подчиняться,

постоянной невредимости...». «Там на пажитях вечно зеленеющего рая обрadowаны довольством вечности те, которые уже освободились от цепей похотливой временности. Там хоры Ангелов, поющих песнь Богу; там общение вышних граждан. Там радостное торжество возвращающихся с печального труда сего странствования. Там провидевшие сонмы пророков; там предназначенное в судии число Ангелов; там победоносное воинство бесчисленных мучеников, — тем более там их, радующихся, чем жесточе здесь были мучимы; там постоянство исповедников, утешенное получением своей награды; там верные мужи, в которых удовольствие века не могло истощить силы их мужества; там св. жены, которые с веком сим победили и пол; там отроки, которые здесь своими нравами превысили свои лета; там старцы, которых здесь хотя лета и сделали слабыми, однако же не оставила добродетельная деятельность». *Пономарев А.* Собеседования св. Григория Великого о загробной жизни в их церковном и историко-литературном значении // Странник. 1886. № 3. С. 440–442.

<sup>115</sup> Ср. учение св. Григория Нисского на сей счет: «Те, которые лишь в чувственности и плотских страстях полагали все благо жизни, теперь, по отрешении от тела, естественно лишаются уже возможности удовлетворять своим порочным стремлениям. А так как других, чисто духовных и разумных влечений в земной жизни они не развили, то, находясь теперь в такой области бытия, где благо и счастье состоят только в умственном познании и созерцании Сушесго, они естественно не имеют участия и в блаженстве. Эта невозможность удовлетворения чувственных страстей и это лишение истинных благ, доступных только людям, ранее приготовившим себя к тому, и делаются для людей чувственно-настроенных тем пламенем, палящим душу, для избавления от которого приточный богач просит у Лазаря хотя капли из моря благ, окружающих праведников». *Мартынов А.* Эсхатология св. Григория Нисского // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1883. Ч. 32. С. 113–144.

<sup>116</sup> Высказывая эту мысль, св. Григорий Палама находится в общем русле святоотеческого учения о душе. Ибо «отцы Церкви единогласно утверждали, что душа человеческая “занимает высшую степень бытия” и “возвышается над всеми существами растущими и живущими”, как “прекраснейший и любимейший преимущественно пред всеми творениями образ Божий”, что “она есть превосходное Божие дело”, “творение умное, величественное и дивное, лучшее подобие и образ Божий”, “имеющее беспримерно близкое родство с Богом”, как Его “образ и дыхание”, как “частица божественного и струя невидимого Божества”, как существо, “имеющее в известных состояниях сходство с Богом, хотя и не Божеской природы”. В таком близком сродстве духовной природы человека с Богом отцы Церкви полагали ее превосходство и красоту, ее ценность и значение, называя ее существом, “дражайшим всего мира”, “беспримерным и неописанным по красоте” своей, “наделенным всеми совершенствами, свойственными духу”. В невещественности души человеческой и благолепии ее духовного существа св. Иоанн Златоуст полагает причину особенной ее красоты. “Между телами те, которые легче и тоньше и уклонились на путь, ведущий к бестелесному, душа несравненно лучше и превосходнее других. Небо прекраснее земли, огонь — воды, звезды — камней; а радуге мы дивимся более, нежели фиалке, розам и всем цветам земным. И между тем, если бы возможно было видеть красоту души очами телесными, ты посмеялся бы над всеми примерами тел, — так слабо они представляют нам благолепие души”. Вместе с тем отцы Церкви подчеркивали постоянно субстанциональное отличие души от Бога, ибо она «не может обладать свойствами Божества в безусловном значении, а должна быть лишь Его отражением. Взаимное отношение образа и первообраза не допускает полного тождества предметов, но, указывая на родственную связь, предполагает в то же время и существенное между ними различие». См.: *Давыденко В.* Святоотеческое

быть подвластной и послушной, на Него одного взирать, украшать себя постоянным памятованием о Нем, созерцанием Его и горячей и пламенной любовью к Нему. Тем самым она чудесным образом привлекает Его к себе, или, лучше сказать, может привлечь иногда таинственное и неизреченное сияние того Естества [Божия]. Тогда-то она и обладает подлинно образом и подобием Божиими, которые через это [сияние] осуществляют [в полноте свою] приятность, мудрость и божественность<sup>117</sup>. Присутствует ли [это сияние] явно, или приближается неявно, душа через него научается в нынешнем [веке] все сильнее и сильнее любить Бога паче самой себя, ближнего — как саму себя, а отсюда — знать и соблюдать свое достоинство и чин, а также истинно любить саму себя<sup>118</sup>. Ибо тот, кто любит неправедность, ненавидит свою душу, разрушает и приводит в негодность то, что по образу Божию, уподобляясь тем одержимым безумием [людям], которые безжалостно растерзывают собственную плоть, совсем не чувствуя [при этом боли]. Ведь сам [такой человек] незаметно губит и жестоко разрушает свою врожденную красоту, безумно разрывая [на части] троицкий и надмирный мир своей души, преисполненный внутри любовью. Что может быть более неправедного, более пагубного, чем не помнить, не созерцать, постоянно не желать и не любить Сотворившего и Украсившего по Своему образу, Даровавшего силу

учение о нематериальности или духовности человеческой души // Вера и Разум. 1905. № 13. С. 15–16, 2. Однако св. Григорий Палама, находясь в указанном русле свято-отеческого учения о душе, особенно подчеркивает в данном случае ее «троическое естество» (τριαδική φύσις) как образа Святой Троицы. В одной из своих гомилий он говорит, что в сотворении человека обнаруживается тайна (таинство) Святой Троицы. Поэтому он является единственным «таинником и поклонником» (μόστης καὶ προσκυνητή) Ее на земле, ибо чувственные и бессловесные твари обладают только «жизненным духом», но лишены ума и разума (слова); Ангелы же и Архангелы, хотя и обладают умом и разумом, будучи умными и разумными существами, не имеют «животворящего духа» в себе, а поэтому не обладают и телом, оживотворяемым этим духом. Следовательно, лишь один человек несет на себе образ Триипостасного Естества. См.: *Святитель Григорий Палама. Беседы*. Т. 3. М., 1994. С. 201. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 11 // ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. Τ. 79. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1986. Σ. 512.

<sup>117</sup> Данное «сияние» (ἀύλην) тождественно благодати в соответствии с мыслью, что «несозданный Свет и его видение являются не столько следствием действия на нас благодати Божией, сколько обнаружением этой благодати. И этот тождественный с благодатью несозданный Свет имеет ... у св. Григория Паламы много видов своего обнаружения — от чисто внутреннего озарения, таинственно испытываемого сердцем, до как бы вне нас находящегося сияния, отчасти подобного по своим действиям свету земному, но одновременно внутренне просветляющего созерцающего его. Можно даже думать, что в высших духовных состояниях благодать Божия, оставаясь все так же невидимой и “сверхумной”, одновременно обнаруживается как неизреченный “сверхчувственный” Свет, непостижимо созерцаемый в себе или вовне удостоившимся такого состояния». *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Богословские труды 1952–1983 гг. Статьи, доклады, переводы. Нижний Новгород, 1996. С. 195–196.

<sup>118</sup> Эта истинная любовь души к самой себе (ἐαυτὴν ὡς ἀληθῶς ἀγαπᾶν) полностью совпадает, как можно понять из контекста, с любовью к образу Божию в себе. Ср. рассуждение свт. Феоплипа: «Когда Бог Слово создал человеческий ум в качестве разумного, Он сочетал с ним и силу любви (τὴν τοῦ ἔρωτος δύναμιν) для того, чтобы естественный разум (ὁ τῆς φύσεως λόγος), пользуясь содействием этого влечения (τῷ ποθῶ) души, свершал благие деяния, а также для того, чтобы добродетели, налагаемые на душу, словно краски на икону, точно воспроизводили (τὴν ἀκριβῆ μιμήσιν) Божие подобие, сберегая тем самым то, что по образу и подобию». *Theoleptus of Philadelphia. The Monastic Discourses. A Critical Edition, Translation and Study by R. Sinkewicz. Toronto, 1992. P. 358.*

ведения и любви и щедро Наделившего Своими неизреченными дарами и вечной жизнью тех, кто правильно этой силой пользуется?<sup>119</sup>

### VIII. Осознание человеческой немощи и необходимости исцеления

41. Одно из [тех разумных существ], которые ниже нашей души, и существо, во много раз ничтожнее других [разумных существ], есть духовный и началозлобный змий<sup>120</sup>, ставший ныне, вследствие своего лукавого совета людям, ангелом собственного лукавства. Он стал настолько ниже и хуже всех, насколько в своей гордыне возжелал уподобиться по власти Творцу; и настолько был Им праведно оставлен, насколько сам прежде оставил Его, ибо он столь оставил [Бога], что сделался врагом, противником Творца и явным супостатом<sup>121</sup>. Ведь если Бог есть живая Благодать, животворящая живые существа, то диавол есть прямо-таки мертвое и мертвящее зло. Ибо Бог по сущности обладает Благодатью и природа

<sup>119</sup> Сочетание ведения и любви как проявлений единой силы или способности (τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀγάπης τῆν δύνασιν) у св. Григория Паламы напоминает учение св. Григория Нисского. Согласно последнему, «познание истины, последовательно восходящее от низших ступеней к высшим, представляет одну сторону нашей духовной жизни. Другая столь же необходимая сторона есть обнаружение познанной истины в любви. Знание без соответствующего обнаружения в любви бесплодно и бесполезно. Познание истины начинается и поддерживает жизнь души; любовь к истине укрепляет и завершает ее. Истинное знание есть «твердое понятие о том, что вечно существует»; истинная любовь есть непоколебимое стремление или привязанность к неизменно-пребывающему. Знание и любовь имеют, таким образом, один и тот же объект — бытие истинное, вечно сущее, никогда не изменяющееся, или — лучше сказать — Самого Бога. Для знания Бог является как высочайшая Истина, для любви — как высочайшее Благо. Истина — это Бог, просвещающий наш разум; Благо — это Бог, привлекающий нашу волю любовью; в совокупности — это всегда один и тот же Источник жизни для нашей души. Любовь как свободное влечение к истинному Благу сближает и роднит нашу душу с Богом: «ибо к чему мы привязаны любовью, с тем осваиваемся душами». Эта близость к Богу служит для духа человеческого обильным источником жизни; как и наоборот — отвращение от истинного Блага в сторону зла ведет к духовной смерти». *Мартины А.* Антропология св. Григория Нисского // Прибавления к изданию святых отцов в русском переводе. 1886. Ч. 37. С. 625–626.

<sup>120</sup> В одной из своих проповедей св. Григорий, касаясь вопроса о происхождении смерти, говорит: «Духовный и началозлобный змий после того, как в начале притек ко злу, лишился добра и истинной жизни, справедливо будучи лишен ее, от которой сам первый уклонился и стал мертвым духом, мертвым не по природе, потому что природы смерти как таковой не существует, но вследствие уклонения от Сущей Жизни. Не насытившись же своею страстью ко злу, он себя делает духом, несущим смерть, и путем обмана, увы, он увлек человека в соучастники своей мертвости». *Святитель Григорий Палама.* Беседы, т. I. С. 63.

<sup>121</sup> Рассуждая подобным образом о диаволе, св. Григорий не упоминает о его первоначальном высоком положении в иерархии небесных Сил (о чем у святителя будет идти речь ниже). Согласно общему святоотеческому суждению, «Денница, один если не из самых первых, то тех высших начальственных духов, которым были подчинены низшие ангельские порядки, назначенные для управления миром, отпал от всеблагого Бога, увлекши за собою в грехи и тьму бесчисленное множество подчиненных ему духов. Отпал же он не потому, что по самой природе своей был зол, так как, наравне со всеми духами, был создан добрым, а единственно вследствие злоупотребления своей воли, возмущенной и низвращенной овладевшею ею гордыстью. Под влиянием гордости он пренебрег своим хотя и преимущественным, но зависимым от Бога положением, равно как и порученным ему от Бога служением, и, увлекши за собою всех подчиненных себе духов, восстал против Него, но был низринут с неба и, удалившись от Бога, он вместе с сим удалился от истинного света и добра и ниспал в область тьмы и бездну зла». *Епископ Сильвестр (Малеванский).* Указ. соч. Т. III. С. 361–362. См. также ниже примеч. 110.

Его не способна воспринимать противоположное, т. е. зло<sup>122</sup>, так что никто из тех, кто каким-либо образом причастен злу, не может приблизиться к Нему. Насколько же больше и дальше отвергает Бог от Себя создателя и родоначальника зла, служащего виновником этого зла в других [тварях]! При этом лукавый имеет своей сущностью не лукавство, а жизнь, вследствие чего остается бессмертным по этой сущности, которая тем не менее является способной воспринимать зло<sup>123</sup>. Он был почтен свободным произволением, чтобы, по доброй воле подчинившись [Богу] и прилепившись к приснотекущему Источнику Благости, стать причастником истинной Жизни. Но поскольку он добровольно перебежал ко злу, то лишился этой подлинной Жизни, будучи справедливо отвергнут Тем, от Кого он сам первый удалился. И стал он мертвым духом, не по сущности конечно (ведь у мертвенности нет сущности), но по отвержению истинной Жизни. Не насыщаясь в [своем] стремлении ко злу и становясь все более и более порочным, он соделал себя смертоносным духом, усердно стараясь завлечь и человека и приобщить его к своей мертвенности<sup>124</sup>.

42. Как изощренный в способах [прельщения] и сильный в коварстве, этот посредник и покровитель смертности облекся некогда в Раю Божиим в изворотливого

<sup>122</sup> Данная фраза (τοῦ ἐναντίου, δηλαδὴ τῆς κακίας, φύσις ἀνεπίδεκτος ὧν) является как бы отзвуком мысли, высказанной св. Григорием Нисским, который, говоря о свойствах Божественной природы, присущих как Отцу, так и Сыну, указывает на Благость, Силу, Премудрость, Вечнобытие (τὸ αἰδίως εἶναι) и неспособность воспринимать зло, смерть и тление (τὸ κακίας καὶ θανάτου καὶ φθορᾶς ἀνεπίδεκτον). См.: *Grégoire de Nysses. Discours catéchétique. Ed. par L. Meredier. Paris, 1908. P. 14–16.*

<sup>123</sup> Говоря так, святитель, по-видимому, подразумевает, что падение сатаны не изменило сути его ангельской природы, хотя в корне изменило и извратило действия и проявления этой природы. О бессмертии же ангельской природы Дионисий Ареопагит говорит так: «Теперь нам следует воспеть Жизнь вечную, из Которой происходит сама-по-себе жизнь и всякая жизнь и от Которой во все как бы то ни было жизни причастное распространяется свойственная каждому жизнь. Даже и бессмертных ангелов жизнь и бессмертие, и сама безостановочность ангельского движения — из Нее и благодаря Ей ... появились; благодаря Ей и говорят о всегда живущих как о бессмертных, но, с другой стороны, — и как о небесмертных, — потому что они не сами по себе имеют возможность быть и вечно жить, но — от животворящей, всякую жизнь творящей и содержащей Причины». *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. С. 223.* Таким образом, бессмертие ангельской природы, согласно Дионисию (и, вероятно, согласно св. Григорию Паламе), иного порядка, чем бессмертие Божественной природы, ибо оно есть производное от последнего. Можно предполагать, что это производное бессмертие и как бы «приснодвижение» у падших духов обрело своего рода инобытие, потеряв связь с Источником Жизни.

<sup>124</sup> Ср. рассуждение свт. Игнатия Брянчанинова: «Мрачные духи злобы совершили два тяжких преступления: первое было причиной их извержения из сонма святых Ангелов; второе преступление было причиной их невозвратного отвержения. На небе они возмутились против Бога; предводитель их, ослепленный самомнением, захотел сделаться равным Богу. За преступную попытку свергнутые с неба в поднебесную, они позавидовали блаженству новосозданного человека и совершили новое преступление: обольстив человека, увлекли его в свое падение. Последнее злодеяние падших ангелов окончательно решило их участь: им они запечатлели себя во зле; по причине его вполне отступила от них благодать Божия; они преданы самим себе, своей злобе, своему греху, который зачали и родили в себе, которым попустили проникнуться естеству своему. Уже никогда никакой мысли доброй, уже никогда никакого ощущения доброго не приходит ангелу отверженному. Он весь, всецело, погружен во зло, желает зла, изобретает зло. Палимый ненасытную жаждою зла, он ищет насытиться злом и не может. Все совершенное и совершаемое им зло представляется ему недостаточным пред тем злом, которое воображается ему, которого ищет его нестерпимая жажда зла. Будучи сотворен светоносным Ангелом, он низвержен за свои преступления ниже всех скотов земных». *Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетическая проповедь. М., 1995. С. 97–98.*

змия<sup>125</sup>. Он сам не стал змием (ведь это было возможно не иначе, как соответственно способности воображения [первого человека], а как пользоваться ею должным образом, не боясь при этом быть уличенным, лукавый тогда еще не знал)<sup>126</sup>, но, не дерзая на открытое общение, предпочел хитрость. Он избирает эту хитрость, будучи уверенным, что подобным образом может лучше [себя] скрыть, чтобы под видом друга незаметно внедрить [в сердца людей] ненавистное посредством невиданной [дотоле способности змия] изрекать слова: ведь чувственный змей до того никогда не был [существом] словесным и никогда не представлял способным издавать звуки<sup>127</sup>. [Поэтому диавол дерзнул на столь необычную вещь], чтобы изумить и всецело привлечь к себе слушающую его [Еву], своими кознями сделать ее податливой и таким образом приучить ее сразу вслед за этим подчиняться худшему и рабски служить ему, то есть служить тому, над чем она, по полученному ею уделу, должна достойно властвовать как единственная из [всех] чувственных существ, почтенная [быть созданной] Рукой и Словом Божиим и сущая по образу Творца. Бог попускает это, чтобы человек, видя совет, исходящий от существа худшего (ведь само собою очевидно, насколько змеем был хуже человека), понял, что совет этот совсем не полезен ему,

<sup>125</sup> См.: Быт. 3, 1. Св. Григорий проводит в данном случае различие между диаволом и змием, как его орудием; ср. с аналогичной мыслью св. Иринея, который замечает, что сатана вначале «обольстил человека через змия, как бы скрываясь от Бога». *Св. Иринея Лионский*. Творения. С. 503. Блаж. Августин также говорит, что диаволу было попущено «искусить жену не иначе, как при посредстве змия, а мужа — не иначе, как через жену; но в змие он говорил, пользуясь им как органом и двигая его природу так, как может он ее двигать, а она двигаться, для выражения словесных звуков и телесных знаков, при помощи коих жена могла бы понять волю обольстителя». *Блаж. Августин Иппонийский*. Творения. Ч. 8. Киев, 1915. С. 232. Впрочем, можно отметить, что в святоотеческой письменности иногда наблюдается тенденция и к отождествлению диавола и змия. Например, св. Иустин, толкуя Ос. 10, 6, пишет: «Под львом, рыкающим на Него, Бог разумел диавола, который Моисеем назван змием, у Иова и Захарии диаволом, а Иисус назвал его сатаной, показывая, что это имя составлено и дано ему от дела, совершенного им, ибо «сата» на языке иудеев и сириян значит отступник, а «нас» есть имя, которое в переводе значит змий; из обоих слов составляется одно имя: «сатанас»». *Св. Иустин, Философ и Мученик*. Творения. С. 503. Св. Григорий Палама намекает на определенное подобие диавола и змия, замечая, что первый есть «изворотливый (изворотливый) в способах [прельщения]» (σκολιός τῶν τρόπων), а второй — также «изворотливый, верткий, вертлявый» (τὸν σκολιὸν ὄψιν). См. на сей счет наблюдение отца Николая Иванова: «Изворотливость змеи может напоминать словесную изворотливость лгуна и клеветника». *Иванов Н. И* сказал Бог... С. 224.

<sup>126</sup> Фраза весьма трудная для перевода и понимания (οὐδὲ γὰρ δύνатаι, ὅτι μὴ κατὰ φαντασίαν, ἣ δὲῖν οὐκ εὔρω τῆνικαῦτα χρῆσασθαι, μὴ ἄρα φαραεῖνῃ δεδιώς). Нам представляется, что Р. Синкевич точно уловил мысль святителя, в примечании к этому месту констатируя, что диавол не умел еще использовать способность представления (воображения — φαντασία) пока еще безгрешного человека так, чтобы не быть уличенным. После же грехопадения данная способность стала излюбленным объектом нападок лукавого (отсюда постоянные предупреждения в святоотеческой аскетической письменности об опасности «мечтания»). Относительно данной способности см. выше гл. 17 и соответствующие примечания.

<sup>127</sup> Ср. рассуждение свт. Филарета: «Змий является *говорящим*. Напрасно сие относят к естеству находившихся в Раю животных. Сие было искусство диавола, хотящего привлечь к себе Еву любопытством и удивлением: впрочем, она из сего самого искусства могла заключить о свойстве существа, которое скрывается в чужом виде и не смеет явиться в собственном. Некоторые думают, что змий беседовал с Евою тем естественным языком, каким все вещи беседуют с мудрым: но сей естественный язык, не быв управляем отцом лжи, не был бы так лукав, как язык змия в сказании Моисеевом». *Святитель Филарет Московский*. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея Книги на русское наречие. Ч. 1. М., 1867. С. 55.

возмутился [попыткой] подчинить его существу явно худшему и сохранил достоинство свое вместе с верой в Творца и соблюдением Его заповеди<sup>128</sup>. [Бог попускает это], чтобы человек легко стал победителем отступника от истинной Жизни, праведно принял блаженное бессмертие и пребыл во веки живым и бессмертным.

43. Ни одно [тварное существо] не выше человека настолько, чтобы могло посоветовать ему и предложить мысль, благодаря которой он познал бы и обрел нечто полезное для себя. Только сам человек соблюдает свой чин, познает самого себя и Того Единого, Кто превышает его, оберегает то, чему он научен Им, — только тогда человек принимает Его как единственного Советчика. Ибо и Ангелы, хотя они и превосходят нас по достоинству, но все же подчиняются Его повелениям относительно нас, *посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение* (Евр. 1, 14)<sup>129</sup>. Это, конечно, относится не ко всем Ангелам, но к тем, которые добры и сохраняют свой чин. Ведь они имеют от Бога ум, слово и дух, которые тесно соединены в них, и должны, подобно нам, повиноваться Создателю, Который есть Ум, Слово и Дух<sup>130</sup>. Ангелы превосходят нас во многом, но в некотором отношении они ниже нас, о чем мы уже сказали и еще будем говорить, а именно, в том, что мы суть по образу Творца, вследствие чего мы стали больше, чем они, по образу Божию.

44. Хотя Ангелы были определены служить по мере сил Творцу и получили в удел только быть под началом [Божиим], а начальствовать над теми, которые [созданы] после них, им не было назначено (если только не будут посланы на это Владыкой всяческих), сатана все же горделиво восхотел властвовать вопреки воле

<sup>128</sup> По словам св. Иоанна Златоуста, Еве на этот «прилог» лукавого следовало бы отвернуться и сказать: «Поди прочь, ты — обманщик, не знаешь ни силы данной нам заповеди, ни величия того, чем мы пользуемся, ни обилия даров (Божиих)». *Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия. Т. 1. М., 1993. С. 130.*

<sup>129</sup> Согласно толкованию св. Иоанна Златоуста, «дело Ангелов — исполнять все к нашему спасению. Хотя это есть дело Самого Христа, но Он спасает нас как Владыка, а они как слуги: и мы, хотя и рабы, но и сослужители Ангелов. Что вы, говорит, удивляетесь Ангелам? Они — слуги Сына Божия, всюду посылаются для нас, служат для нашего спасения; следовательно, они — сослужители наши. Посмотрите, сколь небольшое он полагает различие между Ангелами и человеками, но он поставляет их близ нас и как бы так говорит: они трудятся для нас, всюду текут для нас, можно сказать — раболепствуют нам. Служение их состоит в том, что они всюду посылаются для нас». *Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859. С. 50.* В конкретном случае св. Иоанн (а возможно, и св. Григорий Палама) подразумевает, вероятно, Ангелов-Хранителей каждого верующего, ибо, по святоотеческому воззрению существовали еще и Ангелы-Хранители отдельных народов и отдельных церквей. На сей счет см.: *Daniélou J. Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église. Paris, 1951. P. 103–123.* См., например, одно высказывание св. Василия Великого: «Все Ангелы имеют как одно наименование, так, конечно, и ту же общую всем природу; однако же одни из них поставлены начальствовать над народами, а другие — быть спутниками каждому из верных». *Св. Василий Великий. Творения. Ч. III. М., 1846. С. 128–129.*

<sup>130</sup> Говоря, что Ангелы обладают от Бога умом, словом (разумом — λόγος) и духом, которые как бы «сращены» (συμφυη) друг с другом, св. Григорий указывает на их определенное богоподобие. Ср. на сей счет замечание архиепископа Макария (Булгакова): «Ангелы, выражались некоторые учителя Церкви, сотворены по образу Божию: мысль, ясно не изложенная в Священном Писании, но тем не менее справедливая. Она вытекает из всего библейского учения о том, что Ангелы, по естеству своему, суть духи, подобно тому, как Бог, Творец их, есть Дух высочайший; что они одарены умом и свободой, подобно тому, как Творец их обладает совершеннейшим умом и высочайшею свободой, и что, следовательно, они отражают в своей природе образ своего Создателя». *Архиепископ Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. I. СПб., 1883. С. 395.* Однако св. Григорий уточняет ниже, что богоподобие Ангелов уступает богоподобию человека.



Творца. И, оставив вместе с соотступниками-ангелами свой чин, был праведно покинут подлинным Источником Жизни и Света, облекшись в смерть и вечный мрак<sup>131</sup>. А поскольку человек был предназначен не только для того, чтобы находиться под началом [Божиим], но и начальствовать над всеми земными [тварями], то началозлобный [искуситель], предвидя это завистливыми очами<sup>132</sup>, пользуется всяким ухищрением, чтобы лишить человека этого начальствования. Но, не обладая возможностью насилия, ибо это запрещал Владыка всяческих, Который создал разумное естество свободным и самовластным, диавол коварством предлагает человеку совет, лишаящий его начальствования. И он обворовывает человека, или, точнее, убеждает его пренебречь, счесть ничтожными, отвергнуть и даже воспротивиться заповеди и совету, данным Высшим, и поступать вопреки им, чтобы и человека, как сообщника отступничества, приобщить своему вечному мраку и мертвенности.

45. А о том, что разумная душа является [вследствие грехопадения] словно умершвленной, хотя и имеет своим бытием жизнь, научает нас великий Павел,

<sup>131</sup> См.: Иуд. 1, 6. Преп. Иоанн Кассиан Римлянин рассуждает о падении диавола так: «Мы можем познать эту силу жестокости тирании (*tyrannidis eius potentiam*) [гордости] на примере того ангела, который за превосходство блеска и красоты своей был назван Люцифером: именно за этот, а не за какой-либо другой порок он низвержен был с неба, [изгнан] из блаженного и высокого чина Ангелов — уязвленный стрелой гордыни, ниспал в преисподнюю... Он, облеченный божественной светлостью и более других вышних Сил блистая сиянием мудрости и красотой добродетели, украшенный ими по благодати Творца, счел, что получил их по могуществу своей природы (*naturae suae potentia*), а не по благодетанию щедрости Создателя. И, превознесшись этой [гордыней], словно не имел нужды в помощи Божией для пребывания в такой чистоте, он возомнил себя подобным Богу (*Deo se similem*), как будто не имел ни в чем нужды, как Бог, и стал уповать на свою способность свободного произволения, думая, что сам сможет обеспечить себе в изобилии все необходимое для совершенства добродетели и неиссякаемости высшего блаженства. Это одно помышление (*cogitatio*) сделалось для него первым падением (*prima culpa est*). Вследствие него оставленный Богом, в Котором, как он думал, не нуждался, [Люцифер] сделался непостоянным и колеблющимся, почувствовал слабость собственной природы и лишился блаженства, которым наслаждался по дару Божию». *Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин*. Писания. Сергиев Посад, 1993. С. 144–145. Этот перевод несколько исправлен по тексту: *Jean Cassien. Institutiones cénobitiques*. Ed. par J.-C. Guy // *Sources chrétiennes*, N 109. Paris, 1965. P. 454–456. Таким образом, по мысли преп. Иоанна, «зло в своей глубине и бессмыслии является как стремление к абсолютности против Абсолютного. Это же самое повторилось и в истории падения человека и приобщении его к царству зла: “ибо когда он думал, что может приобрести Славу Божества свободною произвола и своим старанием, то потерял и ту, которую получил по благодати Творца”. Диавол, таким образом, прежде чем излил яд смерти в человечество, сначала сделался своим собственным убийцей чрез то, что не устоял в истинном своем бытии, а потом он сделался и убийцей человека опять-таки чрез то, что лишил их истинного бытия». *Иеромонах Феодор (Поздеевский)*. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (пресвитера Массилийского). Казань, 1902. С. 89.

<sup>132</sup> Отцы Церкви иногда называют лукавого просто «завистником» (*ὁ βίασκαφος*). Например, св. Григорий Богослов в одном из своих стихотворений говорит: «Самый первый светносец, превознесшись высоко, когда, отличный преимущественной славой, возмечтал о царственной чести великого Бога, — погубил свою светозарность, с бесчестием ниспал сюда и, захотев стать Богом, весь стал тьмою. Хотя и легок он по природе, однако же низринулся до низкой земли. С тех пор преследует он ненавистью тех, которые водятся благоразумием, и, раздраженный своею утратою, преграждает всем небесный путь, не хочет, чтобы Божия тварь приближалась к Божеству, от Которого он отпал, но пожелал, чтобы и люди участвовали с ним во грехе и отречении. И сей завистник изринул из рая вождевших иметь равную Божией славу». *Св. Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. Сергиев Посад, 1994. С. 30.

когда пишет: *сласлолюбивая вдовица заживо умерла* (1 Тим. 5, 6)<sup>133</sup>. Он высказывается о том же, о чем и у нас идет речь, то есть о разумной душе, и трудно сказать о ней что-либо худшее. В самом деле, душа, лишенная духовного Жениха<sup>134</sup>, если не будет смиряться и скорбеть, проводя тесное и узкое житие покаяния<sup>135</sup>, а будет расслабляться, предаваться наслаждениям и сласлолюбию, то заживо (ибо по сущности она — бессмертна) умрет. Ведь она способна воспринимать и смерть, как худшее, и жизнь, как лучшее. Хотя [Апостол] говорит о вдовице, лишившейся телесного мужа, он подразумевает, что предающаяся сласлолюбию и живая телом, уже полностью мертва душой. Поэтому тот же Павел в другом месте изрекает: *И нас, мертвых по преступлениям, оживотворил*

<sup>133</sup> В одной из своих проповедей св. Григорий, ссылаясь на то же место из Священного Писания, более подробно развивая мысль о смерти души, которая состоит в «оставлении Божиим» (ἡ τοῦ Θεοῦ ἐγκατάλειψις): «Ибо подобно тому, как там, где действует свет, не может вместе с ним быть тьма, но лишь когда свет покидает это место, его покрывает тьма, имеющая свое бытие не от света, но от преграждения его, от тени, так и смерти невозможно быть в нашей душе, если в ней присутствует Бог — Сама Жизнь и Жизнь всех живущих, особенно живущих по-Божиему (τὸν θεῶς ζῶντων). Когда же Бог оставляет ее, то к ней приближается смерть, имеющая свое бытие не от Бога, но по причине оставления Божию, т. е. вследствие греха. Но каким образом оставляет душу Тот, Кто — вездесущий (ὁ πανταχοῦ παρὼν) и нигде не отсутствует? Тем, что прежде всего она добровольно оставляет Его, а Он, сотворивший ее самовластной, не применяет к ней насилие. Так что не Бог, создавший нас, а мы сами являемся виновниками нашей богооставленности. Увы, мы сами являемся родителями собственной смерти, добровольно оставив Сотворившего нас для жизни, вездесущего и животворящего [все] Владыку, уподобляясь тем, которые в неподвижный полдень закрывают очи и намеренно устраняются от света, хотя присутствующего и освещающего их. Ибо, отвергнув животворящий совет [Божий] и через это отвержение оставив Бога и добровольно отступив от Жизни, мы приняли смертоносный совет сатаны; тем самым мы в самих себе поселили его, сущего мертвого духа, который прежде сам оставил Бога и, посредством самого себя, стал для нас творцом (πρόξερον — покровителем, заступником) мертвоты души, которая, когда отделилась от Бога, *заживо умерла* (1 Тим. 5, 6), по словам Павла». *Святитель Григорий Палама*. Беседы. Т. 2. М., 1994. С. 58–59. Перевод откорректирован по изданию: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 10. ΟΜΙΛΙΕΣ (ΚΑ΄-ΜΒ΄). ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1985. Σ. 280–282.

<sup>134</sup> Образ души, как «невесты Христовой», впервые в древнецерковной письменности стал активно употреблять Ориген, тесно связывая его с другим (уже традиционным) образом «Церкви — Невесты Христовой». См.: Crouzel H. Origen. Edinburgh, 1989. P. 121–126. После Оригена данный образ стал общераспространенным в святоотеческом богословии. Например, свт. Кирилл Иерусалимский обращается к оглашенным так: «Если душа твоя облечена в одежду сребролюбия, то взойди одевшись иначе: скинь одежду прежнюю... скинь одежду любострастия и нечистоты, и облекись в светлую одежду целомудрия. Я возвещаю тебе прежде, нежели придет Жених душ Иисус и увидит одежду». *Святитель Кирилл Иерусалимский*. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 3–4.

<sup>135</sup> См.: Мф. 7, 13–14. Согласно толкованию Евфимия Зигабена, «узкими воротами называет упражнение в добродетелях; воротами, потому что оно вводит в вечную жизнь, а узкими воротами, потому что оно приготавливает входящим труды и болезни, пока они не пройдут, и потому что они не принимают людей тучных от грехов по причине величайшей своей тонкости до тех пор, пока они не отбросят тучности грехов своих... Итак, желая, чтобы ученики были весьма сильны в борьбе и терпеливы, открыл, что указанный путь есть тесный и полон скорби. Утешая же их относительно имеющего последовать мучения и облегчая тяжесть его, открыл, куда этот путь ведет, именно, к жизни, разумеется — вечной, чтобы ты в то время, как беспокоишься, видя все труды, возбуждался, взирая на конец их, и получал новые силы от надежды на воздаяние. И не очень малое утешение назвать эти ворота и путь, потому что ни одно из них не остается, но проходит». *Евфимий Зигабен*. Толковое Евангелие от Матфея. С. 106–107.

со Христом (Еф. 2, 5)<sup>136</sup>. А что говорит [Апостол Иоанн]: *Есть грех к смерти ... но есть грех не к смерти* (1 Ин. 5, 16–17)?<sup>137</sup> Однако и Господь, повелевавший одному из [учеников] оставить мертвым погребать своих мертвецов<sup>138</sup>, показал тем самым, что эти погребавшие, хотя и живы телом, но полностью мертвы душой.

46. Прародители рода [человеческого], добровольно отступив от памятования о Боге и от созерцания Его, а также пренебрегши заповедь, полученную от Него, стали единокшными с мертвым духом сатаны и, вопреки воле Творца, вкусили от запретного древа<sup>139</sup>. Обнажившись от светлых и животворных одеяний горнего сияния, они, увы, стали, как и сатана, мертвыми по духу. Поскольку же сатана не только есть мертвый дух, но и мертвит приближающихся к нему, и поскольку у причастных его мертвенности было тело, посредством которого осуществился умерщвляющий совет, то, увы, прародители и собственным телам передали этих мертвых и мертвящих духов мертвенности. И человеческое тело тотчас же расторглось бы и вернулось бы в землю, из которой оно было взято<sup>140</sup>, если бы не было оно удержано от распада Промыслом и крепкой Силой [Божией]; терпеливо вынесло оно приговор Того, Кто держит все одним словом<sup>141</sup>, ибо без этого приговора не совершается ничего из того, что совершается,

<sup>136</sup> По изъяснению свт. Феофана, в данном случае «говорится о смерти духовной. Грех, вошедший в нас, замораживает дух наш. Душа остается живодействующею, но все в угодность греху, и мыслями ума, и чувствами сердца, и предпрятиями воли; и тело по-прежнему движется, когда спешит на удовлетворение похотей своих. Но деятельность по Богу забыта, к ней нет сочувствия и охоты, — и в теле ни рука, ни нога не хотят двигаться по ней. От такой мертвости избавил нас Бог Христом». *Св. Феофан Затворник*. Толкование Посланий Апостола Павла. Послание к Ефесейцам. М., 1998. С. 143–144.

<sup>137</sup> В сочинении «К монахине Ксении» св. Григорий Палама, ссылаясь на то же место Священного Писания, уточняет еще, что здесь под смертью подразумевается смерть души (θάνατον ἐν ταῦθα τὸν τῆς ψυχῆς πάντως λέγων). См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Ε΄. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1992. Σ. 196. Согласно же преп. Анастасию Синаиту, под «грехом не к смерти» следует понимать грех по неведению (τὴν ἐν ἀγνοίᾳ), а под «грехом к смерти» — сознательный грех (τὴν ἐν γνώσει). См.: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΣΚΗΤΙΚΩΝ. Τ. 13 В. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΤΟΥ ΣΙΝΑΙΤΟΥ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΡΙΣΕΙΣ (Α–ΕΔ), ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1998. Σ. 402.

<sup>138</sup> См.: Мф. 8, 22. Примерно ту же мысль св. Григорий высказывает в другом своем сочинении (опять же со ссылкой на Мф. 8, 22): «Есть и мертвость души, хотя она по природе пребывает бессмертной». См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Β΄. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1966. Σ. 144. Сходное толкование указанного места можно встретить в одном из фрагментов «Комментария на Евангелия от Матфея» Оригена. Он, в частности, замечает, что «душа, сушая во зле, является мертвой» (ψυχὴ ἐν κακίᾳ ὄυσα νεκρὰ ἐστίν). Поэтому совершенно справедливо (καλῶς) «грех называется смертью, а сущий в этом грехе — мертвецом». См.: ΩΡΙΓΕΝΗΣ. ΜΕΡΟΣ ΣΤ΄ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ. Τ. 14. ΑΘΗΝΑΙ, 1958. Σ. 281–282.

<sup>139</sup> См.: Быт. 2, 17; 3, 6. Ср. толкование: «Слова *вкусить от древа познания добра и зла* означают воспринять в свою душу смешение добра и зла, то есть жить так, чтобы и добро и зло можно было осуществлять по мере надобности, подобно тому, как змея меняет позы своего гибкого тела. Эту форму ... и предложил змий душе человека». *Протоиерей Николай Иванов*. И сказал Бог... С. 181–182.

<sup>140</sup> См.: Быт. 3, 19. Согласно разъяснению свт. Филарета, «человек и в состоянии непорочности был *земля* по своему происхождению; но сия земля закрыта и ограждена была от тления *образом Божиим* и силою древа жизни: по совлечению образа Божия она обнажается и, с удалением от древа жизни, предается естественному разрушению». *Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия*. С. 70–71.

<sup>141</sup> См.: Евр. 1, 3. По толкованию св. Иоанна Златоуста, «держать мир значит не менее, как и сотворить мир, или, если можно сказать нечто удивительное, даже более. Ибо сотворить значит привести что-нибудь из небытия в бытие; а держать уже существующее, но готовое обратиться в ничто, соединять противоборствующее между собою, это — дело

и он всегда выносится праведно. Ведь, как говорит божественный Псалмопевец, *праведен Господь и правды возлюбил* (Пс. 10, 7)<sup>142</sup>.

47. Согласно написанному, *Бог смерти не сотвори* (Прем. 1, 13)<sup>143</sup>, но воспрепятствовал ей произойти, насколько было необходимо и справедливо препятствовать [существом], созданным Им самовластными. Ведь изначально Он привел в действие Свое намерение, могущее обессмертить [человека], и заранее укрепил [его] животворящим советом: дал [ему] Свою заповедь и открыто предупредил, что пренебрежение этой живительной заповедью повлечет за собой смерть. Это было сделано для того, чтобы люди могли сохранить себя от опыта смерти с помощью либо желания, либо ведения, либо страха. Ибо Бог любит и знает, что полезно каждой из Его тварей, и может [любой из них даровать это]. Поэтому, если бы Он только знал, а не любил, то, возможно, не допустил и оставил неисполненным то, что Ему прекрасно ведомо. А если бы Он, любя, не знал [это полезное], или не мог [даровать его], то, возможно, и без Его воли желаемое Им и ведомое Ему осталось бы неисполненным. Однако поскольку Бог особенно любит и знает полезное нам и способен [осуществить это], то [все] происходящее с нами и исходящее от Него, хотя бы и помимо нашей воли, служит для нашей пользы. А то, к чему мы сами добровольно прилепляемся, принадлежа к природе, обладающей свободой воли<sup>144</sup>, — того следует весьма опасаться, ибо оно

великое и удивительное, это — знак великой силы». *Св. Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859. С. 33.

<sup>142</sup> По словам блаж. Феодорита, Господь — «источник правды, всем правит, употребляя правоту как бы вместо некоего кормила». *Блаж. Феодорит Киррский*. Псалтирь с объяснением значения каждого стиха. М., 1997. С. 54.

<sup>143</sup> Одну из своих проповедей св. Григорий начинает именно этими словами, говоря дальше: «Если же Бог не сотворил смерти и не является виновником последовавших за ней наших тягот, то откуда же у нас немощи, болезни и другие несчастья, из чего [и происходит] смерть? Откуда же сама смерть? — Из нашего бывшего в начале преслушания Богу, из преступления данной нам Богом заповеди, из прародительского греха, случившегося в Раю Божиим. Таким образом, болезни, немощи и многовидное бремя искушений происходят из греха. Вследствие него мы облачились в кожаные ризы — сие беззачинное, смертное и многомучительное (πολύβουνον) тело, переселились в этот преходящий и подвластный смерти мир и осуждены на многострастную и многонесчастную жизнь». *Св. Григорий Палама*. Беседы. Т. 2. С. 57. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 10. Σ. 276–278.

<sup>144</sup> Подчеркивая свободу воли или «самовластность» человеческой природы (ὡς ἀυτεξουσίον τυχόντες φύσεως), св. Григорий исходит из того понимания человека как разумной твари, которое четко сформулировал отец Георгий Флоровский: «Тварь не есть явление, но «сущность». Действительность и субстанциальность тварной природы сказывается и раскрывается прежде всего в *тварной свободе*. Свобода не исчерпывается возможностью выбора, но предполагает ее и с нее начинается. И тварная свобода выражается прежде всего в реальной равнозначности двух путей: *к Богу и от Бога*. Эта двойственность путей не есть простая формальная или логическая возможность, но возможность *реальная*, связанная с наличием сил и способностей не только для выбора, но и для прохождения обоих путей. Свобода включает в себя не только возможность, но и *необходимость* выбора, самостоятельную решимость и решительность избрания. Без этой самостоятельности в твари ничего не совершается. По выражению свт. Григория Богослова, Бог *законоположил* человеческое *самовластие*, «почтил человека свободой, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем вложившему его семена». Тварь должна собственным усилием и подвигом взойти и соединиться с Богом. И если путь соединения требует и предполагает ответное и встречное движение Божественной милости, этим не умаляется действительность «древнего закона человеческой свободы», как выражался еще свщмч. Ириней. И для твари не закрыт путь разъединения, путь гибели и смерти. Нет насилия благодати. И тварь может и в силах губить себя, способна, так сказать, на

может быть и бесполезным нам. Когда же, по Божию Промыслению, что-нибудь явно запрещено, как, например, запрещалось то в Раю, в Евангелии Самим Господом, среди потомков Израиля через пророков, в законе благодати<sup>145</sup> через Апостолов Господних и их преемников, — то желать этого и стремиться к нему есть дело очевидно наивреднейшее и пагубнейшее. И если кто-нибудь предлагает нам это и побуждает нас стремиться к нему, убеждая словами или завлекая чарующими образами, то он явно есть противник и неприятель нашей жизни.

48. Итак, следовало либо с помощью желания — поскольку Бог желает, чтобы мы жили (ибо зачем Он сотворил нас живыми, если не любил в качестве таковых?), либо с помощью ведения — поскольку Он лучше нас знает полезное нам (ибо разве не несравнимо лучше нас знает это Податель знания и Господин ведения?)<sup>146</sup>, либо боясь всеисильной власти Его не поддаваться нам заблуждению тогда [в Раю], не очаровываться и не склоняться на убеждение [лукавого] отвергнуть заповедь Божию и совет Божий. Так же обстоит дело и теперь со спасительными заповедями и советами, данными нам после первой заповеди. Подобно тому как ныне те, которые отказываются мужественно противостоять греху, считают за ничто божественные заповеди и устремляются к противоположному, то есть к внутренней и вечной смерти (если, конечно, не обретут они вновь души своей через покаяние), таким же образом и чета наших прародителей, не воспротивившись наветам непослушания, пренебрегла заповедью. И тогда предначертанный раньше прародителям приговор Праведного Судии был приведен в исполнение: по

метафизическое самоубийство». *Протоиерей Георгий Флоровский*. Догмат и история. М., 1998. С. 114–115.

<sup>145</sup> Данное выражение (ἐν τῷ τῆς χάριτος νόμῳ) предполагает воззрение на диалектическую связь двух Заветов, ясно обозначенное уже у мужей апостольских. Например, автор «Послания Варнавы» говорит о «новом законе Господа нашего Иисуса Христа без ига необходимости». См.: Писания мужей апостольских. Рига, 1992. С. 64. Вместе с тем «чрез все “Послание Варнавы” проходит одна центральная мысль, что Ветхий Завет по своему идейно-духовному содержанию не составляет противоположения Завету Новому, что он не есть совершенно особое Откровение какого-то иного Ветхозаветного Бога ..., но что он в целом своем составе — и в обетованиях Завета Божия с Авраамом, и в законоположениях Моисея, и особенно в изречениях пророков органически связан с Откровением Новозаветным, являясь по отношению к нему предуготовлением той тайны спасения, которая во всем своем величии и неприкрытости обнаружилась в лице Христа — Спасителя мира». *Писарев Л. И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Т. I. Век мужей апостольских (I и начало II века). Казань, 1915. С. 302.

<sup>146</sup> См.: 1 Цар. 2, 3. Ср. использование этого места Священного Писания у преп. Петра Дамаскина: «Имеющий ведение во всякой вещи находит для себя содействие (συνεργὸν) к спасению души и прославлению Бога, для чего и создано от Бога разумов (Θεοῦ τῶν υἰοῶσων — “Бога ведений, знаний”) и Господа, как говорит мать пророка Самуила». В другом месте преподобный отец говорит об «обладающем отчасти нравственным деланием» (ὁ ἔχων μερικτὴν ἠθικτὴν προξίν), которое придает уму большую опытность, проистекающую [из уроков] борьбы со страстями. «Однако он познает не столько тайнств, сокрытых Богом в каждом изречении Писания, сколько [их там действительно есть], но столько, сколько чистота ума его может принять от благодати. Это ясно из того, что часто мы познаем созерцанием (κατὰ θεωρίαν) какое-либо изречение Писания и постигаем, исходя из намерений, с которыми оно было написано, один или другой смысл этого изречения. Однако спустя некоторое время, когда ум [наш] делается более чистым, он удаляется более высшего ведения, чем прежде. И тогда, охваченный изумлением и удивлением перед благодатью Божией и неизреченной премудростью Божией, он приходит в страх и трепет пред [лицем] Бога разумов». См.: *Св. Петр Дамаскин*. Творения. М., 1993. С. 313–316. Перевод исправлен по изданию: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ. ΤΟΜΟΣ Γ'. ΑΘΗΝΑΙ, 1977. Σ. 155–156.

этому приговору они, вкусив от древа, сразу же умерли<sup>147</sup>. И на деле познали они, какова была та заповедь истины, любви, мудрости и силы, дарованная им и ими забытая. От стыда они скрылись<sup>148</sup>, обнажившись от славы, которая обильно животворит и бессмертных духов и без которой жизнь этих духов считается и есть хуже множества смертей.

49. То, что прародителям [нашим] было совсем не полезно вкушать от того древа, показывает говорящий: «Древо сие, по моему умозрению, было созерцание, к которому безопасно могут приступать только наиболее совершенные в навыке [доброделания], но не хорошо оно для еще простых и неумеренных в своем желании; подобно тому как и совершенная пища бесполезна для слабых и нуждающихся в молоке»<sup>149</sup>. Впрочем, если кто не желает толковать это древо и вкушение от него в духовном смысле<sup>150</sup>, то есть как созерцание, то, я думаю, не очень тяжело понять, что такая пища не была полезна для них, еще несовершенных. Ибо мне кажется, что это древо и соответственно чувству было приятнейшим на вид из [всех] тех райских деревьев, а [плод его] — сладчайшим на вкус. А сладчайшая по ощущению пища не является подлинно и во всех отношениях хорошей, она — не всегда и не для всех хороша. Но для тех, которые умеют ею пользоваться так, чтобы не быть ею поработанными, [вкушать ее] тогда, когда

<sup>147</sup> Св. Григорий имеет в виду смерть духовную, следствием (не единовременным) которой была смерть телесная.

<sup>148</sup> См.: Быт. 3, 7–8. Ср. толкование блаж. Августина: «В тот же самый день, в который совершилось то, что Бог воспретил, явилась смерть. Ибо с утратой дивного состояния их тело, которое поддерживалось таинственною силою и от древа жизни, благодаря которой они не могли подвергаться болезни, ни изменяться в возрасте, так что с вкушением с древа жизни в их плоти, хотя еще душевной и долженствовавшей измениться потом к лучшему, обозначилось то, что в Ангелах, вследствие участия их в вечности, происходит от питания мудростью (символом чего служило древо жизни), так что они не могут изменяться к худшему, — итак, говорю, с утратой дивного состояния их тело получило болезненное и смертное свойство, присущее и плоти скотов, а отсюда и само то движение, вследствие которого в скотах возникает стремление к соитию, дабы рождающиеся преемствовали умирающим; но будучи и в самом этом наказании показательницей благородства, разумная душа почувствовала стыд пред этим скотским движением, — стыд, который проник в нее не только потому, что она почувствовала постыдное движение там, где раньше не чувствовала ничего подобного, но и потому, что это движение явилось следствием преступления заповеди. Ибо она почувствовала теперь, какою раньше была облечена благодатью, когда в наготе своей не испытывала ничего непристойного». Блаж. Августин *Иппонийский*. Творения. Ч. 8. С. 238–239.

<sup>149</sup> Св. Григорий Палама ссылается на 38-е «Слово» св. Григория Богослова. См. русский перевод: Св. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 529. В другом своем «Слове» (45-м) Богослов повторяет ту же мысль: Бог дает людям «и закон для упражнения свободы. Законом же была заповедь: какими растениями ему пользоваться, а каких не касаться. А последним было древо познания, и насажденное в начале не злонамеренно, и запрещенное не по зависти (да не отверзают при сем уст богоборцы, и да не подражают змею!): напротив того, оно было хорошо для употребляющих благоприятно, потому что древо сие, по моему умозрению, было созерцание». Там же. С. 666.

<sup>150</sup> Букв. «анагогически, мистически, возводя горе» (ἀναγωγικῶς). Подобный тип толкования Священного Писания был распространенным у богословов Александрийской школы, начиная с Оригена, который посредством подобного метода толкования рассматривал земные реалии, отраженные в тексте Писания, в качестве символов реалий небесных. См.: *Simonetti M. Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis.* Edinburgh, 1994. P. 46. Не чуждался анагогического толкования и Дионисий Ареопагит, который, в частности, говорит: «Обратимся, насколько возможно, ввысь к озарениям священнейших Речений, переданным нам отцами, и, по мере наших сил, будем созерцать символически и мистически (ἀναγωγικῶς) ими для нас открытые иерархии умов». Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. С. 2–5.

необходимо, насколько необходимо и во славу Создавшего ее, она хороша; для тех же, которые не умеют ею так пользоваться, она не идет во благо. Поэтому, как я полагаю, это дерево и названо было *деревом познания добра и зла* (Быт. 2, 17)<sup>151</sup>. Ибо [только] совершенным в навыке божественного созерцания и [преуспевания в] добродетели свойственно тесно соприкасаться с наименее приятными из чувственных вещей и при этом не отвращать ума от созерцания Бога, от песнопений Ему и молитв к Нему. Более того, им свойственно делать эти вещи материалом и основой восхождения к Богу и полностью овладевать чувственным наслаждением с помощью умного движения к лучшему; и даже если это движение будет необычным, то, в силу такой необычности, оно станет великим и весьма сильным; оно не лишает душу ее разумности и [не обращает эту разумность] ко злу, которое временами считается за благо тем [человеком], кто им совершенно захвачен и побежден.

50. Следовательно, так это происходило с прародителями, которым следовало бы, живя в том священном месте, никогда не забывать Бога, все более и более упражняться в простых и истинных благах и как бы обучаться им, совершенствуясь в навыке созерцания<sup>152</sup>. Однако [людям] еще не совершенным, находящимся как бы посередине и, по сравнению с сильными в использовании [чувственных вещей], легко склоняющимся то к добру, то к противоположности добра, нет нужды обретать опыт [приятного для чувства]. Это же относится и к тем [людям], которым весьма присуще влечься долу, которые вместе со своими чувствами влекут вниз весь ум и, его препобеждая [дольним], уступают место лукавым страстям и являю [собой силу] убеждения родоначальника и создателя этих страстей. После же [самого] лукавого началом таких страстей служит страстное вкушение сладчайших яств<sup>153</sup>. Ибо если только один вид того дерева, согласно повествованию, сделал змия вполне приемлемым [для первых людей] и

<sup>151</sup> Ср. рассуждение св. Иоанна Дамаскина: «А в середине этого места Бог насадил дерево жизни и дерево познания. Дерево познания — как некоторое испытание и пробу, и упражнение послушания и непослушания человека. Посему оно и названо деревом разумения *добраго* и *лукаваго*, или потому, что вкушавшим от него оно давало способность к познанию их собственной природы, что именно — прекрасно для людей совершенных, но худо — для очень несовершенных и для тех, которые в очень большой степени обладают сластолюбивым желанием, подобно тому как твердая пища — для тех, которые еще нежны [по возрасту] и нуждаются в молоке. Ибо сотворивший нас Бог не желал, чтобы мы заботились и суегились относительно многого, — ни того, чтобы мы пеклись и промыслили о своей жизни, что именно подлинно и испытал Адам». *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. С. 75.

<sup>152</sup> Сходные мысли о первоначальном назначении человека развивает св. Григорий Нисский. «Он говорит, что Бог первоначально создал нашу природу только “способною к восприятию совершенства”, подобно пустому сосуду, в который можно налить как доброе, так и дурное вино; или: Бог вложил в нашу природу только “начатки всякого блага”, а не само благо как личное приобретение и владение каждого отдельного человека. Человек, осуществляя цель своего бытия, должен был сам раскрыть эти начатки по мере своей способности к восприятию совершенства. И райская жизнь несомненно в том и состояла, что человек гармонично развивал силы своей природы, употребляя их на служение Богу». *Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 395–396.

<sup>153</sup> В достаточно близком смысле трактует падение Адама свт. Феопит, считая его «начальником тления», который «был изгнан из Рая, утратив воздержание и терпение: воздержание он потерял вследствие пристрастия к лакомствам (διὰ τὸ λίχνον τῆς βρώσεως), а терпение — вследствие того, что ему [не хватило] выдержки [осуществить] заповедь. См.: *Hero A. C.* The Life and Letters of Theoleptus of Philadelphia. Brookline, 1994. P. 44. В другом своем сочинении святитель замечает, что Бог Слово в начале веков дал заповедь Адаму поститься и не есть от «дерева пищи» (ὑποτεύειν ἀπὸ τοῦ τῆς βρώσεως ξύλου), но, поскольку Адам забыл эту заповедь и вкусил от плода, то был наказан смертью. См.: *Theoleptus of Philadelphia*. The Monastic Discourses. P. 254–256.

достойным доверия советчиком, то сколь более сильное [действие] должно было произвести вкушение в потомках их? И если уж говорить о вкушении, то насколько же большее [действие производит] трапеза до пресыщения? Неужели неясно, что есть чувственным образом от того древа было совсем бесполезно для прародителей? Разве не следовало изгнать из Божиего Рая их, принявших есть во внеурочное время, чтобы не превратили они ту Божию страну в место злых совещаний и притон порока? Разве не следовало тотчас подвергнуть телесной смерти преступников? Однако Владыка был долготепелив.

51. Итак, преступлением [прародителей] был приведен в действие смертный приговор душе<sup>154</sup> соответственно Праведности Творца, ибо Он оставил оставших [Его], не принуждая тех, которые созданы самовластными. Этот приговор человеколюбиво был произнесен заранее Богом по причинам, о которых мы уже сказали. Впрочем, Он сначала задержал и отложил Свой приговор о смерти тела, и когда произносил его, то, по глубине Премудрости и преизбытку Человоколюбия Своего, определил исполнение его на будущее. Ведь не сказал Адаму: «Возвратись туда, откуда ты взят», но: *земля еси, и в землю отыдеши* (Быт. 3, 19)<sup>155</sup>. Внимающие с разумением из этих слов могут заключить, что Бог не сотворил смерти ни души, ни тела. Точно так же, изрекая прежде Свое повеление [прародителям], Он не сказал: «Умрете в тот день, в который вы съедите», но: *воньже аще день снете от него, смертию умрете* (Быт. 2, 17)<sup>156</sup>. И теперь Он не

<sup>154</sup> Для св. Григория смерть души прародителей как бы несколько упреждает телесную смерть их. Впрочем, обе эти смерти связаны самым теснейшим образом. Эту же связь констатирует и блаж. Августин, хотя он видит последствия грехопадения людей в иной перспективе. «Итак, если спросят, какую смертью Бог угрожал прародителям, если они нарушат полученную от Него заповедь и не сохранят повинования: смертью ли души, или тела, или всего человека, или же той, которая называется второю, то следует отвечать: «Всеми». Ибо первая состоит из двух, а вторая, общая, из всех. Как вся земля состоит из многих земель, и вся Церковь — из многих церквей, так и общая смерть состоит из всех смертей. Ибо первая смерть состоит из двух: из смерти души и из смерти тела, так что первая смерть всего человека бывает тогда, когда душа, оставленная Богом, терпит без тела временные наказания; вторая же бывает в том случае, когда душа, оставленная Богом, вместе с телом терпит вечные наказания. Поэтому, когда Бог сказал относительно запрещенной пищи тому человеку, которого Он поселил в Рай: *В оньже аще день снете от него, смертию умрете* (Быт. 2, 17), то эта угроза обнимала не первую только часть первой смерти, когда душа лишается Бога; и не вторую только ее часть, когда тело лишается души; и не первую только смерть во всем ее объеме, когда душа наказывается, лишившись Бога и тела; но все смерти до самой последней, которая называется второю и после которой нет никакой другой». *Блаж. Августин Иппонийский. О Граде Божием. Т. II. М., 1994. С. 304–305.*

<sup>155</sup> Следует отметить, что большинство отцов Церкви рассматривало это Божие речение как наказание человеку, хотя некоторые из них (например, св. Феофил Антиохийский, блаж. Феодорит) усматривали в нем и «терапевтический» смысл, видя в смерти некое лекарство, позволяющее исцелить человека. См.: *Alexandre M. Le commencement du Livre Genèse I-V. P. 324–325.* См. также рассуждение на сей счет у св. Кирилла Александрийского: «Итак, с пользою придумана смерть плоти, не к совершенной гибели приводящая животное (подразумевается человек как живое существо. — А. С.), но скорее к обновлению и, так сказать, к будущей переделке соблюдающая его, как бы разбитый сосуд. А что живому существу придется потерпеть истление, этого не ведал Зиждитель, но, напротив, знал, что вместе с этим последует и разрушение непотребных дел, и уничтожение тления, и возведение к лучшему состоянию, и восприятие первоначальных благ. Он знал, что пошлет по времени Сына Своего в человеческом образе, имевшего умереть за нас и разрушить державу смерти, дабы обладать и живыми, и мертвыми». *Св. Кирилл Александрийский. Творения. Ч. 4. М., 1886. С. 17–18.*

<sup>156</sup> Св. Григорий в данном случае подчеркивает, что, хотя Бог, будучи Всеведущим и предвидя преступление заповеди, не изрекал Своего приговора в категоричной форме



сказал: «возвратись», но: *отыдеши*, предвозвещая и попуская, однако не препятствуя совершиться тому, что по справедливости должно было совершиться.

52. Значит, смерть должна была сопутствовать прародителям, как уготована она и тем, которые будут жить после нас, поскольку тело наше стало смертным<sup>157</sup>. Говоря о смерти, [следует понимать ее] как нечто длительно продолжающееся, или, точнее, говорить о мириадах смертей, по преемству наследующих друг другу до тех пор, пока мы не достигнем самой последней и долговечной смерти. Ибо мы пришли в тленное бытие и, возникая, мы переходим до тех пор, пока не перестанем и возникать, и переходить. И сами мы никогда подлинно не являемся теми же самими, хотя и кажемся таковыми для невнимательных<sup>158</sup>. Подобно тому, как огонь, захватывая с вершины легкую солому и бывая разным в разных местах, мерой своего бытия имеет размеры соломы, так и для нас, [всегда] изменяющихся, мерой [бытия] служит наличная для каждого продолжительность жизни.

53. Но чтобы мы не пребывали в неведении относительно преизобилия Человеколюбия [Его] и глубины Премудрости, Бог отложил исполнение смерти и позволил человеку жить отнюдь не малое время. Прежде всего Он явил [Себя] милостиво воспитующим, или, точнее, позволил быть праведному воспитанию, чтобы не пришли мы в совершенное отчаяние<sup>159</sup>. Он даровал также и время для

(θάνατε), но лишь предупреждал наших прародителей (ἀποθανεῖσθε), уважая их свободу воли. В одной проповеди св. Григорий, сославшись на Быт. 2, 17, говорит: «Ведь после преслушания мы были осуждены на смерть плоти (τὸν τῆς σαρκὸς θάνατος), когда Бог изрек Адаму: *земля еси, и в землю отыдеши* (Быт. 3, 19). Ибо как оставление тела душой и отделение ее от него является смертью тела, так и оставление души Богом и отделение ее от Него является смертью души, хотя иным способом она и остается бессмертной: отделившись от Бога, она становится безобразной и ненужной даже больше, чем труп. Однако она не расторгается как тело после смерти, потому что бытие ее не является сложным (μὴδ' ἐκ συνθέσεως ἔχει τὴν ὑπάρξιν)». *Святитель Григорий Палама*. Беседы. Т. 1. С. 156. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 9. Σ. 434.

<sup>157</sup> Речь идет о, так сказать, «физическом аспекте» последствий грехопадения. Аналогичные мысли высказывались многими восточными отцами Церкви и, в частности, св. Кириллом Александрийским, который обычно обозначал эти последствия парой понятий: «смерть и тление» (θάνατος καὶ φθορά). Согласно ему, смерть, по подобию Адама, покрыла весь род, исшедший из него (ἐπιτρέχοντος τοῦ θανάτου καθ' ὁμοίότητα τὴν Ἀδὰμ τὸ ἐξ αὐτοῦ πᾶν γένος), подобно тому, как при повреждении корня дерева сохнут и ветви его. Подробно см.: *Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. Le humanite, le salut et la question monophysite. Paris, 1997. P. 68–65.*

<sup>158</sup> Ср. одно стихотворение св. Григория Богослова: «Я существую. Скажи: что это значит? Иная часть меня самого уже прошла, иное я теперь, а иным буду, если только буду. Я не что-либо неизменное, но ток мутной реки, который непрестанно притекает и ни минуту не стоит на месте. Чем из этого назовешь меня? Что наиболее, по-твоему, составляет мое я? — Объясни мне сие; и смотри, чтобы теперь этот самый я, который стою пред тобою, не ушел от тебя. Никогда не перейдешь в другой раз по тому же току реки, по которому переходил ты прежде. Никогда не увидишь человека таким же, каким видел ты его прежде». *Св. Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. С. 42.

<sup>159</sup> Идея Божиего воспитания, или наказания (παιδεία), милующего, а не карающего, ясно высказывается в Священном Писании. См., например, Евр. 12, 6–7. Толкуя это место, св. Иоанн Златоуст говорит: «Если Бог наказывает вас, то для исправления, а не для истязания, не для мучения, не для страданий. Смотри, как Апостол тем самым, по чему они считали себя оставленными, внушает им уверенность, что они не оставлены, и как бы так говорит: претерпевая такие бедствия, вы уже думаете, что Бог оставил и ненавидит вас? Нет, если бы вы не страдали, тогда следовало бы опасаться этого: ибо, если Он *биет всякого сына, егоже приемлет*, то небиемый, может быть, уже не сын Его». *Св. Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859. С. 456. В этой

покаяния и благоугождения Ему, [позволив людям как бы] сызнова жить. Чредой поколений смягчил скорбь смерти. Приумножил род [людской] наследниками, чтобы великое множество рождающихся своим большим количеством превосходило число умирающих. Вместо одного Адама, ставшего жалким и бедным через красоту чувственного древа, [Бог] явил множество [праведников, исшедших] из чувственного и блаженно обогатившихся Боговедением, добродетелью, знанием и божественным благоволением; свидетели тому: Сиф, Енос, Енох, Ной, Мелхиседек, Авраам и те, которые между ними, до и после них были подобны или близки им [по добродетели]<sup>160</sup>. Однако поскольку среди стольких и таких [мужей] ни один не жил совершенно безгрешно и не мог исправить падения прародителей, исцелить повреждение корня рода [человеческого] и быть достаточным для освящения, благословения и возвращения к жизни всех последующих поколений, то Бог провидел это и избрал в надлежащее время из родов и племен тот [народ], из которого произошел многовоспеваемый жезл и [от корня] которого взошел цвет<sup>161</sup> — посредством него и должно было совершиться спасительное Домостроительство всего рода [человеческого].

54. *О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия!* (Рим. 11, 33)<sup>162</sup>. Если бы не было смерти и, прежде смерти, наш бы род не был бы смертен, [произойдя] из такого корня, то в действительности мы бы не обогатились начатком бессмертия, не были бы призваны на небеса и наше бы естество не воссело бы одесную престола величия на небесах (Евр. 8, 1) и *превыше всякого Начальства и*

идее Божиего воспитания (наказания), которая была ясно намечена в Писании и развита отцами Церкви, наблюдается существенное преобразование самого термина παιδεία, который в языческой древности имел совершенно «гуманистический смысл» (означая телесное и интеллектуальное воспитание достойных граждан), ограничиваясь чисто земными реалиями. См.: *Jaeger W. Paideia. Die Formung des griechischen Menschen.* Berlin, 1959. S. 1–20. В христианстве данное понятие часто неразрывно связывается с идеей Божиего Домостроительства.

<sup>160</sup> Речь идет о так называемых «сынах обетования», на которых была возложена великая честь хранить и передавать обетование о будущем Избавителе. См.: *Епископ Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия.* Т. IV. С. 7–9. Род этих «сынов обетования» начинается, как это отмечает св. Григорий Палама, с Сифа; ибо «Сифом начинается в истории то поколение людей, которое по своему духовному настроению представляло полную противоположность потомству Каина. В поколении Каина люди, поклоняясь единственно материальной силе, все свои способности (до полного забвения о Боге) обращали на выработку и приобретение средств, увеличивающих эту силу; здесь, напротив, вырабатывалось и развивалось совершенно иное, более возвышенное направление, которое, пробуждая в людях смиренное сознание человеческой беспомощности и греховности, устремляло их помыслы к верховному Покровителю, давшему падшим людям обетование будущего избавления». *Лопухин А. П. Библиейская история Ветхого Завета.* Т. I. Сергиев Посад, 1998. С. 141.

<sup>161</sup> См.: Ис. 11, 1. Блаж. Феодорит, толкуя это место Священного Писания, замечает, что пророк здесь научает относительно «плотского родства» (σαρκικῆν συγγένειαν) Господа Иисуса Христа, ибо Иессей был отцом Давида. См.: *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaie.* Т. II. Ed. par J.-N. Guinot // *Sources chrétiennes.* N 295. Paris, 1982. P. 42.

<sup>162</sup> Согласно толкованию св. Иоанна Златоуста, «здесь, обратившись мыслию к первым временам, размыслив о древнем Божиим Домостроительстве от начала мира и до настоящих событий, рассудив о том, как разнообразно Бог все устроил, (Апостол) пришел в изумление и воскликнул, удостоверяя тем слушателей, что несомненно совершится то, о чем он сказал. Иначе он не стал бы восклицать и изумляться, если бы это не могло вполне осуществиться. И он знает, что это глубина, но какая глубина, этого он не знает. Это речь человека изумляющегося, но не такого, который знает все». *Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Римлянам.* М., 1994. С. 745.

*Власти* (Еф. 1, 21)<sup>163</sup>. Таким образом, Бог знал, как Своей Премудростью и Силой человеколюбиво изменить к лучшему наше губительное падение, происшедшее вследствие нашего самовластия.

55. Многие, возможно, обвиняют Адама за то, что он так легко был убежден лукавым советом, отверг Божию заповедь и через это отвержение произвел в нас смерть. Впрочем, не одно и то же — прежде опыта желать вкусить от какого-либо смертоносного растения и жаждать съесть [плод] его уже после того, как на опыте познано, что оно — смертоносно. Поэтому каждый из нас куда более достоин порицания и осуждения, чем тот Адам<sup>164</sup>. Впрочем, разве то древо не в нас? Разве теперь не имеем мы заповедь от Бога, запрещающую вкушать от того древа? Оно находится в нас не таким точно образом, [как это было в Раю], но заповедь Божия и ныне пребывает в нас. Тех, кто подчиняется ей и желает жить по ней, она освобождает и от наказания за их собственные грехи, и от прародительского проклятия и осуждения, а тех, кто и теперь ее отвергает, предпочитая ей прилог и совет лукавого, [ожидает] отпадение от той [блаженной] жизни и пребывания в Раю, а также падение в грозную геенну вечного огня<sup>165</sup>.

<sup>163</sup> Ср. рассуждение свт. Феофана по поводу Еф. 1, 21: «Воскресение и посадение одесную относится здесь к Богу Отцу; но оно есть нераздельное действие Божества, — Пресвятой Троицы. И Сам Сын в Нем столько же участвует, сколько Бог Отец и Бог Дух Святой. — Посаждение одесную есть облечение власти Божескою, вседержавною. Бог Сын и в Воплощении не переставал быть Вседержителем, как был и Творцом всего. Апостол хочет сказать, что в сие вседержительство введено и человеческое естество в лице Христа Господа, будучи прославлено в Воскресении. Не яко Бог Господь стал выше всего и Владыкою всего, — ибо и не переставал быть таким, но яко Богочеловек. Лице Спасителя — одно. И в самом уже Воплощении он был Вседержитель и яко человек. Но для введения человеческого естества в сие державствование надлежало прежде прославить его воскресением. Человек — малый мир. Он сосредотачивает в себе все тварные силы. В прославленном человечестве в лице Богочеловека силы стали браздами правления и вместе каналами для прохода восстановительных сил Спасителя во все области миробития. Все сие необходимое следствие Воплощения Бога Слова». *Св. Феофан Затворник. Толкование Посланий Апостола Павла. Послание к Ефесеям. М., 1998. С. 120.* Тема прославления и обожения тела человека Господом Иисусом Христом является постоянной в святоотеческой письменности. В частности, с особой любовью раскрывает ее в своих песнопениях свт. Софроний Иерусалимский, который показывает, что «Иисус Христос, видимо оставив землю, вознесся на небо с тем самым естеством нашим, которое принял при Воплощении, сделав это естество способным вознестись выше Ангелов и Архангелов, и посадив в лице Своем на самом возвышенном престоле, одесную Отца». *Попович К. Патриарх Иерусалимский Софроний как богослов, проповедник и песнописец. Киев, 1890. С. 127.*

<sup>164</sup> Эти же мысли св. Григорий почти буквально повторяет в одной из своих гомилий. См.: *Святитель Григорий Палама. Беседы. Т. 2. С. 59.*

<sup>165</sup> Ср. рассуждение св. Григория в «Десятисловии»: «Вот этого одного Владыку и Создателя всего [существующего] прославляй, к Нему прилепляйся с любовью, пред Ним кайся день и ночь в вольных и невольных падениях твоих, ибо Он — *сострадательный и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и вечно благодетельствующий*, обещавший и дающий Царство Небесное и нескончаемое, жительство безболезненное и жизнь бессмертную и наслаждение светом невечерним чтущим Его, поклоняющимся Ему, любящим Его и хранящим повеления Его. Но он также Бог ревнитель и праведный Судия и страшный мститель: *непочитающих Его, противящихся Ему и не хранящих повеления Его ждет вечное наказание — огонь неугасимый, боль непрестающая, горе безутешное, беспросветный мрак, место темное и тесное, где взывающий к состраданию скрежет зубов и неусыпающие ядовитые черви.* Он уготовил это первому злему отступнику, а вместе с ним всем, кто поддался его обману, последовал за ним и отверг своего Творца делами, словами и помышлениями». *Святитель Григорий Палама. Десятисловие христианского законоположения // Альфа и Омега. № 2 (16). 1998. С. 71.*

56. Какова же заповедь Божия, ныне предложенная нам? — Покаяние, главный смысл которого заключается в том, чтобы не прикасаться уже более к запрещенному<sup>166</sup>. Ведь мы были изгнаны из места божественной неги, Рай Божий был справедливо закрыт для нас, ниспали мы в эту гиблущую бездну и осуждены были жить вместе с бессловесными животными и общаться с ними, лишившись надежды быть призванными обратно в Рай. Поэтому Тот, Кто тогда Сам праведно вынес приговор (а точнее, Кто справедливо допустил этому приговору совершиться над нами), Тот теперь вследствие преизбытка человеколюбия и благости и по благоутробному милосердию (Лк. 1, 78) Своему ради нас сошел до нас<sup>167</sup>. И

<sup>166</sup> Идея покаяния, как стержневой момент религии Христовой, постоянно подчеркивается почти всеми отцами и учителями Церкви, которые акцентируют и общее содержание ее («изменение ума», т. е. преображение всего человека), и конкретные аспекты такого изменения. Например, согласно Клименту Александрийскому, «вера есть первый акт обращения, но за нею непосредственно следует и второй — покаяние. В покаянии вера находит свое завершение (κατόρθωσις); равно как и покаяние коренится в вере: “ибо, если не поверит кто-нибудь, что состояние, в котором он обретается, есть состояние греховное, то и не раскается; и если не поверит, что наказание предлежит согрешающему, спасение же живущему по заповеди, то он не переменится”. Покаяние состоит в сознании своих грехов, далее, в осуждении их и в просьбе о прощении: “раскаяться — это значит осудить прошлое и просить забвения его у Отца”, наконец, в отвращении от грехов в последующей жизни: “истинное раскаяние состоит в том, чтобы уже более не впадать в то же самое, чтобы с корнем исторгнуть из души грехи, за которые душа себя осудила на смерть”. Следствием покаяния служит не только прощение, но и изглаждение грехов». *Миртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 34. Суть покаяния преп. Иоанн Лествичник характеризует так: «Покаяние есть возобновление крещения. Покаяние есть всегднее отвержение телесного утешения. Покаяние есть помысл самоосуждения и попечения о себе, свободного от внешних попечений. Покаяние есть дщерь надежды и отвержение отчаяния. Кающийся есть посрамленный осужденник. Покаяние есть примирение с Господом чрез совершение благих дел, противных прежним грехам. Покаяние есть очищение совести. Покаяние есть добровольное терпение всего скорбного. Кающийся есть изобретатель наказаний для самого себя. Покаяние есть крепкое утеснение чрева, уязвление души в глубоком чувстве». *Преп. Иоанн Синайский.* Лествица. Сергиев Посад, 1908. С. 58–59. А св. Иоанн Златоуст описывает действие покаяния следующим образом: «Покаяние есть врачевство, истребляющее грех; оно есть дар небесный, чудесная сила, благодатью побеждающая силу законов, почему оно ни блудника не отвергает, ни прелюбодее не отгоняет, ни пьяница не отвращает, ни идолослужителем не гнушается, ни поносителя не отменяет, ни хулителя не гонит, ни гордеца, но все пременяет, потому что покаяние — горнило греха». *Св. Иоанн Златоуст.* Полное собрание творений. Т. II. Кн. 1. М., 1993. С. 362. Св. Григорий, говоря, что главное в покаянии — не прикасаться уже более к запрещенному (τὸ κεφάλαιον τῶν ἀπὸρροϋμένων μετέτι ψαύειν), подразумевает всю совокупность аспектов идеи покаяния.

<sup>167</sup> Ср. рассуждение свт. Игнатия Брянчанинова: «Бог, по неизреченной милости Своей, призвал снова род человеческий в общение с Собою. Это совершил Он при посредстве самого чудного, непостижимого способа. Единым из трех Лиц Своих, Всесвятым Словом, Он принял человечество, зачавшись во утробе Пресвятой Девы действием Всесвятого Духа, устранив от Себя обыкновенное человеческое зачатие от семени мужского, зачатие, сообщавшее всем людям сразу греховную. Таким образом явился в роде человеческого непорочный Человек, каким создан праотец. Этот непорочный Человек был причастником Божественного Естества, подобно первозданному, но несравненно в большей степени: первозданный был святым по благодати человеком, а вочеловечившийся Бог соделался Богочеловеком. Все грехи человеческие Он принял на Себя. Он мог сделать это, потому что, будучи человеком, был и всемогущим, всесовершенным Богом. Приняв все человеческие грехи на Себя, Он принес Себя в искупительную жертву правосудию Божью за согрешившее человечество: Он совершил искупление, ибо мог сделать это». *Св. Игнатий Брянчанинов.* Творения. Т. II. М., 1998. С. 329–330.

благоволил Он безгрешно стать Человеком, подобным нам, чтобы подобным научить и спасти подобное; принес нам спасительный совет и заповедь покаяния, обратившись к нам со словами: *Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное* (Мф. 4, 17). До вочеловечивания Слова Божия Царство Небесное было столь же далеко от нас, сколь далеко отстоит небо от земли. Но когда Царь Небесный поселился среди нас и соблаговолил соединиться с нами, тогда Царство Небесное приблизилось ко всем нам<sup>168</sup>.

57. Поскольку же теперь Царство Небесное приблизилось к нам, не будем же удаляться от него, живя без покаяния. Особенно же будем избегать жалкой участи сидящих *во тьме и сени смертной* (Пс. 106, 10)<sup>169</sup>. Стяжаем дела покаяния: смиренномудрие<sup>170</sup>, умиление, духовное сокрушение, кроткое сердце, преисполненное милости, любящее правду, помогающее чистоты, миролюбивое и умиротворяющее, терпеливое, радующееся гонениям, наказаниям, поношениям, клеветам и страданиям за истину и правду. Ведь Царство Небесное, или, скорее, Царь Небесный (о, неизреченная щедрость!), *внутри нас есть* (Лк. 17, 21)<sup>171</sup>. К Нему, через дела покаяния и терпения, мы должны всегда прилепляться, любя, насколько это возможно, Того, Кто нас так возлюбил.

58. Отсутствие страстей и изобилие добродетелей производят любовь к Богу. Ибо ненависть ко злу<sup>172</sup>, от которой происходит отсутствие страстей, внедряет вместо них [в душу] горячую любовь к стяжанию [духовных] благ. А разве любитель и обладатель благ не будет любить Владыку, Который есть Самоблаго, единый Дарователь и Хранитель всякого блага? В этом Владыке и сам он пребывает особенным образом и благодаря любви носит Его в себе, согласно

<sup>168</sup> Данное «приближение» вряд ли следует мыслить только во временных и пространственных категориях. См. у преп. Максима: «Слова: *Приблизилось Царство Небесное* (Мф. 3, 2) не означают, я думаю, уменьшения времени. Ибо [Царствие Божие] не придет приметным образом, и не скажут: *вот, оно здесь, или: вот, там* (Лк. 17, 20–21), но оно зависит от [внутренней] связи с ним достойных, соответствующей их душевному предрасположению к этому Царству. Ведь *Царствие Божие внутри вас есть* (Лк. 17, 21)». *Св. Максим Исповедник*. Творения. Кн. I. С. 253.

<sup>169</sup> Подразумеваются *сидящие во тьме грехов своих*. Ср. у преп. Симеона Нового Богослова, который, ссылаясь на Пс. 106, 10, говорит о «сидящих во тьме страстей» (οἱ ἐν σκότειναις καθήκειν), которые имеют ум, ослепленный неведением. См.: *Symeon le Nouveau Théologien*. Catéchèses. T. II. Ed. par B. Krivochéine et J. Paramelle // Sources chrétiennes. N 104. Paris, 1964. P. 226. Естественно, что подобное «сидение» в здешней жизни влечет и вечную тьму в жизни будущей.

<sup>170</sup> Св. Григорий Палама употребляет выражение: φρόνιςα ταπεινόν («смиранный образ мыслей»), которое является синонимом термина «смираннымудрие» (ταπεινοφρόνιη). По словам С. Зарина, этим термином «выражается собственно *смиранный образ мыслей человека* и предполагается — непременно — момент сознательно-свободного участия в обозначаемом им настроении». *Зарин С.* Аскетизм. С. 469.

<sup>171</sup> В одной из своих проповедей св. Григорий, ссылаясь на то же место Евангелия, говорит: «Поскольку Царствие Божие и приблизилось, и в нас есть, ради чего и приходит, то делами покаяния сделаем себя достойными его; сделаем усилие над собою, отвергая злые произволения и навыки; ибо *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12)». *Св. Григорий Палама*. Беседы. Т. 1. С. 95.

<sup>172</sup> О подобной же ненависти говорит Евagriй Понтийский, который замечает, что «ненависть к бесам (τὸ μῖσος τὸ κατὰ δαιδόνων) весьма способствует спасению и благоприятствует воздлыванию добродетелей». Далее Евagriй ссылается на Пс. 138, 22 (*совершенную ненавистию возненавидех я, во враги быша ми*), изъясняя это место Писания так: «Ведь тот ненавидит врагов совершенной ненавистью, кто ни на деле, ни в мысли не грешит, — а это есть признак первого и величайшего бесстрастия». См. наш перевод в кн.: *У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности*. М., 2002. С. 410–411.

сказавшему: *пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4, 16)<sup>173</sup>. Можно [легко] заметить, что не только любовь к Богу [происходит] из добродетелей, но что и добродетели рождаются из любви<sup>174</sup>. Поэтому и Господь однажды сказал в Евангелии: *Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня* (Ин. 14, 21), добавив в другом месте: «Кто любит Меня, соблюдает заповеди Мои»<sup>175</sup>. Однако дела добродетели недостойны похвалы и бесполезны для тех, кто творит их, [если они свершаются] без любви; впрочем, [также бесполезна] и любовь без дел. Это обстоятельно показал [Апостол] Павел, который к коринфянам писал: *Если я сделаю то-то и то-то, а любви не имею: нет мне в том никакой пользы* (1 Кор. 13, 1–3)<sup>176</sup>. А особенно любимый Христом ученик [Его] говорит: *станем любить не словом или языком, но делом и истиною* (1 Ин. 3, 18)<sup>177</sup>.

59. Всевышний и поклоняемый Отец есть Отец Самой Истины, то есть Единородного Сына; и Он имеет духа Истины — Духа Святого, как это и показалось раньше Слово Истины. Поэтому те, которые поклоняются Отцу в Духе и Истине, веруя таким образом, приводятся в действие Ими<sup>178</sup>. Ибо, как говорит Апостол, «Дух есть [Тот], через Которого мы поклоняемся и Которым молимся»<sup>179</sup>.

<sup>173</sup> См. толкование: «Если Бог есть любовь, то из этого прямо следует, что кто пребывает в любви, как в постоянной сфере (ἐν) своей жизнедеятельности, тот пребывает в Самом Боге, существо Которого составляет любовь. Но из того же положения, что Бог есть любовь и что всякая истинная любовь от Бога, следует, что для человека возможна любовь только в таком случае, если в нем пребывает Сам Бог, Который есть любовь; если кто пребывает в любви, то это несомненный знак, что не только он пребывает в Боге, но и Бог пребывает в нем». *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. С. 576–577.

<sup>174</sup> Ср. рассуждение блаж. Феодорита: «Только добродетель, или любомудрие, является постоянным благом. Оно препобеждает и руки грабителя, и язык клеветника, и град неприятельских стрел и дротиков; не бывает добычей горячки, игрушкой волн и не терпит ущерба от кораблекрушения. Время не умаляет силу его, но, наоборот, эта сила со временем возрастает. Веществом же любомудрия является Божественная любовь». *Блаж. Феодорит Кирский.* История боголюбцев с прибавлением «О Божественной любви». В приложении — «Житие Мар Евгена». Вступительная статья и новый перевод А. И. Сидорова. М., 1996. С. 296.

<sup>175</sup> Свободная цитата: Ин. 14, 15 и 23. Согласно Евфимию Зигабену, «соблюдение заповедей значит исполнение их, осуществление их на деле». *Евфимий Зигабен.* Толкование Евангелие от Иоанна. Киев, 1887. С. 277.

<sup>176</sup> Цитата свободная. Св. Иоанн Златоуст, толкуя это место Священного Писания, рассуждает: «В любви вот что удивительно: к другим добродетелям примешивается зло, например, нестяжательный часто тем самым надмевается; красноречивый впадает в болезнь честолюбия; смиренномудрый часто тем самым превозносятся в своей совести; а любовь свободна от всякой подобной заразы; ибо никто никогда не станет превозноситься пред любимым... Любовь изменяет самое существо вещей и неразлучно приносит с собою все блага; она нежнее всякой матери, щедрее всякой царицы; трудное она делает легким и удобным, добродетель представляет привлекательною, а порок отвратительным». *Св. Иоанн Златоуст.* Беседы на Первое Послание св. Апостола Павла к Коринфянам. Ч. II. СПб., 1858. С. 194–197.

<sup>177</sup> Св. Григорий Палама посвящает одну из своих проповедей св. Иоанну Богослову, где, в частности, говорит, что он был послан возлюбившим Его Спасителем, дабы «научил он нас всякой истине, воскресил от мертвых дел и обратил к делам Света (εἰς ἔργα φωτός), из которых главным и доставляющим жизнь вечную является любовь к Богу и к ближнему — что [Апостол] явственным образом разъяснил». *Святитель Григорий Палама.* Беседы, т. III. С. 36. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 11. Σ. 62.

<sup>178</sup> Св. Григорий ссылается на стих Ин. 4, 23 (цитируемый ниже), но придает ему, судя по контексту, триадологический смысл: верующие во Святую Троицу находятся как бы под постоянным действием всех трех Лиц Ее (διὰ τούτων ἐνεργούμενον).

<sup>179</sup> Очень свободная парафраза Ин. 4, 23–24.

И Единородный Сын Божий говорит: *никто не приходит к Отцу, как только через Меня* (Ин. 14, 6)<sup>180</sup>. Поэтому поклоняющиеся Всевышнему Отцу *в духе и истине* суть истинные поклонники (Ин. 4, 23)<sup>181</sup>.

60. *Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине* (Ин. 4, 24), то есть мысля Нетелесного нетелесным образом<sup>182</sup>. Ибо [только] тогда поклоняющиеся подлинно узрят Его в духе и истине Его. Ведь поскольку Бог есть дух, то Он — нетелесен, а нетелесное не находится в [каком-либо] месте и не ограничивается пространственными пределами. Поэтому тот, кто говорит, что Богу следует поклоняться в каком-либо определенном месте из всех вообще мест неба и земли, тот и говорит вопреки истине и поклоняется неистинно. Ибо поскольку Бог — нетелесен, Он нигде не находится, однако поскольку Он есть Бог, то Он — повсюду. Вследствие чего если существует гора или место или тварь, где нет Бога, значит, Он окажется ограниченным в чем-либо. Стало быть, [Бог] повсюду, ибо Он беспределен. Каким же образом Он повсюду? Не таким ли, что Он охватывается не частью [мира], но всем [этим миром]? — Никким образом, так как [это означало бы] опять, что Он — тело. Итак, все содержа и объемля, Бог есть Сам в Себе повсюду и превыше всего, и Ему поклоняются истинные поклонники в духе и истине Его<sup>183</sup>.

61. Ангел и душа, будучи нетелесными, не находятся в [каком-либо] месте, но и не вездесущи; они не содержат все [мироздание], но сами нуждаются в

<sup>180</sup> Ср. толкование: «Познание конечной цели всего нашего бытия, Отца небесного, невозможно ранее познания пути к Нему, — ранее познания Сына Его, Господа нашего Иисуса Христа, и Креста Его, чрез который Он сделался путем для нас, вводя нас в общение с истиной и жизнью Существа Божия. Гордое стремление разума познать сначала высочайшую Цель всего мирового движения и собственной своей жизни и самостоятельную определенную затем путь к ней остается бесплодным. Смиренная вера в Спасителя и неуклонное, безраздельное стремление к усвоению указанного Им в Себе, в единении с Собою спасения, — вот единственно чем достигается и познание Отца, и единение с Ним... Много обителей на небе, но Путь к ним един, — многими средствами и способами влечет к Себе людей Бог, но все частные пути приводят ко Христу, как к Пути единому, главному, и, не достигнув Его, они не достигают и Отчего дома. И где, поэтому, упование помимо Господа, помимо мысли об Его кресте и искупительной смерти, возлагается, например, на личную святость, на личные, мнимые дела и заслуги, на мнимую, фантастическую мудрость (например, масонство), на ложных пророков (например, Магомета), — где упование возлагается даже на Самого Бога, но только помимо Христа, как, например, в иудействе. — нет там спасения...». *Сильченко К.* Прощальная беседа Спасителя с учениками. Ев. Иоанна XIII, 31 — XVI, 33. (Опыт исследования). Харьков, 1895. С. 102–103.

<sup>181</sup> Данная глава почти буквально повторяется в одной из проповедей св. Григория Паламы (19-й). См.: *Святитель Григорий Палама. Беседы. Т. I. С. 201.*

<sup>182</sup> Ср. изъяснение блаж. Феофилакта: «Так как Бог есть дух, то есть бестелесен, то и поклоняться Ему должно бестелесно, то есть душою. Это означает словами: «в духе». Ибо душа есть дух и существо бестелесное. А как многие, по-видимому, поклоняются Ему душою, но не имеют о Нем истинного понятия, например, еретики, посему присовокупил: «и в истине». Ибо должно поклоняться Богу умом, но также должно иметь и понятие об Нем истинное». *Блаж. Феофилакт Болгарский.* Благовестник, или толкование на Святое Евангелие. Ч. 2. М., 1993. С. 326.

<sup>183</sup> Эти рассуждения почти полностью повторяются опять в той же 19-й проповеди св. Григория. См.: Беседы. Т. I. С. 202. Развивая их, святитель замечает: «Итак, Бог — повсюду, не только на земле, но и превыше земли; Он приемлет поклонение от так истинно и богоприлично верующих. Отец нетелесный и беспределный как в отношении времени, так и в отношении места (*κατὰ χρόνον καὶ τόπον ἀόριστος*), во Святом и вечном Духе и Слове безначальном, Которое есть воипостасная Истина Отца (*ἡ ἐνυπόστατος τοῦ Πατρὸς ἀλήθεια*). См.: ГРИГОРИΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Т. 9. Σ. 562. Далее следует рассуждение об Ангеле и душе, которое повторяется в следующей главе.

Содержащем<sup>184</sup>. Следовательно, они [находятся] в Том, Кто содержит и объемлет все [мироздание], будучи соответствующим образом ограничены Им. Что же касается души, то она, содержа тело, с которым она сотворена, находится повсюду в теле, но не как в [некоем] месте и не как объемлемая [телом], но как содержащая, объемлющая и животворящая это тело, поскольку она обладает этим по образу Божию.

62. Но не только в том отношении человек более создан по образу Божию, чем Ангелы, что он имеет в себе содержащую и животворящую силу, но и потому, что он начальствует. Ибо в естестве нашей души есть как начало господствующее и правящее, так и начало служащее и подчиняющееся. Желание, стремление, чувство и вообще [все] то, что после ума, — [все это] сотворено вместе с умом Богом, даже если мы, [побуждаемые] грехолюбивой волей, иногда бунтуем не только против Бога Вседержителя, но и против присущего нам по природе самовластного [начала]<sup>185</sup>. Тем не менее, благодаря начальствующей

<sup>184</sup> В этой фразе (οὐ γὰρ συνέχουσι τὸ πᾶν, ἀλλὰ καὶ αὐτὰ δεῖται τοῦ συνέχοντος) подчеркивается (и это характерно для всего святоотеческого богословия) коренное различие между Творцом и тварью. Глагол συνέχω в этом плане часто имел значение «держать вместе», «удерживать от распада», акцентируя не столько момент *созидания* в деятельности Бога по отношению к миру, сколько момент *сохранения* Им Своего творения. Этот момент явственно намечается уже в высказывании апологета II века Афинагора, который говорит, что Бог «все сотворил Словом и все содержит Духом Своим». Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 59. Однако, как это указывает ниже св. Григорий Палама, в тварном мире особое место занимает человек (точнее, его высшее начало — душа, дух, ум), находящийся в «иконическом» отношении к Творцу. Поэтому его душа «содержит» (т. е. удерживает от распада) тело по образу того, как и Бог «содержит» тварный мир. Ср. учение преп. Максима Исповедника: «Человек выступает среди всего тварного мира с особым значением. Если мир и каждая вещь в нем причастны Логосу, то в особенности причастен Его человек: он — образ Божий. Если лóγος каждой вещи отображает собой Бога, то в особенности лóγος человека. Плоть его, облегающая душу, представляет лучшую параллель миру, облегающему собой Логоса, как одеждой. Его душа является образом Самого Божественного Логоса, проявившегося в мире Своими энергиями. Она имеет в себе как бы совокупность всех этих энергий». *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 72.

<sup>185</sup> В данном случае св. Григорий Палама, подобно многим другим отцам Церкви, выделяет в душе две части: как бы «высшую душу», т. е. ум — начало владычественное, призванное управлять (ἡγεμονικόν τε καὶ ἀρχικόν), и самовластное (самодержавное — αὐτοκράτορος), и «душу низшую» — все то, что «после (ниже) ума» (μετὰ τὸν νοῦν), повинующую подчиняться и служить уму. Эту «низшую душу» Палама здесь сопрягает преимущественно с областью чувства и желания (θέλησις, ὄρεξις, αἰσθησις). Как и преп. Максим Исповедник, он обозначает этими терминами природную силу хотения. А она, согласно преп. Максиму, «есть просто прирожденная душе способность — τὸ πεφυκέναι θέλειν, или просто τὸ θέλειν (= τὸ ἀπλῶς θέλειν), просто стремление — ἀπλῆ τις ὄρεξις». От нее отличается воля личная (γνώμη, γνωμικὸν θέλημα), связанная с конкретным способом хотения (τὸ πῶς θέλειν) и присущая не природе, а личности. См.: *Орлов И.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888. С. 119–124. Данную личную волю св. Григорий обозначает здесь как «грехолюбивую волю» (τὴν φιλοκαρτήμων γνώμην — выражение, также встречающееся у преп. Максима: PG 91, 1045), подчеркивая факт расстройств человеческой души после грехопадения, когда *личное* стало бунтовать против *природного*. Ибо «по идеалу истинной жизни господственное положение в человеке должен был занимать его дух (πνεῦμα), или, по терминологии аскетов, его владычественный ум (ἡγεμονικός νοῦς). Дух-ум человека должен был входить в общение с Богом — непосредственно, чрез созерцание, или посредством, чрез древо жизни. Ведь Адам был прежде всего *умный* созерцатель всего божественного. Благодаря общению с Богом, дух, с другой стороны, мог господствовать над чувственной и вещественной сторонами своей природы, — над тем, что известно на языке



[способности] в нас, Бог даровал нам господство над всей землей. Ангелы же не имеют сопряженного с ними тела так, чтобы оно подчинялось уму. Отпадшие [от Бога] Ангелы стяжали умное хотение, постоянно пребывающее лукавым, а у благих Ангелов это хотение — постоянно благое и нисколько не нуждается в вознице<sup>186</sup>. Лукавый не имел земной власти, но похитил ее, из чего явствует, что он не был создан начальствующим над землей<sup>187</sup>. А благие Ангелы поставлены Вседержителем наблюдать над земными делами после нашего падения и последовавшего за ним умаления нашего достоинства, хотя и не полного по человеколюбию Божию. Ибо Бог, как говорит Моисей в [своей] песне, поставил пределы для Ангелов, когда разделил народы<sup>188</sup>. Это разделение имело место после Каина и Сифа; потомство Каина было названо «[сынами] человеческими», а потом-

святоотеческом под τὸ αἰσθητόν и ὕλη. А чрез ὕλη дух в свою очередь являлся владыкою всего мира — космоса. Следствием всего этого была гармония — единство жизни в природе человека. Но чрез грех утратив способность всецело управлять собою по идее богоподобия, дух естественно лишился также своего ничем не стесняемого господственного положения в природе своего организма. Теперь дух человека оказался вынужденным уступать свое прежде ничем не стесняемое владычество тому новому состоянию, которое явилось другим моментом в грехопадении человека и свило себе гнездо в чувственности человека, т. е. плоти (σάρξ). *Плоть бо похотствует на духа, дух же на плоть: сия же друг другу противятся* (Гал. 5, 17). Таким образом, вместо прежнего единства явилось расстройство природы человека, — то, что св. Василий Великий характерно назвал рассечением естества человеческого». *Пономарев П. П. О спасении. С. 56.*

<sup>186</sup> Образ возницы (возничего), управляющего колесницей (ἡνίοχος), в близком смысловом контексте использует и преп. Макарий Египетский: «Подобно тому, как люди, запрягши коней, правят колесницами и устремляются друг против друга (ведь каждый состязается, чтобы низринуть и победить противника), так и сердце подвижников представляет собой зрелище: там лукавые духи борются с душой, а Бог и Ангелы взируют на это состязание. Сверх того, многие новые помыслы порождаются ежечасно душой, а также [влагаются] внутрь [ее] злобой (ὕπο τῆς κακίας). Ибо душа имеет много сокровенных помыслов, которые она ежечасно порождает и производит; и у злобы также множество помыслов и изобретений, а потому она ежечасно порождает новые помыслы против души. Ум же есть возничий: он запрягает колесницу души, держа в руках бразды помыслов. Так он устремляется против колесницы сатаны, которую сатана приготовил против души». *Преп. Макарий Египетский. Духовные Беседы, Послание и Слова. Беседа 40, 5. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 270. Перевод несколько исправлен по изданию: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. Hrsg. von H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin, 1964. S. 277.*

<sup>187</sup> Эта мысль св. Григория нисколько не противоречит обозначению лукавых духов в Еф. 6, 12 в качестве «миродержцев» (τοὺς κοσμοκράτορας). По толкованию свт. Феофана, «миродержители не мира, Богом созданного и во вседержительстве Его состоящего, но мира, который во зле лежит и в котором только и есть что *похоть плоти, похоть очес и гордость житейская* (1 Ин. 2, 16), с достаточным количеством людей, увлеченных сими похотями, и множеством обычаев в удовлетворение им. В этом мире люди толкуются по сим обычаям, разжигаемые похотями и их все более и более разжигая. От толчения и смятения — никто разобрать ничего не может, от чего то, для чего и как. Тьма покрывает всю эту область и есть ближайшая причина того, что мир сей еще стоит и цену какую-то имеет. Этого-то мира злые духи суть держатели. Они прельщают людей, они и держат их в прелести. Власть их не по естеству принадлежит им, а по неразумию людей, падких на похоти. Люди сами себя предают в рабство им и рабствуют. Сатана и стал случайно князем, по избранию грешных людей. Но как только кто отказывается жить по похотям и страстям, тотчас выходит из-под власти диавола. Если бы все образумились, совсем бы пала власть сатаны и бесы перестали бы быть миродержателями». *Св. Феофан Затворник. Толкования Посланий Апостола Павла. Послание к Ефесеям. М., 1998. С. 459.*

<sup>188</sup> См.: Втор. 32, 8. Св. Григорий несколько изменяет смысл данного места Священного Писания.

ство Сифа — «сынами Божиими»<sup>189</sup>. Как мне кажется, с того времени разделения по именам и был предвозвещен род, из которого надлежало Единородному Сыну Божию воспринять плоть.

63. Вместе со многими другими можно было бы сказать, что троичность нашего ведения показывает, что мы более чем Ангелы [созданы] по образу Божию. Это не только потому, что наше ведение троично, но и потому, что оно объемлет всякий вид знания. Ведь из всех тварей мы одни обладаем, кроме мыслящего и разумного [начал], еще и способностью чувствовать. Одному только человеку дано было то, что естественным образом соединено с разумным [началом души] и что открывает разнообразнейшее множество искусств, наук и познаний: земледелие, зодчество и создание [вещей] из ничего, хотя и не из абсолютного небытия (что свойственно [только] Богу). Ибо, полагаю, ничего из того, что свершено Богом, не возникает и не исчезает; но, смешиваясь одно с другим, оно у нас приобретает иную форму. Далее, только одним людям Бог даровал то, чтобы незримое слово ума, соединившись с воздухом, воспринималось чувством слуха; но не только: будучи записанным, оно зрится вместе с телом<sup>190</sup> и посредством тела. [Тем самым Бог] приводит нас к достаточной вере в пришествие и явление через плоть Всевышнего Слова — а Ангелы не принимают участия в этом<sup>191</sup>.

Пер. с греческого А. И. Сидорова

<sup>189</sup> См.: Быт. 6, 2. По изъяснению св. Иоанна Златоуста, «Писание имеет обычай и людей называть сынами Божиими. Так как они (οἱ τοι) вели род свой от Сифа и от сына его, названного Еносом..., то его дальнейшие потомки в Божественном Писании названы сынами Божиими, потому что они до тех пор подражали добродетели предков; а сынами человеческими названы те, которые родились прежде Сифа от Каина и от него вели свой род». Полное собрание творений св. *Иоанна Златоуста*, Т. IV. Кн. 1. М., 1994. С. 204.

<sup>190</sup> Данное выражение (μετὰ ὀφθατοῦ) предполагает, вероятно, тот смысл, что буквы являются как бы плотью «незримого слова ума» (τὸν ἄβρατον τοῦ νοῦ λόγον).

<sup>191</sup> По суждению архимандрита Киприана (Керна), данная глава имеет исключительное значение для понимания антропологии св. Григория Паламы. «В этом совершенном безмолвнике, равноангельном подвижнике, не только не заметно никакого пренебрежения к земному и человеческому, никакого желания подменить человеческое ангельским, переменить образ Божий на образ ангельский, — в нем слышится прославление **плоти**. Той плоти, которая, казалось бы, служит помехою для монашеского равноангельного жития. То, чем люди в своем познании отличаются от Ангелов, именно, чувственное восприятие, не только им не подвергается осуждению и умалению, а, наоборот, восхваляется как источник совершенно недоступных Ангелам откровений в познании и как возможность не только восприятия познаваемого, но и создания новых, не существовавших дотоле форм и предметов. Ангелам не дана величайшая способность, доступная человеку, дар творческий, роднящий человека с его Творцом. Если Бог Творец, и Творец из ничего, то и мы, созданные по образу Творца, являемся тоже творцами не существовавших до того предметов и образов. Конечно, есть и разница: Бог творит из совершенного небытия, мы же вызываем к жизни что-то существующее в каком-то умопостигаемом мире, но в эмпирическом мире реально еще не бывшее». *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. С. 364–365.

## Святитель Максим Исповедник

### Вопросоответы к Фалассию

«Вопросоответы к Фалассию» — одно из главнейших (наряду с «Амбигва») творений преподобного Максима Исповедника, в котором проявляются лучшие стороны его богословского таланта<sup>1</sup>. Первая часть русского перевода этого творения вышла в свет уже сравнительно давно<sup>2</sup>, затем появились еще несколько отдельных публикаций нашего перевода данного произведения преп. Максима<sup>3</sup>. В настоящее время мы, вернувшись после продолжительного перерыва к переводу творений этого замечательнейшего отца Церкви, продолжаем начатое много лет назад дело и, с Божией помощью, надеемся завершить его.

А. И. Сидоров

#### Вопрос LXI

**ВОПРОС.** *Ибо время начаться суду с дома Божия; если же прежде с нас начнется, то какой конец непокоряющимся Евангелию Божию? И если праведник едва спасается, то нечестивый и грешный где явится? (1 Пет. 4, 17–18). Что значат [слова]: время начаться суду с дома Божия и если праведник едва спасается?*

**ОТВЕТ.** Бог, создав естество человеков, не создал вместе с ним ни чувственного наслаждения, ни чувственной муки<sup>4</sup>, но Он устроил в уме этого естества

---

<sup>1</sup> См. наше предисловие к переводу: Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты. Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова. М., 1993. С. 59–60.

<sup>2</sup> См.: Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. Вопросоответы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I–LX. Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М., 1994.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Преподобный Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. LVI–LVIII // Альфа и Омега. № 3 (14). 1997. С. 30–62; Преподобный Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LIX // Альфа и Омега. № 1 (19). 1999. С. 48–69; Преподобный Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LX // Альфа и Омега. № 1 (23). 2000. С. 40–50.

<sup>4</sup> Схолия: «Наслаждение и мука, говорит он, не сотворены вместе с естеством плоти, но преступление [заповеди] изобрело первое для гибели свободного произволения, а вторая, по приговору, [была введена в естество человеческое] для расторжения этого естества, чтобы наслаждение создавало для души добровольную греховную смерть, а мука, посредством расторжения [естества], губила бы то, что во плоти [было] по образу». Перевод последней фразы схолии гипотетичен; в тексте: τὴν κατ' εἶδος ποιήσεται τῆς σαρκὸς ἀπολύεσθαι. Схолиаст, вероятно, подразумевает ту мысль, что после грехопадения «наше тело стало непохоже на то божозданное тело, которое вышло, “сияющее и блестящее”, из рук Создателя. Оно потеряло свою прежнюю красоту, благородство, силу и здоровье; оно

некую силу для [духовного] наслаждения, благодаря которой [человек] мог бы неизреченным образом [постоянно] изведывать сладость Его<sup>5</sup>. Эту силу, то есть соответствующее естеству ума устремление к Богу, первый человек, как только он был создан, передал чувству, [а затем стал осуществлять] в этой силе первое движение к чувственным [вещам и] возымел посредством чувства наслаждение, приводимое в действие вопреки естеству<sup>6</sup>. Поэтому Тот, Кто заботится и промышляет о нашем спасении, внедрил [в естество человеческое другую] силу, словно некоего карателя<sup>7</sup>, — муку. И, соответственно этой муке, Он премудро укоренил в природе тела закон смерти, ставя пределы безумному устремлению ума, которое вопреки естеству движется к чувственным [вещам].

Поэтому вследствие проникшего в естество [человеческое] наслаждения, противоречащего смыслу<sup>8</sup> [этого естества], ему стала противодействовать сообразная со смыслом мука — ею, посредством страданий, в течение которых и из которых [возникает] смерть, и уничтожается противоестественное наслаждение<sup>9</sup>. Однако [само наслаждение] не уничтожается полностью, ибо вследствие уничтожения [противоестественного наслаждения] в уме обнаруживается благодать наслаждения божественного. Поскольку всякое утруждение<sup>10</sup> имеет причиной своего возникновения осуществленное на деле наслаждение, то это утруждение, разумеется, является по [таковой] причине естественным долгом, который [обязаны] выплатить все, причастные [человеческому] естеству. Ибо за противоестественным наслаждением непременно и естественным образом следует утруждение для всех

потеряло свою непорочность, которую имело в Раю». *Василиадис Н.* Тайнство смерти. Сергиев Посад, 1998. С. 72. Все это и составляло, по мысли схолиаста, в теле «то, что по образу».

<sup>5</sup> Букв.: «вкушать Его, наслаждаться Им» (ἀπολαβεῖν αὐτοῦ). Ср. у св. Григория Нисского, который, толкуя библейское учение о Рае, полагал, что «жить в Раю значит не иное что, как жить беспечально и ни в чем не иметь нужды; возделывать Рай значит силою чистой мысли проникать в само существо добра; наслаждаться плодами райских древ значит наслаждаться чистым ведением, нетленной жизнью и всеми вообще благами, какие принадлежали некогда неиспорченной природе человека». *Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. СПб., 2000. С. 390.

<sup>6</sup> Следовательно, не наслаждение как таковое послужило, согласно преп. Максиму, причиной грехопадения, но противоестественное действие его (παρὰ φύσιν ἐνεργουμένην τὴν ἡδονήν), т. е. злоупотребление им. О развитии мысли преп. Максима в этом плане см.: *Schönborn Ch.* Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime, d'après les Quaestiones ad Thalassium // *Maximus Confessor. Actes du Symposium.* P. 279.

<sup>7</sup> Данное слово (τιμωρός) может иметь не только значение «карателя, палача», но и «заступника, защитника, хранителя». Преп. Максим, как нам представляется, подразумевает в данном случае оба значения. Схолия: «Потому что промыслительно Бог дал естеству [человеческому] произвольную муку (τὴν παρὰ προαίρεσιν ὀδύνην) и, соответственно этой муке, смерть для наказания произвольного наслаждения».

<sup>8</sup> Так мы понимаем выражение: παρὰ λόγον, которое можно перевести и как «противоречащего разуму». Но в данном случае, как нам кажется, оно оттеняет мысль преп. Максима о *противоестественности* чувственного наслаждения.

<sup>9</sup> Схолия: «Он говорит, что изобретение добровольных утруждений (ἢ τῶν ἐκούσιων πόνων ἐπινοία) и напасти невольных [страданий] уничтожают наслаждение, прекращая его действительное движение (τὴν κατ' ἐνεργεῖαν αὐτῆς καταλαύσιν κίνησιν). Однако они не уничтожают заложенную, словно закон естества, силу (δύναμιν — потенцию) этого наслаждения, [предназначенную] для рождения (πρὸς γένεσιν — для бытия, для [продолжения] бытия). Ибо добродетельному любомудрию (ἢ κατ' ἀρετὴν φιλοσοφία) присуще производить бесстрастие воли (γνώσις), но не [бесстрастие] естества. В соответствии с этим, то есть в соответствии с бесстрастием воли, в уме возникает благодать божественного наслаждения (ἢ κατὰ νοῦν τῆς θείας ἡδονῆς ἐπιγίνεται χάρις)».

<sup>10</sup> Так мы предпочитаем переводить слово πόνος («труд, работа, усилие»), которое в конкретном случае может иметь и смысл: «боль, страдание, мучение, тягота».

тех, у которых закон наслаждения беспричинно предшествовал рождению. Беспричинным же я называю наслаждение, возникшее вследствие преступления [заповеди] и не являвшееся преемником бывшего до него утруждения.

Поэтому после преступления [заповеди] естественному рождению всех людей предшествует наслаждение и не было ни одного человека, который по природе был бы свободен от [этого] страстного рождения. И как то необходимо, все естественным образом платят [за это наслаждение] утруждениями, а вслед за ними подвергаются смерти<sup>11</sup>. И совершенно отсутствовал какой-либо доступный способ освобождения для тех, которые находились под тираническим владычеством несправедливого наслаждения и пребывали естественным образом под властью [возникших] вследствие этого наслаждения справедливых утруждений и следующей за ними справедливейшей смерти<sup>12</sup>. Она была необходима для уничтожения несправедливейшего наслаждения и [возникших] вследствие него справедливейших утруждений, которыми растерзывается страдающий человек, берущий начало своего рождения сообразно наслаждению в тлении и завершающий свою жизнь также в тлении через смерть. Для исправления страдающего естества, [как думается], должны быть измыслены утруждение и смерть, одновременно несправедливые и беспричинные. Беспричинные, потому что они никоим образом не имели при своем происхождении упреждающего наслаждения, а несправедливые, потому что вообще не являются преемниками [какой-либо] страстной жизни, чтобы, оказавшись посередине между несправедливым наслаждением и справедливейшими утруждением и смертью<sup>13</sup>, несправедливейшие утруждение и смерть полностью уничтожили несправедливее начало естества, [возникшее] из наслаждения, и праведнейший конец этого естества, [бывающий] через смерть, [происшедшую] вследствие наслаждения<sup>14</sup>. И род человеческий вновь стал

<sup>11</sup> Схолия: «Он говорит о несправедном наслаждении, которое вследствие преступления [заповеди] смешало с естеством [человеческим] закон греха».

<sup>12</sup> Последняя часть этой фразы (ὅτι τῶν δικαίων πόνων, καὶ τοῦ ἐπ' αὐτοῖς δικαιοτάτου θανάτου φυσικῶς ἐνεχομένοις) показывает, что преп. Максим рассматривает страдания («утруждения») как нечто положительное ради нас, а еще более положительной («справедливейшей») представляется для него смерть. Данная точка зрения достаточно обычна для святых отцов. Так, св. Иоанн Златоуст часто говорит о пользе (κέρδος, κερδαίνω, ὠφέλεια, etc.) страданий, рассматривая их как благо, способствующее духовному возрастанию человека. См.: Nowak E. Le chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de Jean Chrysostome. Paris, 1972. P. 110–193. Что же касается смерти, то уже во II в. св. Феофил Антиохийский утверждал, «что через физическую смерть Бог оказал человеку «величайшее благодеяние», ибо таким образом ограничивается время греховного состояния человека. Смерть служит гарантией тому, чтобы человек «не был вечно связан грехом». Святитель Григорий Нисский высказывает эту истину еще более ясно, с присущей ему философской рассудительностью и пронизательностью: чтобы не увековечивалось зло, которое развилось в душе человека, «сосуд», то есть тело, на время разрушается смертью; и это есть милость мудрой Благодати и человеколюбивого Промысла Божия». См.: *Василиадис Н.* Указ. соч. С. 93–97.

<sup>13</sup> Схолия: «Он говорит, что должна быть явлена середина для уничтожения крайностей. [То есть явлены] утруждение и смерть Господа, рождение (γένεσιν) Которого ради нас было свободно от наслаждения и смерть божественной Плоти Которого была чиста от страстной жизни — в этой [Плоти] Он добровольно претерпел возникновение, рождение и смерть ради нас (γένεσιν τε καὶ γέννησιν καὶ θάνατον δι' ἡμᾶς), чтобы, явив Себя Средним (μέσος), упразднить наше возникновение из наслаждения и нашу смерть, [приистекающую] из страстной жизни, а также, чтобы переместить нас в жизнь иную, свободную от временного начала и конца (ἀρχῆς ἐλευθέραν χρονικῆς καὶ τέλους), — эту жизнь творит не природа, а благодать».

<sup>14</sup> Изъясняя эти мысли преп. Максима, отец Иоанн Мейендорф говорит: «Первозданная человеческая природа не была сотворена ни для наслаждения, ни для страдания

свободным от наслаждения и муки, получив обратно изначальный блаженный удел [своего] естества, не оскверняемого ни одним из признаков, внедряемых [в это естество зазорным] происхождением и тлением.

Вследствие чего Бог Слово, будучи по природе совершенным Богом, стал совершенным по природе человеком, состоящим из мыслящей души и подверженного страданиям тела<sup>15</sup>, [то есть человеком], сходным с нами [во всем], за исключением греха. Однако Он никоим образом не имел вообще наслаждения, [возникшего] вследствие преступления [заповеди], которое предшествовало бы Его рождению во времени от Жены; вместе с тем, Он принял, добровольно и по человеколюбию [Своему], муку, являющуюся следствием наслаждения и концом естества. И это для того, чтобы, несправедливо страдая, Он мог бы истребить [происшедшее] из несправедливого наслаждения начало рождения, тиранически властвующее над естеством [человеческим]. Смерть Господа не была для этого начала как бы выплачиваемым [ему] за наслаждение долгом, подобно [смерти] других людей, но, наоборот, она стала [оружием], направленным против него. И через смерть [Свою Господь] уничтожил справедливый конец естества [человеческого], не имея того [наслаждения], благодаря которому [смерть] вошла [в мир]<sup>16</sup>; [так] Им праведно наказывается противозаконное наслаждение как причина бытия [падшего состояния рода человеческого]<sup>17</sup>.

Ведь должно было быть (и подлинно должно было быть), чтобы Господь, являясь по природе Премудрым, Праведным и Сильным, не находился в неведении, как Премудрый, относительно способа исцеления [людей]; как Праведный, Он не принуждал тиранически ко спасению человека, захваченного по его

посредством чувств. Она испытывала блаженство, только восходя умом к Богу. Когда же человек обратился к чувственным удовольствиям (ἡδονή), он неизбежно стал причастным страданию (δδύνη), предполагающему смерть. Сама Божественная Премудрость предусмотрела это справедливое средство, чтобы дух человека понял свое безумие: поиск чувственных удовольствий влечет за собой разрушение человеческой природы. То, что противно естеству, не способно существовать, и смерть полагает ему предел; для поврежденной природы страдание есть предостережение от соблазна считать чувственные удовольствия естественными для человека, смерть же есть освобождение и милость». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 158.

<sup>15</sup> **Схолия:** «По его словам, совершенно немислимо было, чтобы естество [человеческое], подверженное наслаждению по произволению и муке вопреки произволению, было вновь призвано к изначальной жизни, если бы Создатель не стал человеком, добровольно принявшим на Себя муку, придуманную для наказания [человеческого] естества за произвольное наслаждение, — ту муку, которая не имеет предваряющего ее возникновения из наслаждения. И это для того, чтобы Он освободил естество от рождения, происшедшего вследствие [Божиего] осуждения, восприняв на Себя рождение, не имеющее начало в наслаждении».

<sup>16</sup> **Схолия:** «[Речь идет] о конце Господа посредством смерти».

<sup>17</sup> См. по этому поводу рассуждение С. Л. Епифановича о последствиях грехопадения по учению преп. Максима: «Человек не только лишен был нетления своей природы, но и осужден на страстное рождение от семени по образу животных. Тело его было вполне подчинено законам добровольно избранной скотской жизни. Закон греха — чувственное удовольствие — нашел себе выражение в самой низкой форме скотского сладострастия. Сила этого осуждения была в особенности велика. Вместе с греховным рождением постоянно передавался и грех произволения (ἡδονή) и грех естества (παθητόν, тление, δδύνη), так что в рождении всегда суммарно повторялся весь грех. Рождение (γέννησις вместо первоначального γένεσις) стало каналом, который приобщал человека с самым началом его бытия к потоку греховной жизни. Оно поэтому стало синонимом первородного греха». *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим. С. 83–84.

[собственной] свободной воле грехом<sup>18</sup>, а как Всесильный, не ослабевал, исполняя исцеление [людей].

Поэтому Он соделал явным смысл [Своей] Премудрости в способе исцеления, став человеком без преложения или какого-либо изменения. Он явил беспристрастность [Своей] правды в величии нисхождения<sup>19</sup>, добровольно облачившись в осужденное на страдание [наше] естество и само это осуждение сделал оружием для уничтожения греха, а вслед за ним и смерти, то есть наслаждения и возникшей вследствие него муки, — в этом была сила греха и смерти<sup>20</sup>, тирания соответствующего наслаждению греха и владычество соответствующей муке смерти. Ибо очевидно, что сила наслаждения и муки содержится в страстности естества. И желая избежать тяжкого ощущения муки, мы ищем убежища в наслаждении, пытаясь утешить естество, подавляемое насилием муки<sup>21</sup>. Усиленно заботясь о том, чтобы притупить наслаждением движения муки, мы только расписываемся [в собственной немощи, привлекая] наслаждение против этих движений, поскольку не в силах отделить наслаждение от муки и утруждений.

[Господь] же явил мощь [Своей] преизбыточествующей Силы<sup>22</sup>, осуществив для естества [человеческого] рождение [в вечную жизнь], ставшее непреложным [и недоступным] для противоположностей, от которых Он Сам претерпел. Он опять восстановил естество [человеческое], даровав ему бесстрашие посредством

<sup>18</sup> Эта фраза преп. Максима ( $\mu\eta$  τυραννικὴν ποιήσασθαι τοῦ κατελιπμένου κατὰ νόμον ὑπὸ τῆς ἀμαρτίας ἀνθρώπου τὴν σωτηρίαν) выражает одну из главных интуиций православной сотериологии. Ибо «православное вероучение, в отличие от протестантизма, утверждает, что человек и по грехопадению сохраняет свободу воли: его обращение без его содействия было бы принуждением со стороны Бога. Бог созидает силу для того, чтобы верить, но не саму веру, в противоположном случае уверовать должен был бы не человек, а «нашедший на него» Святой Дух. Спасение человека происходит при его содействии благодати Божией (*Господу споспешествоующу*), он — *соработник у Бога* (ср.: 1 Кор. 3, 9). Избавляет и освобождает Христос, но это избавление должно быть свободно воспринято и пережито человеком. Благодать предполагает взыскание и восприимчивость, и она пробуждает свободу, оживляет произволение. Именно произволение есть хранитель благодати. Соработничество Божественной и человеческой энергии — онтологический принцип богообщения». *Николаева О.* Православие и свобода. М., 2002. С. 143.

<sup>19</sup> Это понятие ( $\sigma\upsilon\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ ) здесь тождественно воплощению. Ср.: «По благоволению Бога и Отца, Единородный Сын и Слово Божие, и Бог, *сый в лоне* Бога и Отца (Ин. 1, 18), единосущный с Отцом и Святым Духом, предвечный, безначальный, Который был в начале, и был у Бога и Отца, и был Богом (Ин. 1, 1), *Иже, во образе Божии сый* (Флп. 2, 6), — наклонив небеса, нисходит, то есть неуничтожимую Свою высоту неуничтоженно уничтожив, нисходит для пользы Своих слуг таким нисхождением, которое было и неизреченно, и непостижимо; ибо это обозначает слово: *нисхождение*. И, будучи совершенным Богом, Он делается совершенным человеком, и совершается дело, новейшее из всего нового, дело, которое одно только — ново под солнцем и чрез которое открывается беспредельное могущество Божие». *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М. — Ростов-на-Дону, 1992. С. 192–193. Возникает вопрос: почему, по мысли преп. Максима, в этом нисхождении является беспристрастие (равенство) правды (τὴν ἰσότητάτης δικαιοσύνης)? — Возможно потому, что Бог, ставший человеком, принес спасение для *всех* людей, от которых зависела только актуализация этой «сотериологической потенции».

<sup>20</sup> *Схолия*: «Ясно, что — в страстности (τῷ παθητῷ) естества».

<sup>21</sup> *Схолия*: «[Речь идет о том], каким образом мы стремимся преодолеть назначенное естеству наказание мукой, стараясь принести ему утешение через наслаждение».

<sup>22</sup> *Схолия*: «Он говорит, что Премудрое Бога проявилось, когда [Бог] поистине стал Человеком; Праведное [Бога] стало явным, когда Он, в рождении уподобившись нам, воспринял страдательное [начало нашего] естества; а Сильное [Бога] обнаружилось, когда Он, [пройдя] через страдания и смерть, создал для естества [человеческого] вечную жизнь и непреложное бесстрашие».

[Своих] страданий, отдохновение — посредством [Своих] утруждений и жизнь вечную — посредством смерти [Своей]. Своими лишениями по плоти Он возобновил [изначальные] владения<sup>23</sup> [нашего] естества, а Своим Воплощением даровал этому естеству сверхъестественную благодать — обожение<sup>24</sup>.

Поэтому Бог истинно стал Человеком и даровал естеству [человеческому] начало второго рождения, которое ведет через утруждение к наслаждению будущей жизнью. Ведь как праотец [наш] Адам, преступив Божественную заповедь, образовал иное рождение, [происходящее] от наслаждения, и вместо первого [рождения] ввел в естество то, которое, через утруждение, завершается смертью, по совету змия измыслил наслаждение, не являющееся преемником предшествующего утруждения, но, наоборот, заканчивающееся этим утруждением, а потому все рожденные от него по плоти, вследствие этого несправедливого начала, [возникшего] из наслаждения, справедливым образом приводятся вместе с ним к [общему] концу, то есть к смерти через утруждение, — так и Господь, ставший Человеком, создал для естества [человеческого] другое начало второго рождения от Духа Святого, восприняв справедливейшую смерть Адама через утруждение, которая в Нем стала, разумеется, несправедливейшей, поскольку началом Его Собственного рождения не являлось несправедливее наслаждение, [возникшее] вследствие преслушания праотца [нашего]. Господь уничтожил обе крайности: я имею в виду начало и конец человеческого рождения, которые первоначально не существовали от Бога. И всех, духовно возрожденных Им, Он соделал свободными от лежащей на них вины, ведь они, будучи от Адама, не обладают наслаждением рождения, [происходящим] от него, но обладают одной только мукой, [возникшей] вследствие Адама, которая действует в них не как долг за грех, но, по Домостроительству и вследствие естественно случившегося с ними состояния, против греха, [то есть обладают одной только] смертью<sup>25</sup>. Той смертью, которая не имеет своей матерью наслаждение, породившее ее, и которая стала карателем этого наслаждения; эта смерть несомненно становится и отцом вечной жизни<sup>26</sup>. Ибо подобно тому, как жизнь Адама соответственно наслаждению стала матерью смерти и тления, так и смерть Господа ради Адама, будучи свободной от наслаждения, стала родителем вечной жизни.

Поэтому, как я полагаю, Слово [Божие] правильно различает, каким образом рождение через наслаждение от Адама, тиранически владычествующее над естеством [человеческим], доставляет пищу смерти, [возникшей] вследствие него, и каким образом рождение Господа по плоти, происшедшее вследствие человеколюбия [Божиего], уничтожает и то и другое, то есть наслаждение, [возникшее] от Адама, и смерть ради Адама, истребляя вместе с грехом Адама и его наказание<sup>27</sup>. Ибо невозможно было обречь на тление через смерть в конце рождения, не

<sup>23</sup> Или же: «свойства» (τὰς ἑξείς).

<sup>24</sup> Мысль о том, что обожение (τῆν θέωσιν) превосходит пределы человеческого естества (ὕπερ φύσιν), представляет собою нечто необычное (παράδοξον) и есть как бы «изменение чина» (μετάταξις) естественного хода вещей — эта мысль является постоянным лейтмотивом сотериологии преп. Максима. См.: Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 563–564.

<sup>25</sup> **Схолия:** «Потому что Господь избавляет рожденных Им благодатью в Духе от наслаждения, [происходящего] от закона греха, для упразднения рождения по плоти, но Он попускает им принимать смерть для наказания предшествующего [состояния] естества (τὸν εἰς καταδίκην τὸ πρότερον ὄντα τῆς φύσεως) и для осуждения греха».

<sup>26</sup> Необходимо напомнить, что слово «смерть» (ὁ θάνατος) в греческом языке мужского рода, а «наслаждение» (ἡ ἡδονή) — женского.

<sup>27</sup> Аналогичный ход мыслей можно наблюдать у многих отцов Церкви. Так, согласно учению св. Иоанна Дамаскина, «если первый Адам чрез свое падение был причиною ... ужасного состояния человека... то второй Адам — Христос — чрез Свою крестную



затронутое тем, что конечным своим следствием имело смерть<sup>28</sup>. Поскольку, как я сказал, Слово [Божие] различает [названные вещи, то можно полагать], что до тех пор, пока одни только те признаки, которые были присущи Адаму при начале и конце (то есть при рождении и тлении), тиранически владычествовали над естеством [человеческим], — до тех пор не могло наступить время для совершенного осуждения греха. Тот, Кто явился нам посредством плоти и стал совершенным человеком, за исключением одного только греха, то есть Слово Божие, одно только по [Собственной] воле имело во плоти Адама естеством наказание; и Праведник, невинно пострадавший за неправедных, осудил грех во плоти. Он ниспроверг обыкновение смерти<sup>29</sup>, совершив таковое осуждение греха, но не осуждение природы. И по обращении вспять смерти наступило время для начала приговора, чтобы [окончательно] осудить грех.

Итак, о чем у нас идет речь? — О том, что грех, изначально прельстивший Адама, убедил его преступить Божественную заповедь<sup>30</sup>. Вследствие этого [преступления грех] установил наслаждение, а посредством него он вонзил в самое основание естества Адама и самого себя, [а тем самым] осудил на смерть всю природу, гоня, через человека, естество произведенных на свет к исчезновению в смерти<sup>31</sup>. Ибо это было подстроено семенем греха и отцом зла — лукавым диаволом, который вследствие гордыни лишил себя пребывания в Божественной славе, а из-за зависти к нам и к Богу изгнал Адама из рая, чтобы уничтожить

смерть и воскресение явился виновником восстановления павшего человека и прославления его. Если корень зол человеческих заключается в грехе, то Христос, притупив как бы само жало греховное, подав нам “решительное очищение грехов”, потопил и совершенно истребил (ἐξήλειψεν) всезлобный грех; а упразднив державу смерти — этого исчадия греха — и освободив человека “от работы вражия”, даровал миру бесконечную жизнь, воскресение и бессмертие. Если павший человек, будучи уязвлен грехом, лежал, по словам Дамаскина, во тьме и тлении, то Господь, очистив его от язвы и как бы совлачив с человека ризу умерщвления, показал ему свет и облек его в благолепие нетления». *Иеромонах Пантелеимон (Успенский)*. Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина. (Пример церковно-отеческой антропологии) // Святоотеческая христология и антропология. Сборник статей. Вып. 1. Пермь, 2002. С. 92. Свообразие преп. Максима в данном случае заключается в теснейшем сочетании понятия *греха* с составным понятием *наслаждение-мука*.

<sup>28</sup> **Схолия:** «Он говорит, что природа человеческая после преступления [заповеди] началом своим имела зачатие от семени [мужского], сопровождаемое наслаждением, а конец через тление обретала в смерти, сопровождаемой мукой. Господь же не имел такого начала при [Своем] рождении по плоти; не был Он уловлен в плен и [таким же] концом, то есть естественной смертью».

<sup>29</sup> Так, представляется, следует переводить в данном случае выражение: τὴν χρῆσιν τοῦ θανάτου (букв. «использование, употребление смерти»), которое указывает, по-видимому, на то, что после грехопадения смерть стала чем-то «общеупотребительно-неизбежным», неким как бы «естественным» явлением. «Она произошла, конечно, от первого грехопадения, впоследствии же сделалась свойством нашей природы». *Василиадис Н.* Указ. соч. С. 77.

<sup>30</sup> Как можно предполагать, *грех* (ἡ ἀμαρτία) у преп. Максима в конкретном случае выступает в качестве некоей личности, тождественной, возможно, диаволу или почти тождественной ему. Подобное тождество встречается в древнецерковной письменности (у Диадора Тарсийского и Дидима Слепца). См.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. P. 345. Сам преп. Максим чуть ниже говорит, что диавол является «семенем греха», т. е. находится в ближайших «родственных отношениях» с грехом.

<sup>31</sup> **Схолия:** «Потому что диавол, ожидая, что естество произведенных на свет исчезнет в небытии (τὴν εἰς τὸ μὴ ὄν ἀπολύευσιν δέξασθαι τὴν τῶν γεγενομένων φύσιν), старался побудить человека преступить Божественную заповедь». — Под «естеством произведенных на свет» подразумеваются, скорее всего, все существа и вещи тварного мира.

дела Божии и расторгнуть то, что было образовано для бытия<sup>32</sup>. Ведь наисквернейший завидует не только нам вследствие [обретаемой нами в подвиге] добродетели, [которая дарует нам] славу в Боге, но и [Самому] Богу, из-за [Его] всеми воспеваемой Силы, [действующей] ради нашего спасения<sup>33</sup>.

Властвующая вследствие преступления [заповеди] смерть господствовала над всей природой [человеческой], основой своей мощи имея [возникшее] из преступления наслаждение, которое положило начало всему естественному рождению и по причине которого сама смерть была определена в виде наказания для природы [человеческой]. Господь же, став Человеком, не воспринял предшествовавшего Его рождению по плоти неправедного наслаждения, вследствие которого над природой [человеческой] был вынесен справедливый приговор в виде смерти, но, добровольно восприняв в страстное [начало Своей человеческой] природы саму естественную смерть, Он, разумеется, претерпел [ее]<sup>34</sup>, однако

<sup>32</sup> Так, вероятно, можно перевести фразу: τὰ συνεστῶντα πρὸς γένεσιν, которая, опять же, обозначает весь тварный мир: этот мир через человека и в человеке должен был обрести, по замыслу Божию, свое истинное бытие. Можно привести на сей счет рассуждение нашего русского православного мыслителя, который, в согласии с духом святоотеческого богословия, говорит, что люди «в качестве свободно-разумных деятелей... могли находиться и действительно находились в живом, непосредственном отношении к божественному Духу, а в качестве материальных существ они могли быть и действительно были естественными посредниками между Богом и материальным миром; потому что материальный мир, создававший и поддерживавший их физическую природу, служил в них целям духовного развития и нравственного усовершенствования, значит — он был участником их жизненного служения Богу, и значит — вступал через них в живое общение с Богом и одухотворялся в них. Теперь (после грехопадения. — А. С.) это положение люди уничтожили. Вместо того, чтобы быть свободными исполнителями всеобщей цели мирового бытия, они, напротив, сами обратились к помощи мира, чтобы он своими механическими силами осуществил бы за них их предвечное назначение. Этим неразумным поступком они унизили себя до положения простых вещей мира и обесмыслили все мировое существование». Тем самым «люди подчинили закон свободы закону механической причинности и поставили свое духовное совершенство в причинную зависимость от употребления каких-то плодов. Ясное дело, что они извратили нормальный порядок мирового существования, и ясное дело, что, в силу этого извращения, мир должен был оказаться напрасным творением Бога». *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. II. СПб., 2000. С. 252. Преп. Максим в данном случае акцентирует внимание на роли дьявола, которая, естественно, предполагает и «извращенную синергию» человека.

<sup>33</sup> **Схолия:** «Потому что дьявол, завидуя Богу и нам, коварно убедил человека, что Бог завидует ему, и устроил так, чтобы тот преступил заповедь. К Богу [он испытывал зависть, боясь], чтобы не стала явной в действии Его всеми воспеваемая Сила, обожающая (θεοουρούσα) человека, а к человеку [он испытывал зависть, боясь], как то очевидно, чтобы он в [своем] образе [Божием] (ἐν εἶδει) не стал бы причастником по добродетели Божией славы».

<sup>34</sup> Выходящая о «страстности» Господа (ἐν τῷ παθητῷ τῆς φύσεως καταδεξάμενος θάνατον, πάσχων), преп. Максим, естественно, подразумевает несобственный смысл этого понятия. Еще св. Григорий Нисский ясно высказался на сей счет, говоря, что слово «страсть» («страдание» — τὸ πάθος) употребляется как в собственном смысле слова (κυρίως), так и в несобственном (ἐκ καταχρήσεως). Страсть в собственном смысле слова есть добровольное обращение от добродетели к пороку, а страсть в несобственном смысле — такие состояния естества, как рождение, возрастание, «текущее равновесие» материальных элементов тела и т. д. В отношении воплотившегося Бога Слова можно говорить только о втором смысле слова «страсть», т. е. о «естественном движении» (τὸν κατὰ φύσιν κίνηματός), поскольку Божество вошло в соприкосновение с нашим естеством, начало первого бытия и существования которого восходит к Самому Богу (ἥς καὶ ἡ πρώτη γένεσις τε καὶ ὑπόστασις παρ' αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ἔσχε). Подобно тому как врач не находится сам в страдательном состоянии, когда лечит больного, так и Бог был чужд «сладостного страдания»,

обратил вспять обыкновение смерти, которое было в Нем, как это совершенно очевидно, не осуждением естества, а осуждением греха. Ведь в Том, Кто родился не от наслаждения, смерть не могла быть осуждением естества, но [она могла быть только] уничтожением греха прародителя, благодаря которому страх смерти владычествовал над природой [человеческой].

Ибо если в Адаме смерть была осуждением естества, имея наслаждение началом своего возникновения, то во Христе смерть стала, разумеется, осуждением греха, поскольку естество [человеческое] вновь обрело во Христе рождение, чистое от наслаждения<sup>35</sup>. И это для того, чтобы подобно тому, как в Адаме грех, [возникший] вследствие наслаждения, через смерть осудил естество [человеческое] на тление и настало время для осуждения [этого] естества на смерть вследствие греха, так и во Христе естество, вследствие [своей] праведности, осудило через смерть грех, и настало время для осуждения на смерть греха по причине праведности естества<sup>36</sup>, которое во Христе совершенно совлекло с себя рождение от наслаждения, а [ведь известно, что] по причине его осуждения смерти с необходимостью преследовало всех [людей] как [нечто] должное. Поэтому та же самая смерть, которая в Адаме вследствие греха являлась осуждением естества, была во Христе, вследствие праведности, осуждением греха. Ибо первый, страдая вследствие греха во осуждение естества, справедливо претерпел смерть; Христос же, не страдая вследствие греха, а скорее даруя, по Домостроительству, благодать естеству [человеческому], добровольно во осуждение греха воспринял [возникшую] вследствие [этого] греха смерть для того, чтобы ее уничтожить.

Стало быть, через преслушание Адама был установлен закон рождения соответственно наслаждению, вследствие которого естество [человеческое] было осуждено на смерть и все [люди], получившие бытие от Адама согласно этому

являющегося источником человеческого рождения [после грехопадения]; это «сладостное страдание» (τὸ καθ' ἡδονὴν πάθος) есть недуг (ἀρρώστια) нашего естества. См.: *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique. Ed. par R. Winling // Sources chrétiennes, N 453. Paris, 2000. P. 222–224.*

<sup>35</sup> Следует напомнить, что, согласно учению преп. Максима, Адам был сотворен в состоянии бесстрастия, ему было чуждо как чувственное наслаждение, так и чувственное страдание, ибо он был призван только к духовной радости. Подробно см.: *Larchet J.-C. Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident. Paris, 1998. P. 83–86.* Соответственно, согласно преп. Максиму, первому человеку был чужд и неизвестен нынешний способ размножения. В «Амбигва» он говорит, что этот способ размножения наподобие неразумных скотов произошел в результате греха (ἡ ἀμαρτία διὰ τῆς παρακοῆς τὴν αὐτὴν τοῖς ἀλόγοις ζωοῖς τοὺς ἀνθρώποις ἔχειν τῆς ἐξ ἀλλήλων διαδοχῆς ἰδιότητα κατεδίκασε). Его и упразднил Господь Своим чудесным рождением от Девы без семени мужского. См. об этом ниже в данном «вопросоответе».

<sup>36</sup> Выражение: διὰ τὴν δικαιοσύνην τῆς φύσεως, как аналогичное употребленному чуть выше (κατὰ τὴν δικαιοσύνην), указывает на изначальную праведность человеческой природы, восходящую к праведности Бога и являющуюся ее отображением, которая (утраченная при грехопадении) была восстановлена Христом. Об этой изначальной праведности Климент Александрийский говорит, что мы знаем единого Творца естества, а поэтому высказываемся о «естественной праведности» (τὴν δικαιοσύνην φυσικὴν), восходящей к Нему. См.: *Clemens Alexandrinus. Bd. II. Stromata Buch I–VI. Hrsg. von O. Stählin und L. Früchtel. Berlin, 1960. S. 60.* Ср.: «Обширно понятие праведности, и пределов совершенной праведности трудно достигнуть. Ибо есть праведность ангельская, которая превосходит человеческую; и ежели есть какая-либо сила выше Ангелов, то она имеет и превосходит праведности, соответственно ее величию; а праведность Самого Бога превышает всякого разума; она неизреченна и непостижима для всякой сотворенной природы». *Св. Василий Великий. Творения. Ч. I. С. 177.*

закону рождения от наслаждения, необходимо имели, не желая этого, и сопряженную по силе<sup>37</sup> с рождением смерть, на которую было осуждено естество. Это было время осуждения естества по причине греха, поскольку закон рождения соответственно наслаждению владычествовал над природой [человеческой]. Подобным же образом через Христа, совершенно свободного от естественного закона рождения соответственно наслаждению и обыкновения смерти, на которую было осуждено естество вследствие этого закона, но добровольно принявшего [смерть] для которые по собственной воле возрождаются Христом в Духе через баню пакибытия. Они через благодать отстраняют от себя первое рождение Адамово соответственно наслаждению и сохраняют через закон евангельских заповедей благодать безгрешного состояния, [даруемую] в [таинстве] Крещения<sup>38</sup>, соблюдая также неумаляемой и незапятнанной силу таинственного усыновления в Духе. Разумеется, они имеют [в себе] обыкновение смерти, которое действует для осуждения греха, используя удобный момент для [этого] осуждения греха во плоти: в общем [это есть] (по природе и благодаря благодати, [дарованной] вследствие великого таинства Вочеловечивания) само то время, которое [началось] от Воплощения Слова; а в частности (по осуществлению и благодаря благодати) — это то [время], начиная с которого каждый [человек] воспринял через [таинство] Крещения благодать усыновления<sup>39</sup>. Вследствие этой благодати, действующей в заповедях, они, добровольно имея одно только рождение в Духе, [мужественно] переносят ради осуждения греха обыкновение смерти, приносящей многие страдания.

Ведь принявший [святое] Крещение и соблюдающий [неизбывной] силу его в [осуществлении] заповедей ввергается в смерть не как в нечто должное вследствие греха и из-за него, но он принимает обыкновение смерти для осуждения [самого] греха, [а поэтому] смерть таинственным образом посылает его в божественную и нескончаемую жизнь. Святые, мужественно свершив свое жизненное поприще во многих страданиях ради Истины и Правды, в самих себе освобождают естество [человеческое] от осуждения смерти, [возникшей] вследствие

<sup>37</sup> Или: «в возможности, в потенции» (κατὰ δύναμιν), т. е. само рождение человека потенциально несет в себе смерть, и эта возможность неумолимо актуализируется в каждой человеческой личности, будучи неизбежной силой закона, но закона не Божиего, а закона павшего естества.

<sup>38</sup> Так мы сочли возможным перевести выражение: τὴν ἐν τῷ βαπτίσματι χάριν τῆς ἀνασάρτησίνης. Ср.: «Как до Крещения мы бываем *плотью*, будучи рождены от плоти, т. е. имеем от самих своих родителей наследственную греховную нечистоту, препятствующую нам войти в Царствие Божие: так точно в таинстве Крещения, родившись от Духа, мы становимся *духом* и, значит, чистыми от прародительского греха, или плотской нечистоты, — вследствие чего и входим в Царствие Божие... Таким образом, Крещение уничтожает все грехи: в младенцах первородный, а в возрастных — и первородный, и произвольные, и возвращает человеку ту праведность, которую он имел в состоянии невинности и безгрешности». *Μυροπολίτη Μακαρίου*. Православно-догматическое богословие. Т. II. М., 1999. С. 330.

<sup>39</sup> Схолия: «Потому что общее (γενική) осуждение закона, вследствие преступления [заповеди] владычествующего над естеством, есть, по его словам, истинное Вочеловечивание (κατ' ἀλήθειαν ἐνανθρώπησις) Бога, а частное (ιδική) осуждение этого закона есть добровольное по Христу возрождение каждого [человека] (ἢ κατὰ Χριστὸν γυνωμική τῶν καθ' ἕκαστον ἀναγέννησις)». Данную мысль преподобного отца, которую уточняет эта схолия, можно понять, вероятно, так: начиная с Воплощения Слова, наступило время (χρόνον) осуждения греха в общем смысле (γενικῶς), которое по благодати распространяется на все естество человеческое (κατὰ φύσιν χάριτι), но это общее осуждение каждый человек должен, опять же по благодати, как бы актуализировать лично (ιδικῶς δὲ κατ' ἐνέργειαν χάριτι), начиная с момента своего крещения.

греха, и оружие смерти, [предназначенное] для уничтожения [этого] естества, они, подобно Родоначальнику их собственного спасения, используют для уничтожения греха. Ибо если грех имел смерть в тех, которые, подобно Адаму, подвергались ей, как оружие для уничтожения естества, то тем более естество будет иметь эту смерть в тех, которые через веру осуществляют Правду во Христе как оружие для уничтожения греха.

Стало быть, от возникновения таинства Вочеловечивания воплотившийся Бог совершенно уничтожил в тех, которые были рождены по Нему в Духе, рождение естества по закону наслаждения. Как сказал [Апостол], наступило *время начаться суду с дома Божия* (1 Пет. 4, 17), то есть [наступило время] осуждения греха и начало этого осуждения положено, через страдания, верующими, познавшими Истину и отложившими, благодаря Крещению, рождение соответственно наслаждению. Их назвали *домом Божиим*, как свидетельствует божественнейший Апостол Павел: *Христос... в доме Его; дом же Его — мы*» (Евр. 3, 6)<sup>40</sup>. И сам глава Апостолов Петр представляет это последующими словами: *Если же прежде с нас начнется — начнется, разумеется, суд — то какой конец непокоряющимся Евангелию Божию?* (1 Пет. 4, 17). Это равно тому, как если бы он сказал: если мы, удостоившиеся по благодати Духа стать домом Божиим, должны явить столь большое терпение в перенесении страданий ради Правды и для осуждения греха и, будучи благими, с готовностью предать себя смерти, словно злодеи, то *какой конец непокоряющимся Евангелию Божию?* То есть каков будет конец (или суд) тех, которые не только с усердием удерживают в себе до конца, в душе и в теле, по свободной воле и по естеству приводимое в действие [в них] живое рождение Адамово соответственно наслаждению, но даже и не приняли Бога и Отца, призывающего [их к Себе] посредством воплотившегося Сына? Каков будет конец их, не принявших и Самого Посредника и Сына, являющегося Посланныком от имени Отца<sup>41</sup> ради примирения нас с Ним, Который по совету Отца и по [Собственной] воле предал Себя смерти за нас, чтобы Собой нас настолько прославить, осияв красотой Своего Божества, насколько Он Сам принял ради нас нечестие наших страданий? Ибо Евангелие Божие есть, как я полагаю, посланничество Бога и призыв к людям через воплотившегося Сына, Который дарует [всем] уверовавшим в Него награду примирения с Отцом [и] нерожденное обожение<sup>42</sup>.

Поэтому великий Апостол, негодуя далее на неверующих говорит: *И если праведник едва спасается, то нечестивый и грешный где явится?* (1 Пет. 4, 18). *Праведником* он [здесь называет], разумеется, верующего, который хранит дарованную в [таинстве] Крещения благодать и соблюдает среди многих страданий неизгладимым усыновление, [полученное] через [Святой] Дух, а также и спасение, [то есть] благодать обожения, дарующуюся Богом в самой полной мере [лишь] достойным — достичь ее с трудом может [только] тот, кто устремляется к Божественному на высшем пределе [всех своих сил]. А *нечестивым и грешным* называет того, кто чужд евангельской благодати: нечестив он вследствие неверия во Христа, а грешен он потому, что в нем живо рождение соответственно тлению страстей ветхого человечества. Или, возможно, Писание назвало *нечестивым* того, кто совершенно лишен единственного [верного] познания по Христу,

<sup>40</sup> Ср. толкование: «Домом Моисея был народ, частью которого был и он сам. И Христос имеет дом, то есть нас, но если мы устоим до конца и не падем». *Блаж. Феодил-лакт Болгарский*. Толкование на Послания св. Апостола Павла. М., 1993. С. 587.

<sup>41</sup> Так мы понимаем фразу: τὸν ὑλὲρ τοῦ Πατρὸς προσβέοντα.

<sup>42</sup> Схолия: «Он назвал нерожденным обожением (ἀγέννητον θέωσιν) воипостасное по образу блистание Божества (τὴν κατ' εἶδος ἐνυπόστατον τῆς θεότητος ἔλλαψιν), которое не рождается, но непостижимым для ума образом делается явным в достойных».

а *грешным* — верующего, но преступающего, наподобие меня<sup>43</sup>, евангельские заповеди, благодаря которым и сохраняется чистой риза нетления, даруемая святым Крещением. Положение их (я имею в виду нечестивого и грешного) постигается теми, кто хоть сколько-нибудь радеет о таинственном ведении. Ибо [слово] *где* ясно указывает на положение<sup>44</sup>, которое отнюдь не лишено пространственной описуемости<sup>45</sup> и которому противопоставляется положение праведника. Однако [следует знать, что] праведник не будет вполне *где*, в [каком-то определенном] положении, поскольку его положение, по благодати [Божией], превышает *где* и, как то обещано, [есть] Сам Бог. Ибо Бог не [соизмеряется с] *где*, но неизмеримо превосходит [всякое] *где*; и в Нем обретают свое место все спасенные, согласно написанному: *Буди ми в Бога Защитителя и в место крепко спаси мя* (Пс. 70, 3)<sup>46</sup>. И всякий, кто ради этого не причаствует каким-либо образом и по мере силы [своей] благодатью, будет подобен члену тела, совершенно лишённому жизненной энергии, которая в душе<sup>47</sup>.

Или опять: поскольку Бог будет местом всех спасенных, — местом неописуемым, непротяженным и беспредельным, то Он становится всем для всех, соразмерно праведности [каждого], а скорее — по мере страданий, осознанно претерпеваемых здесь ради праведности, даруя Себя каждому, как дарует себя душа членам тела соразмерно силе, содержащейся в каждом члене, являя себя действующей и соединяя собой для бытия эти члены, которые удерживаются [ею] вместе ради жизни. *А нечестивый и грешный где явится?* Ведь он, будучи неспособным воспринять присутствие Божие, которое приводится в действие соразмерно благодатью, *где явится*, когда он отпал от Божественной Жизни, превышающей век, место и время?

Итак, согласно первому, утвердительному, пониманию [слов]: *нечестивый и грешный где явится*, [можно сказать, что такой человек] не будет совершенно свободным от очерченной пределами жизни, не имея той Жизни, которая ускользает от всякого описания и которая [пребывает] за пределами всякого

<sup>43</sup> Эта маленькая оговорка очень характерна для преп. Максима, который, как и все святые отцы, считал себя величайшим грешником.

<sup>44</sup> *Схолия*: «О том, каким образом следует рассматривать *грех*». — Под *где*, естественно, подразумевается слово в 1 Пет. 4, 18: *нечестивый и грешный где явится?*

<sup>45</sup> Данное высказывание (τὸ ὅρα πῶς, θέσιν ἐπὶ τοῖς σαφῶς, τοικῆς οὐκ ἀπορῶσαν περιγραφῆς) предполагает представление об аде, как о некоем месте, которое пространственно описуемо. Общее святоотеческое мнение на сей счет ясно выразил свт. Игнатий: «Душа грешная, отвергнутая Богом, не только мучится своею совестью и своим состоянием отвержения, но и заключается в страшную подземную темницу, именуемую *адом*, *тартаром*, *геенною*, где подвергается лютым мукам, способным терзать ее эфирную природу». Также: «Ад помещается во внутренности земли». *Св. Игнатий Брянчанинов*. Полное собрание творений. Т. III. М., 2002. С. 76–77, 86.

<sup>46</sup> Данную мысль преподобного отца, вероятно, можно объяснить так: если ад пространственно ограничен, то Рай (не утерянный Адамом рай, а «эсхатологический Рай») не подвластен категории пространства (одной из десяти в аристотелевской логике; *где* — πῶς). Обычно этот Рай мыслят вне категории времени: «Рай находится не во времени, он в далеком или близком завтра. Рай находится в нескончаемой вечности». *Василиадис Н.* Указ. соч. С. 574. Преп. Максим подчеркивает еще и внепространственность Рая.

<sup>47</sup> *Схолия*: «Он говорит, что тот, кто не получит чистой Божественной Жизни, в которой отсутствует [какое-либо] понятие описуемости (περιγραφῆς λόγος), не будет свободен от муки, постоянно имея рожденное бытие, которое описует его, а не бытие нерожденное, которое свободно от всякого пространственного положения и временного движения и которое нельзя ни постигнуть, ни описать. Ибо Божественная Жизнь, хотя она и позволяет вкушать себя тем, кто причастен [ей] по благодати, недоступна для постижения умом. Хотя ей и причаствуют вкушающие [ее], она остается непостижимой, потому что по природе, как нерожденная, она обладает беспредельностью».

места<sup>48</sup>. Согласно второму, отрицательному, [пониманию слов]: *где явится*, [можно сказать, что нечестивый] не имеет Бога, содержащего [всякую] жизнь [только] ради блага и становящегося местом [упокоения] для всех избранных. Ведь как [нечестивый] будет [жить], не имея Бога в качестве места, обители и утверждения благобытия, которое [опять же может быть только] в Боге? И чтобы сказать просто: если праведник после многих тягостных скорбей спасается, что будет или что случится с тем, кто во время настоящей жизни не сделал ничего для благочестия и добродетели?

Пер. с греческого А. И. Сидорова

<sup>48</sup> Схолия: «Он говорит, что Бог, по одному [только] беспредельному желанию Своей Благости, будет соединять всех: Ангелов и людей, благих и лукавых. Они же все [в свою очередь] неравным образом причаствуют Богу, Который неизмеримо превосходит всех, но соразмерно самим себе. Одни, сохраняя во всем [свою] волю равноправной с природой, делают ее действительно восприимлющей смыслы естества, находящиеся в соответствии с общим Смыслом присного благобытия, и, вследствие блаженного расположения [своей] воли к Божию хотению (διὰ τὴν θεῖαν βούλησιν τῆς γνώμης εὐλάθειαν), целиком причаствуют Благости в соответствии с сияющей в них (как в Ангелах, так и в людях) Божественной Жизнью. Другие, делая [свою] волю неравной во всем с природой и являя ее подлинно рассеивающей (σκεδαοτικήν) смыслы естества, находящиеся в соответствии с общим Смыслом присного благобытия, отпадают, вследствие противостояния (ἀντιπάθειαν) [своей] воли Божию хотению, от всей Благости, поскольку [эта] их воля привязана к дурному бытию (πρὸς τὸ φεῦ εἶναι τῆς γνώμης οἰκειώσιν). Из-за этой привязанности и произойдет их [окончательное] отделение от Бога, так как в намерении их воли отсутствует разумение благобытия (τὸν τοῦ εὖ εἶναι λόγον), порождаемое осуществлением благ, — а ведь благодаря такому осуществлению и проявляется [в разумных тварях] Божественная Жизнь. Мерилом (ζυγός — весами) каждой воли на [Страшном] Суде будет смысл естества (ὁ τῆς φύσεως λόγος); этим мериллом будет проверяться ее движение либо к дурному, либо к благому (πρὸς τὸ φεῦ, ἢ εὖ), вследствие которого возникает либо причастие, либо отсутствие причастия (μέθεξις ἢ ἀμεθεξία) Божественной Жизни. Сущий Бог соединит всех по бытию и приснобытию (κατὰ τὸ εἶναι καὶ ἀεὶ εἶναι), но особым образом [Он соединит] одних только святых Ангелов и святых людей соразмерно присно и благобытию [их] (κατὰ τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι); дурное же приснобытие (τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι) [достанется в удел] тем, которые не стали таковыми, — оно будет плодом их воли».

*Блаженный Августин, Епископ Гиппонский*

## **Рассуждения на Евангелие от Иоанна. Рассуждение 1. На Ин. 1, 1–5**

### **ВВЕДЕНИЕ**

«Рассуждения на Евангелие от Иоанна» (*Tractatus in Iohannis Euangelium*) — это сто двадцать четыре толкования разных частей Евангелия от Иоанна, созданные Августином последовательно, но в течение долгого периода времени, не раньше 406 г. Часть из них, во всяком случае первые, были реально произнесенными в церкви проповедями (гомилиями, что, собственно, и означает латинское название *tractatus*), записанными стенографистами. Остальные, по большей части более краткие, по-видимому, были продиктованы писцам, хотя дискуссия об этом так и не привела к общепризнанным выводам.

Большинство исследователей согласны в том, что первые двенадцать «Рассуждений» произносились Августином последовательно, но перемежались толкованиями на пятнадцать «Песней восхождения», а значит, датируются зимой 406–407 г. В начале пасхальной недели 407 г. Августин прервал эту последовательность, избрав в качестве нового текста для толкования Первое Послание Иоанна. Время произнесения первых гомилий объясняет остроту антидонатистской полемики в них. Кроме того, в первой гомилии присутствуют и антимианейские темы.

Лучшим изданием этой первой группы толкований, на наш взгляд, является 71-й том *Bibliothèque augustiniennne*, включающий гомилии 1–16 (*Homélie sur l'Évangile de saint Jean I–XVI / Traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard*. Paris, 1993; это последнее издание дополнено, по сравнению с предшествующими, важными исправлениями и дополнениями на с. 1005–1008). Издание подготовлено крупнейшим французским августинистом Мари-Франсуа Берруаром; кроме латинского текста и французского перевода с подстрочными примечаниями в нем имеется обширное предисловие и целый корпус (более ста страниц) «дополнительных замечаний», некоторые из которых могли бы составить самостоятельные статьи. Тем, кто пожелает более глубоко изучить «Рассуждения», совершенно необходимо будет обратиться к этому тому. Приведем для примера список «дополнительных замечаний», которыми издатель снабдил только первую гомилию:

1. *Animalis homo*. — О содержании понятия «человек душевный / животный» у Августина.
2. *Caritas uestra*. — «Ваша любовь», форма обращения Августина к пастве, которую мы в нашем переводе для простоты переводим как «возлюбленные».
3. Иоанн Евангелист как гора. — О смысле этого образа в связи с другими произведениями Августина.
4. Внутренний учитель. — Краткое изложение этой знаменитой Августиновой темы.



5. Грех есть ничто. — О несубстанциональности зла и греха как его проявления.
6. Происхождение животных и людей согласно манихейской доктрине.
7. Беспорядок наказуется беспорядком. — О том, что человек, вышедший из подчинения Богу, теряет свое положение в порядке вещей.
8. *Quod factum est, in illo uita est.* — Особенность синтаксического членения стихов Ин. 1:3–4 и его смысл.
9. Манихейский анимизм.

Представляя читателю впервые русский перевод первого «Рассуждения», мы вынуждены оправдываться не только в том, что все вообще цитаты из Священного Писания переведены прямо с латинского (только эта, ставшая обычной для переводов из Августина практика позволяет отобразить как особенности латинского текста Писания, используемого Августином, так и своеобразие его понимания тех или иных мест), но и в том, что сам текст первых пяти стихов толкуемого Евангелия, столь важных и почитаемых в Церкви, принял в переводе такой необычный вид:

<sup>1</sup> *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.* <sup>2</sup> *Оно было в начале у Бога.* <sup>3</sup> *Все посредством Его было создано, и без Него — ничто. Что было создано,* <sup>4</sup> *в Нем есть жизнь. И жизнь была свет человекам.* <sup>5</sup> *И свет во тьме светит, и тьма не приняла его.*

Частные особенности такой передачи текста становятся понятными в контексте проповеди, но некоторые наиболее важные мы должны объяснить сразу.

Стих 3: *было создано* вместо *начало быть*. Греческий глагол *ἵσταναι*, передаваемый по-русски как «начинать быть», переводится на латынь формами глагола *fiō*. Однако перфект этого полутложительного глагола (*factus sum*) есть одновременно пассивный перфект глагола *faciō* — «делать, создавать». Так как именно созидание посредством Слова рассматривается в ближайшем контексте толкования и при этом подчеркивается, что Слово не создано, а все создано через Него (причем несколько раз причастие *factus*, входящее в пассивный по форме перфект *factus sum*, используется в адъективном смысле: «созданный, тварный»), то перевод *было создано* необходим для обеспечения единства смысла.

Стих 3: *и без него — ничто*. Во втором полустииши я пропускаю тему «не было создано» и оставляю только тему «без него — ничто», чтобы сохранить двусмысленность, на которую указывает Августин. Так как в латинском языке допустимо только одно отрицание, то фразу «*sine illo factum est nihil*» можно в принципе понять как «без него не было создано ничего» и как «без него было создано ничто». От второй возможности понимания Августин тщательно предостерегает слушателей в 13-м параграфе. Однако если привести точный русский перевод «без него не было создано ничего», то отрицание при глаголе исключит возможность такого недоразумения — и, стало быть, весь соответствующий пассаж толкования потеряет смысл.

Стих 3–4: *Что было создано, в нем есть жизнь*. Известно, что многие ранние косвенные свидетели греческого текста предполагают, что придаточное *ὃ ἵσταναι* («что стало быть» или в нашем переводе «что было сотворено») относится к следующему предложению, а не к предыдущему (см., например, комментарий к этим стихам у Метцгера: *Metzger B. A Textual Commentary on the Greek New Testament*). Так же обстоит дело и с ранними латинскими свидетелями (в которых, кстати, глагол «есть» также бывает в настоящем времени, как в тексте, которым пользовался Августин). Кроме того, для Августина важно, чтобы дополнение «в нем» относилось не к «создано», а к «есть жизнь». Иными словами, приведенную фразу он понимает так: «Что было создано, то в Нем (то есть в Божественном Слове) является жизнью (а не в Нем не является)».

Стих 6: *приняла*. Перевод объясняется контекстом параграфа 19.

Возможно, русским читателям, знакомым с толкованием Иоанна Златоуста на тот же текст, покажется, что проповедь Августина не столь возвышенна ни по мысли, ни по стилю, как того заслуживал толкуемый текст. Однако Августин говорил для своей паствы и старался быть понятным даже простецам. «Приниженный» характер его слова, изъясняющего божественное слово Евангелия, подражает уничижению превечного Слова, снизошедшего до принятия человеческого естества в его немощи.

С. А. Степанцов

1. Вдумываясь в то, что мы недавно слышали из апостольского чтения, а именно, что человек душевный не понимает того, что от Духа Божия (1 Кор. 2, 14), и полагая, что среди такого множества вас, возлюбленные братья, неизбежно есть много людей душевных, которые до сих пор еще мыслят по плоти и пока не могут подняться до духовного разумения, терзаюсь я недоумением: как смогу сказать, насколько даст Господь, или изъяснить в свою малую меру то, что прочитано из Евангелия: *В начале было Слово, и Слово было от Бога, и Слово было Бог?* Ибо душевный человек не может это понять. Что же, братья, нам теперь умолкнуть? Зачем же тогда читать, если замалчивать? Зачем слушать, если не следует объяснения? Да и зачем объяснять, если не поймут? А потому, так как, с другой стороны, я не сомневаюсь, что среди вас есть и такие, кто сможет не только понять объяснение, но и уразуметь еще не объясненное, не стану обманывать ожидания тех, кто может понять, от страха сказать излишнее для слуха тех, кто не может понять. К тому же и милосердие Божие поможет, так что, может быть, удастся угодить всем, и каждый пусть поймет, что сможет, потому что и тот, кто говорит<sup>1</sup>, говорит то, что может. Ибо кто может сказать так, как есть? Смею сказать, братья мои, что и сам Иоанн не сказал, как есть, но сказал, как смог: он был человек, а говорил о Боге; пусть и вдохновленный Богом, но все же человек. Будучи вдохновлен, он смог нечто сказать, однако, будучи вдохновленным человеком, сказал не все, что есть, но сказал то, что мог сказать человек.

2. Ибо этот Иоанн, возлюбленнейшие братья, был из тех гор, о которых написано: «Да воспримут горы мир для народа Твоего и холмы правду» (Пс. 71, 3)<sup>2</sup>. Горы — это высокие души, холмы — души малые. Но горы для того воспринимают мир, чтобы холмы могли воспринимать правду. Что это за правда, которую воспринимают холмы? Это вера, ибо «праведный верой живет» (Авв. 2, 4; Рим. 1, 17)<sup>3</sup>. Однако меньшие души не восприняли бы веры, если бы большие души, которые названы горами, не были освещены этой премудростью, так что смогли пропустить сквозь себя для младенцев то, что младенцы могут принять, и чтобы холмы могли жить верою благодаря тому, что горы восприняли мир. От этих гор мир слышит: «Мир с вами» (Ин. 20, 19)<sup>4</sup>. Эти горы, возвещая мир Церкви, не разделились против Того, от Кого восприняли мир: мир возвещают они по истине, а не поддельно.

3. Есть ведь и другие горы, кораблекрушительные, на которые корабль если насочит, гибнет. Кто терпит бедствие, тот легко может устремиться к земле; но иногда земля виднеется горой, а под горой таятся скалы, и когда кто-то устремляется к горе, наталкивается на скалы и находит там не гавань, а гибель. Были

<sup>1</sup> То есть сам проповедник.

<sup>2</sup> Синод: *да принесут горы мир людям и холмы правду.*

<sup>3</sup> Синод: *праведный верою жив будет.*

<sup>4</sup> Синод: *мир вам!*

такие горы, и большими виделись среди людей, и составили ереси и расколы, и разделили Церковь Божию. Но эти горы, которые разделили Церковь Божию, были не те, о которых сказано: «Да воспримут горы мир для народа Твоего». Ибо как могли воспринять мир те, кто разделили единство?

4. Но те, кто восприняли мир, чтобы возвестить его народу, созерцали саму премудрость, насколько возможно было человеческому сердцу то, чего ни глаз не видел, ни ухо не слышало, ни на сердце человеку не восходило (1 Кор. 2, 9)<sup>5</sup>. Если это не восходило на сердце человеку, как же это вошло на сердце Иоанну? Или Иоанн не был человеком? Или, может быть, не вошло это на сердце Иоанну, но сердце Иоанна вошло к этой премудрости? Ведь то, что восходит в сердце человека, то восходит снизу по отношению к человеку, а то, куда вошло сердце человека, то выше человека. Воистину, братья, можно сказать, что если это вошло на сердце Иоанну (если возможно некоторым образом так сказать), то оно настолько вошло в сердце Иоанна, насколько Иоанн не был человеком. Что значит не был человеком? Настолько, насколько он стал ангелом, ибо все святые — ангелы, так как они вестники Божии. Поэтому что говорит апостол плотским и душевным, не могущим понять то, что от Бога? «Когда вы говорите: „Я Павлов; я Аполлосов“, — разве вы не человеки?» (1 Кор. 3, 4)<sup>6</sup>. Чего он хотел от тех, кого укорял за то, что они человеки? Хотите знать, чего он от них хотел? Слушайте в псалмах: «Я сказал: вы боги и сыновья Вышнего все» (Пс. 81, 6)<sup>7</sup>. Вот к чему зовет нас Бог: чтобы мы не были человеками. Но только тогда мы не будем человеками, а будем лучше человеков, если прежде признаем себя человеками, то есть если к одной высоте будем восходить от смирения; иначе, если мы будем считать себя чем-то, будучи ничем, мы не только не получим того, чем не являемся, но и утратим то, чем являемся.

5. Итак, братья, из таких гор был Иоанн, который сказал: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог*. Эта гора мир восприняла, она созерцала божественность Слова. Какова была эта гора? Сколь высокая? Она превзошла все земные вершины, превзошла воздушные пространства, превзошла все высоты звезд, превзошла все хоры и легионы ангелов. Ибо если бы она не превзошла все это сотворенное, она бы не достигла Того, посредством Кого все это было создано. Спрашиваешь о небе и земле? Они созданы. Спрашиваешь о тех, кто в небе и на земле? Они-то тем более созданы. Спрашиваешь о духовных творениях, об Ангелах, Архангелах, Престолах, Господствах, Силах, Началах? И они созданы. Перечисляя все это, псалом и заключает: «Он сказал, и было создано; Он повелел, и было сотворено» (Пс. 148, 5)<sup>8</sup>. Если Он сказал, и было создано, значит было создано словом; а раз все это создано словом, то сердце Иоанна не могло бы взойти к тому, о чем он говорит: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог», — если бы он не превзошел все, что было создано Словом. Какова же эта гора, сколь священная, сколь высокая среди тех гор, которые восприняли мир для народа Божия, так чтобы холмы могли воспринять правду!

6. Посмотрите теперь, братья, не из тех ли гор был Иоанн, о которых мы немногим ранее пели: «Поднял я очи свои в горы, откуда придет помощь мне»<sup>9</sup>. Итак, братья мои, если хотите уразуметь, поднимите очи свои на эту гору, то есть возвысьтесь к Евангелисту, возвысьтесь к его пониманию. Но так как эти горы воспринимают мир, а в мире не может быть тот, кто полагает надежду в

<sup>5</sup> Синод: *не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку.*

<sup>6</sup> Синод: *когда один говорит: «я Павлов», а другой: «я Аполлосов», то не плотские ли вы?*

<sup>7</sup> Синод: *Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы.*

<sup>8</sup> Синод: *Он [сказал, и они сделались,] повелел, и сотворились.*

<sup>9</sup> Синод: *Возвожу очи мои к горам, откуда придет помощь моя (Пс. 120, 1).*

человеке, то не поднимайте очей ваших на эту гору, полагая надежду в этой горе; и сказав: «Поднял я очи свои в горы, откуда придет помощь мне», — тотчас прибавьте: *Помощь моя от Господа, сотворившего небо и землю* (Пс. 120, 1–2). Итак, поднимем глаза наши в горы, откуда придет помощь нам; но надежду нам нужно полагать не в самих горах, ибо чтобы подать нам, горы сами получают то, что нам подают — а значит, надежду нам нужно полагать там, откуда и горы принимают. Когда мы поднимаем очи наши к Писаниям, то, коль скоро Писания доставлены нам людьми, мы поднимаем очи наши к горам, откуда придет нам помощь; но так как написавшие Писания были людьми, они светили не сами собою, но Тот был *Светом истинным, Кто просвещает всякого человека, приходящего в этот мир* (Ин. 1, 9). Горой был и тот Иоанн Креститель, который сказал: *я не Христос* (Ин. 1, 20), чтобы кто-нибудь, полагая надежду в горе, не отпал от Того, Кто освещает гору; и он же исповедал<sup>10</sup>, что *от полноты Его все мы приняли* (Ин. 1, 16). Так ты и должен говорить: «Поднял я очи свои в горы, откуда придет помощь мне», — но не относить эту помощь, приходящую к тебе, к горам, а сказать затем: *Помощь моя от Господа, сотворившего небо и землю*.

7. Ко всему этому, братья, я вас увещаваю, чтобы при гласе Писаний, при гласе Евангелия: «В начале было Слово, и Слово было от Бога, и Слово было Бог» и прочего, что было прочитано, вы понимали, что подняли очи в горы. Ибо если бы не говорили этого горы, вы бы вообще не нашли, как об этом помыслить. Значит, помощь пришла к нам от гор, чтобы вы хотя бы услышали это; но вы еще не можете понять то, что услышали. Призывайте помощь от Господа, сотворившего небо и землю, потому что горы могли говорить, но притом сами не могли просветить, так как и сами они просвещались слушая. Стало быть, братья, воспринял это и сам сказавший Иоанн, который возлежал на груди Господней и пил из груди Господней то, что доставил нам. Но он передал нам слова, а смысл ты должен извлечь оттуда, откуда пил и сам тот, кто передал тебе: подними очи твои в горы, откуда придет тебе помощь, чтобы принять оттуда словно бы чашу, то есть поднесенное тебе слово; и однако, так как помощь тебе от Господа, сотворившего небо и землю, нужно тебе наполнить сердце<sup>11</sup> оттуда же, откуда наполнил его Иоанн; вот почему ты сказал: *Помощь моя от Господа, сотворившего небо и землю*. Итак, Могущий пусть наполнит сердца. Братья, я вот что говорю: пусть каждый возвысит свое сердце, насколько находит возможным, и примет то, о чем говорится. Но вы, может быть, скажете, что я вам ближе, чем Бог. Вовсе нет! Он гораздо ближе: меня вы видите глазами, а Он председатель в вашем сознании. Ко мне направлены ваши уши, а к Нему сердце, чтобы вы наполнили и то и другое. Вот, вы возводите свои глаза и все телесное восприятие к нам, и не к нам даже (ибо мы не из тех гор), но к самому Евангелию, к самому Евангелисту; но сердце ваше возвышаете для наполнения к Господу. Пусть каждый так возводит свое сердце, чтобы видеть, что он возводит и куда возводит. Что я хочу сказать этим: что он возводит и куда возводит? Пусть видит, какое сердце он возводит, ибо он возводит его к Господу; иначе, отягощенный ношей телесной похоти, он упадет прежде, чем успеет вознестись. Но если всякий видит, что несет бремя плоти — пусть старается очистить воздержанием то, что ему предстоит возвести к Богу. Ибо «блаженны чистые сердцем, потому что они узрят Бога» (Мф. 5, 8)<sup>12</sup>.

8. Иначе что пользы в том, что прозвучали слова: «В начале было Слово, и Слово было от Бога, и Слово было Бог»? Ведь когда мы говорили, мы тоже произносили слова. Что же, разве такое слово было у Бога? То, что мы сказали,

<sup>10</sup> Августин неоднократно приписывает эти слова именно Иоанну Крестителю.

<sup>11</sup> Буквально — грудь.

<sup>12</sup> Синод: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят*.

разве не прозвучало и минуло? Что же, и Божие Слово прозвучало и закончилось? Как же все через Него было создано и без Него — ничто? Как же посредством Его осуществляется управление всем, что посредством Его было сотворено, если оно прозвучало и миновало? Что это за Слово, которое звучит и не минует? Слушайте, братья, это дело великой важности. От повседневного говорения слова потеряли ценность в наших глазах; они звучат и минуют и оттого потеряли ценность, и мы видим: это не более чем слова. Есть слово и в самом человеке, то, которое пребывает внутри, тогда как звук выходит наружу изо рта. Есть слово, которое произносится на самом деле духом: то, которое понимаешь из звука, а не сам звук. Вот, слово говорю я, когда говорю «Бог». Сколь коротко то, что я сказал: три буквы и один слог! Это и есть весь Бог: три буквы и один слог? Или, может быть, насколько малоценно это, настолько дорого то, что под этим подразумевается? Что произошло в сердце твоём, когда ты услышал: «Бог»? Что произошло в сердце твоём, когда я говорил: «Бог»? Пришла в мысль некая высочайшая сущность, которая превосходит всякое изменчивое творение, плотское и душевное. И если я тебе скажу: «Бог подвержен изменениям или не подвержен?» — ты тотчас ответишь: «Ни поверить, ни помыслить я не могу, чтобы Бог был подвержен изменениям. Бог неизменен!» Твоя душа, какую бы малой она ни была, какой бы ни была все еще плотской, смогла ответить мне только так: что Бог неизменен; однако все творение подвержено изменению — как же ты смог достичь искрой мысли того, что выше всего творения, и теперь с уверенностью отвечаешь, что Бог не подвержен изменениям? Что же такое происходит в сердце твоём, когда ты помышляешь о некоей сущности живой, постоянной, всемогущей, бесконечной, вездесущей, везде целостной, ни в чем не заключенной? Когда ты помышляешь об этом, это слово о Боге в сердце твоём. Но разве это тот звук, который состоит из трех букв и одного слога? Итак, все что говорится и минует, это звуки, буквы, слоги. Минует то слово, которое звучит, а то, которое звук означает, которое есть в помышляющем, который сказал, и в понимающем, который услышал, — то остается и после того, как минуют звуки.

9. Обрати внимание на это слово. Если у тебя в сердце может быть слово, как бы замысел, рожденный в твоём уме, так что ум твой рождает замысел, и замысел находится там как порождение твоего ума, как сын твоего сердца — ведь сначала сердце порождает замысел построить какое-нибудь здание, соорудить на земле что-либо внушительное; уже родился замысел, а работа еще не завершена; ты видишь, что ты собираешься сделать, но другой может удивиться только когда ты сделаешь и построишь здание во всей величине и доведешь его до отделки и совершенства; люди будут смотреть на дивное сооружение и удивляться замыслу строителя; замирают перед тем, что видят, и пленяются тем, чего не видят: кто может видеть замысел? — итак, если некое большое сооружение заслуживает похвалу человеческому замыслу, то хочешь увидеть, каким замыслом Божиим является Господь Иисус Христос, то есть Слово Божие? Посмотри на здание этого мира; узри созданное посредством Слова — и тогда ты познаешь, каково это Слово. Посмотри на эти два мировых тела: небо и землю. Кто опишет словами красу неба? Кто опишет славу плодоносность земли? Кто по достоинству восхвалит чреду времен года? Кто по достоинству восхвалит силу семени? Вы видите, что я обхожу молчанием, чтобы, говоря о многом, не сказать, может быть, меньше, чем вы подумаете. Итак, по этому зданию поймите, каково то Слово, посредством которого это здание сотворено. И не только оно! Ведь это все можно видеть, потому что все это касается телесных чувств. Но посредством этого Слова созданы и Ангелы, посредством этого Слова созданы и Архангелы, Власти, Престолы,

Господства, Начала; посредством Слова создано все — помысли из этого, каково Слово!<sup>13</sup>

10. Пожалуй, кто-нибудь может ответить мне: «Кто может понять это Слово?» Поэтому не воображай что-либо заурядное, когда слышишь о Слове, и не представляй слова, о которых ежедневно слышишь: «он мне сказал такие-то слова», «он произнес такие-то слова», «ты мне передаешь такие-то слова»: от частого повторения самого слова «слово» слова как бы потеряли ценность. И когда ты слышишь: *В начале было Слово*, то, чтобы ты не думал о чем-либо таком заурядном, что обычно представляешь себе, когда слышишь о человеческих словах, — послушай, о чем ты должен помыслить: *Слово было Бог*.

11. Пусть теперь войдет какой-нибудь нечестивый арианин и скажет, что Слово Божие сотворено. Как может быть, чтобы Слово Божие было сотворено, если Бог все создал посредством Слова? Если и Само Слово Божие было сотворено, то посредством какого другого Слова было Оно сотворено? Если ты говоришь, что есть Слово Слова, посредством которого Оно сотворено, то Его-то я и назову Единородным Словом Божиим. Но если ты не признаешь Слово Слова, то согласишься, что Тот, посредством Кого сотворено все, не сотворен. Не могло же произойти само собой то, посредством чего все было создано. Поэтому верь Евангелисту. Он ведь мог сказать: «В начале создал Бог Слово», подобно тому как Моисей сказал: *В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1, 1), и все перечисляет таким же способом: «Сказал Бог: да будет! — и было создано» (Быт. 1, 3–27)<sup>14</sup>. Раз «сказал», то Кто сказал? Очевидно, Бог. А что было создано? Некое творение. Между говорящим Богом и созданным творением было не что иное, как Слово. посредством Которого творение было создано. Это Слово не подвержено изменению. Хотя посредством Слова создается изменчивое, Само Оно неизменно.

12. Итак, не считай сотворенным то, посредством чего все было создано: иначе не сможешь быть воссозданным посредством Слова, которое все воссоздает. Однако если твоя вера о Слове будет неправа, ты не сможешь быть воссозданным Словом. И если случилось тебе быть созданным посредством Слова, так что ты был создан посредством Его, то ты разрушаешь себя сам; а если ты разрушаешь себя сам, то воссоздаст тебя пусть Тот, Кто тебя создал; если сам из-за себя ты стал хуже, то пусть претворит тебя Тот, Кто тебя сотворил. Но как Он восстановит тебя посредством Слова, если ты о Слове мыслишь неправо? Евангелист говорит: *В начале было Слово*, а ты говоришь, что и Слово было создано. Евангелист мог бы сказать: «В начале было создано Слово», но он что сказал? *В начале было Слово*. Раз *было*, значит, не создано было, так что все было создано через Него, и без Него не было создано ничто. Итак, раз Слово было *в начале*, и Слово было *у Бога*, и Слово было *Бог* — то, если не можешь понять, что это значит, отложи до тех пор, пока вырастешь. Это — твердая пища, а ты принимай молоко и питайся им, чтобы окрепнуть к принятию твердой пищи.

13. Ну, и конечно, братья мои, сказанное далее: *Все было создано посредством Него, и без Него — ничто*<sup>15</sup>, — остерегайтесь понимать в том смысле, будто *ничто* — это нечто. Нередко от непонимания слов *без Него* — *ничто* многие полагают, что *ничто* — это нечто. Грех, конечно, создан не посредством Слова, и очевидно, что грех есть ничто, и грешащие становятся ничем. И идол не создан посредством Слова Божиего: облик у него вроде бы человеческий, но создан посредством

<sup>13</sup> Все это рассуждение и подобные ему имеют смысл прежде всего применительно к латинскому значению слова *verbum*, которое, как и русское «слово» (но не как греческое *λόγος*), означает прежде всего единичное произносимое слово.

<sup>14</sup> Синод: *И сказал Бог: да будет... И стало так*.

<sup>15</sup> Синод: *Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть* (Ин. 1, 3).

Слова сам человек, а человеческий облик у идола создан не посредством Слова; и написано: «Знаем, что идол есть ничто» (1 Кор. 8, 4)<sup>16</sup>. Итак, это не создано посредством Слова; но создано Им все, что есть в природе, все, что находится среди творений, все вообще, что закреплено на небе, что сияет сверху, что летает под небом, все, что движется в мироздании, все вообще творения; скажу яснее, братья, так что вы все поймете: от ангела до червя. Что прекрасней ангела среди творений? Что низменнее червя среди творений? Посредством кого был создан ангел, посредством того создан был и червь, но ангел достоин неба, а червь земли. Кто создал, тот и расположил. Если бы он поставил червя на небе, ты не одобрил бы; если бы он захотел, чтобы ангелы зарождались в тлеющей плоти, ты не одобрил бы. И однако Бог сделал почти это и не подлежит осуждению. В самом деле, все люди, рождающиеся от плоти, разве не черви? А Он из червей делает ангелов. Раз Сам Господь<sup>17</sup> сказал: *Я червь, а не человек* (Пс. 21, 7), то кто усомнится в том, что написано в книге Иова: «Сколь более человек — тлен, и сын человеческий — червь» (Иов 25, 6)<sup>18</sup>? Сначала сказано: *человек — тлен*, а затем: *сын человеческий — червь*; так как червь рождается из тлена, то человек — тлен, а сын человеческий — червь. Вот чем захотел Он стать ради тебя, Он, Который был Слово в начале, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Почему Он стал этим ради тебя? Чтобы ты пил молоко, если не можешь есть твердую пищу.

Поэтому понимайте, братья, сказанное в целом: «Все посредством Его было сотворено, и без Него — ничто». Ибо все творение было создано посредством Его, и большее, и меньшее; посредством Его было создано вышнее, нижнее; духовное и телесное было создано посредством Его. Ни одна форма, ни один состав, никакое сочетание частей, ни одна какая бы то ни было сущность, которая может иметь вес, число и меру, — ничто не существует без слова; и все — от этого Слова-Творца, к Которому обращены слова: «Все Ты расположил по мере, числу и весу» (Прем. 11, 21)<sup>19</sup>.

14. Поэтому не давайте никому себя обмануть, когда вам докучают мухи. А то ведь над некоторыми насмеялся диавол, и они попались на мух. Птицеловы обычно кладут в тенета мух, чтобы заманить проголодавшихся птиц; так и эти попадают на мух диаволу. К примеру, кто-нибудь досадовал на мух, в досаде его застал манихей, и когда тот сказал, что терпеть больше не может мух и страшно их ненавидит, манихей тут же с вопросом: «А кто их создал?» И как тот раздосадован был на них и ненавидел их, то не посмел сказать: «Их создал Бог», — а был кафолическим христианином. Манихей сразу продолжил: «Если не Бог их создал, то кто их создал?» Тот говорит: «Готов поверить, что их создал диавол». А манихей ему тотчас: «Если муху создал диавол, как ты только что признал, потому что правильно мыслишь, то кто создал пчелу, которая немного лишь больше мухи?» Тот не решился сказать, что Бог создал пчелу, а муху не создал, потому что они совсем рядом. От пчелы манихей перешел к кузнечнику, от кузнечика к ящерице, от ящерицы к птице, от птицы пошел к мелкому скоту, от него к быку, от него к слону и, наконец, к человеку — и убедил человека, что человек не создан Богом. Так этот несчастный, раздосадованный на мух, стал мухой и попался диаволу. Недаром «Веельзевул», как говорят, переводится «повелитель мух»; о них и написано: «Умиравшие мухи портят благовонную масть» (Еккл. 10, 1)<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Синод: *знаем, что идол в мире ничто.*

<sup>17</sup> В понимании Августина (и некоторых его предшественников) следующие далее слова псалма пророчески произносятся Давидом от лица Христа.

<sup>18</sup> Синод: *кольми паче человек гной, и сын человеческий червь.*

<sup>19</sup> Синод: *Ты все расположил мерою, числом и весом.*

<sup>20</sup> Синод: *Мертвые мухи...*

15. Что же, братья, зачем я это сказал? Замкните уши ваши пред кознями врага, уразумейте, что Бог создал все и расположил по ступеням. Почему же мы испытываем столько зла от творения, созданного Богом? Потому что мы оскорбили Бога. Разве ангелы претерпевают то же, что и мы? Наверное, и нам не нужно было бы бояться этого в нашей жизни. За свое наказание пеняй на свою вину, а не на судьбу. Ибо из-за нашей гордыни и дозволил Бог этой самомалейшей и презреннейшей твари нас мучить: когда человек возгордится, и станет похваляться пред Богом, и, будучи сам смертным, станет запугивать смертного, и, будучи человеком, не станет признавать другого человека ближним, то, когда он вознесется, пусть окажется во власти вшей. Что это ты раздуваешься человеческой гордыней? Человек сказал тебе обидное, ты надулся и рассердился — что ж, поборись со вшами перед сном и пойми, кто ты такой. Чтобы вы знали, братья, что все эти досадные существа созданы для укрощения нашей гордости, вспомните: Бог мог укротить гордый Фараонов народ медведями, львами, змеями, но напустил на них мух и лягушек (Исх. 8, 2–21), чтобы гордость была укрощена подлейшими существами.

16. Итак, все, братья, совершенно все было создано посредством Его, и без Него не было создано ничто. Но как было создано все посредством Его? *Что было создано, в Нем есть жизнь.* Ведь можно прочесть и так: «Что было создано в Нем, есть жизнь». Значит, все — жизнь, если мы так прочтем. Ибо что было создано не в Нем? Он — премудрость Божия, а в псалме говорится: «Все Ты сотворил в премудрости» (Пс. 103, 24)<sup>21</sup>. Потому, если Христос — премудрость Божия, и псалом говорит: «Все ты сотворил в премудрости», значит, все сотворено как посредством Его, так и в Нем. Тогда, если все в Нем, возлюбленнейшие братья, и то, что в Нем, есть жизнь, значит, и земля жизнь, и дерево жизнь (мы и вправду называем дерево жизнью, но только подразумевая древо Креста, от которого мы получили жизнь), и камень жизнь. Такое понимание неприемлемо, а то как бы не подкралась к нам опять негоднейшая манихейская секта и не сказала бы, что есть жизнь у камня, есть душа у стены, есть душа у веревки, у шерсти, у одежды. Так и вправду говорят они в безумии, и когда их подавляют и опровергают, приводят как будто бы слова от Писания: «Зачем сказано: “Что было создано в Нем, есть жизнь”. Ведь если все создано в Нем, то все есть жизнь». Но пусть они тебя не вводят в заблуждение, читай так: «Что было создано, — тут делай остановку, потом прибавь: — в Нем есть жизнь». Что это значит? Земля была создана, но сама по себе созданная земля не есть жизнь; однако в самой премудрости духовно содержится некая идея, согласно которой создана земля, и эта-то идея есть жизнь.

17. Объясню это вам, возлюбленные, как смогу. Искусник делает ларец. Сначала ларец этот у него в замысле; если бы не было у него ларца в замысле, откуда бы он произвел его? Но ларец в замысле не то же, что ларец, который виден глазам. В замысле он присутствует невидимо, в исполнении будет присутствовать видимо. Вот он исполнен на деле — разве тогда он прекращает существовать в замысле? И тот, что изготовлен, появился, и тот, который в замысле, остается; первый может сгнить, и тогда можно будет изготовить новый по образу того, который в замысле. Теперь рассмотрите ларец в замысле и ларец изготовленный. Ларец изготовленный — это не жизнь, ларец в замысле — жизнь, потому что жива душа художника, в которой все существует еще до того, как появится на свет. Вот так же, возлюбленнейшие братья, коль скоро премудрость Божия, которой создано все, содержит все в виде замыслов до того, как все изготовляет — стало быть, все, что происходит по этому замыслу, не является жизнью само

<sup>21</sup> Синод: *Все соделал Ты премудро.*



по себе, но все, что сотворено, является жизнью в этом замысле. Видишь землю — земля есть в замысле. Видишь небо — есть небо в замысле. Видишь луну и звезды — и они тоже в замысле; но в своей внешности они тела, а в замысле — жизнь. Примите, если только сможете, великое это знание; и если не велик я, который вам его излагаю или передаю, то велик Тот, от Кого оно исходит. Ибо это сказано не мною в моей малости — не мал Тот, к Кому я обращаюсь, чтобы Он подал мне, что говорить. Пусть каждый понимает как может, насколько может; а кто не может, пусть питает сердце, чтобы смочь. Чем его питать? Питать молоком, чтобы оно возросло до твердой пищи. Пусть не отступается от Христа, рожденного по плоти, доколе не придет ко Христу, рожденному от единого Отца, к Слову Божию, Которое у Бога, посредством Которого создано все: это и есть та жизнь, которая в Нем свет человекам.

18. И далее сказано: «И жизнь была свет человекам» (Ин. 1, 4)<sup>22</sup>, — и от этой жизни просвещаются люди. Животные не просвещаются, потому что у животных нет разумной души, которая могла бы увидеть премудрость. Но у человека, созданного по образу Божию, есть разумная душа, которой он может воспринять премудрость. Итак, эта жизнь, посредством которой создано все, есть свет человекам. Поэтому несколько далее и сказано: *Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ин. 1, 9). Этим Светом был просвещен Иоанн Креститель, им же и сам Иоанн Благовеститель. Этим Светом наполнился и тот, кто сказал: «Я не Христос, но Тот, Кто идет после меня, у Кого я недостоин развязать ремень обуви» (Ин. 1, 20, 27)<sup>23</sup>. Этим Светом был просвещен и тот, кто сказал: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог*. Итак, эта жизнь есть свет человекам.

19. Но, может быть, сердца несмысленные еще не могут воспринять этот свет, потому что грехи отягощают их и не дают увидеть свет. Пусть они не думают, что свет отсутствует, раз они не могут его видеть: это сами они стали тьмой от грехов своих. *И свет во тьме светит, и тьма не приняла его* (Ин. 1, 5)<sup>24</sup>. Это, братья, как слепой человек на солнце: солнце присутствует, но он отсутствует при солнце — также и всякий несмысленный, всякий беззаконный, всякий нечестивец слеп сердцем. Премудрость присутствует, но присутствует при слепом, для его глаз она отсутствует; не потому что она отсутствует, но потому что он отсутствует при ней. Что же такому делать? Пусть очищает то, чем можно увидеть Бога. Так, если бы он не мог видеть из-за того, что глаза у него засорены или раздражены от пыли, или нагноения, или дыма, то врач ему сказал бы: «Очисти глаз от всего вредного, и сможешь увидеть свет глаз твоих». Пыль, нагноение, дым — это грехи и беззакония; убери это все и увидишь Премудрость, которая присутствует, ибо Бог и есть эта Премудрость, и сказано: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8).

Пер. с латинского С. А. Степанцова

<sup>22</sup> Синод: ...свет человекам

<sup>23</sup> Синод: *Он-то Идущий за мною, но Который стал впереди меня. Я недостоин развязать ремень у обуви Его.*

<sup>24</sup> Синод: ...тьма не объяла его.

## Ориген

# Комментарии на Евангелие от Иоанна

### ВВЕДЕНИЕ

«Комментарии на Евангелие от Иоанна» — самый ранний дошедший до нас<sup>1</sup> экзегетический труд александрийского дидакала, справедливо названный Анри Крузелем<sup>2</sup> «шедевром Оригена»<sup>3</sup>. После Оригена подробные комментарии на четвертое Евангелие писали лишь свт. Иоанн Златоуст, свт. Кирилл Александрийский и бл. Августин<sup>4</sup>. Поводом к написанию комментариев послужило составление толкований к Евангелию гностиком Гераклеоном — последователем Валентина (в целом ряде мест Ориген подробно цитирует толкования Гераклеона и затем опровергает их<sup>5</sup>). Ориген начал писать «Комментарии» в Александрии либо после 318 года приблизительно в 33-летнем возрасте, либо — что вероятнее — между 225 и 229 годами, когда ему было около 40 лет<sup>6</sup>. За период пребывания в Александрии он успел написать первые четыре книги «Комментариев», пятая была составлена во время путешествия в Палестину в 230–231 годах. До отбытия из Александрии в 231 г. Ориген успел начать шестую книгу. Деятельность же Гераклеона приходилась приблизительно на 170-е годы. Таким образом, первый христианский комментарий на Евангелие от Иоанна (и одновременно ответ на его инославную интерпретацию) был дан в Церкви лишь спустя полвека после смерти заметного представителя гностического учения. Здесь можно вспомнить о другом сочинении Оригена «Против

---

<sup>1</sup> Но не самый первый среди произведений и толкований Оригена. Ранее им были написаны толкования на Псалмы и Плач Иеремии, трактат «О воскресении» и некоторые другие. «Комментарии» современны трактату «О началах»: между обоими произведениями много общего и в отдельных темах (например, о полемике с гностицизмом в сочинении «О началах» см.: *Le Boulluec A. La place de la polémique antignostique dans le Peri archon // Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18–21 septembre 1973) / Dirigé par Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, Josep Rius-Camps (Quaderni di «Vetera Christianorum», 12). Bari, 1975. P. 47–61*), и в самом духе.

<sup>2</sup> Известный французский ученый, ведущий специалист прошлого века в изучении наследия Оригена. Им составлена, в частности, превосходная аннотированная библиография (с указателями и с продолжениями) всех исследований об александрийском богослове, существенно облегчающая ориентацию в современной научной литературе.

<sup>3</sup> *Crouzel H. Origène. P., 1985. P. 70.*

<sup>4</sup> На русский язык переведены толкования только первых двух.

<sup>5</sup> Подробный разбор толкований Гераклеона и Оригена на примере XIII книги «Комментариев» представлен в исследовании: *Poffet J. M. La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène, commentateurs de Jn. 4. Jésus, la Samaritaine et les Samaritains. Fribourg: Éd. Universitaires, 1985 (Paradosis XXVIII). 304 p.*

<sup>6</sup> Возможные датировки основываются на упоминании Оригена (I, 13) о разлуке с Амвросием. По одному пониманию, речь идет об отлучке Оригена в 224–225 годах в Антиохию по приглашению Маммеи, матери императора Александра Севера (ср. *Евсевий, «Церковная история» VI, 21, 3–4; 23, 1*). По другой интерпретации, в данном месте Ориген подразумевает временное отсутствие в Александрии Амвросия в 215–216 годах вследствие преследования философов Каракаллой.

Цельса», написанном уже в последние годы жизни богослова и посвященном апологии христианства в ответ на критику Цельса тремя четвертями века ранее, в конце 170-х годов. Ориген — как и св. Ипполит Римский — выступил продолжателем ранних апологетов и св. Иринея Лионского и одновременно интерпретатором Священного Писания, защищая учение и от язычников, и от еретиков.

Согласно 33-му письму бл. Иеронима<sup>7</sup>, «Комментарии» состояли из 32 книг<sup>8</sup>, из которых в общем счете сохранилось только 9. Первая книга (39 глав, 292 параграфа) служит введением к толкованию, в ней разбирается первая половина первого стиха Евангелия («В начале было Слово»). Вторая книга охватывает Ин. 1,1b–7. Следующие книги дают уже не столь объемные, но все равно достаточно обширные комментарии (книга VI: Ин. 1, 19–29; X: Ин. 2, 12–25; XIII: Ин. 4, 13–54; XIX: Ин. 8, 19–25; XX: Ин. 8, 37–53; XXVIII: Ин. 11, 39–57; XXXII: Ин. 13, 2–33). Даже по дошедшим до нас частям можно судить о монументальности труда. Толкования Оригена на первые 13 глав заняли 32 книги. Поскольку всего в Евангелии от Иоанна 21 глава, можно представить, сколь объемными были бы все комментарии, если бы Оригену удалось завершить их: при сохранении имеющейся пропорции произведение составило бы 52 книги, т. е. 29 томов в серии Sources Chrétiennes! Такой масштаб намного превосходит толкования всех последующих комментаторов этого Евангелия.

Ориген в течение своей жизни писал тройного рода толкования на Священное Писание: гомилии, схолии и комментарии. Лишь небольшая их часть сохранилась, далеко не все дошли на языке подлинника: многие творения известны лишь в вольном латинском переводе Руфина, несколько произведений перевел бл. Иероним. На русский язык переведена ничтожная часть экзегетического наследия Оригена, да и то с латинской версии Иеронима<sup>9</sup>. Заполнение столь зияющей лакуны в русских переводах творений святых отцов и учителей Церкви является одной из основных задач русской патрологии, поскольку изучение святоотеческой экзегезы немыслимо без учета толкований Оригена. Если догматические заблуждения дидакалы были осуждены V Вселенским Собором<sup>10</sup>, то оригеновская экзегеза никогда не подвергалась соборным обсуждениям и осуждениям и оказывала прямое или косвенное (через катены) влияние на все святоотеческие толкования Священного Писания вплоть до бл. Феофилакта Болгарского. Вопрос о степени влияния и взаимосвязи догматических заблуждений Оригена и его экзегетических принципов хотя и ставился принципиально, но, похоже, никогда не изучался подробно<sup>11</sup>. То же можно сказать и об исследовании влияния конкретных оригеновских толкований на святоотеческую экзегезу<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> ... in Iohannem libros xxxii, in partes quasdam Iohannis excerptorum librum i... (CSEL 54 / Ed. I. Hilberg, 1910. P. 255).

<sup>8</sup> Цифра 22, приводимая *Евсевием* в «Церковной истории» VI, 24, 1, явно неверна и может объясняться либо ошибкой переписчика, либо неполнотой экземпляра Кесарийской библиотеки. Никаких сведений, что Ориген успел написать более 32 книг, нет. Три фрагмента, дошедшие в катенах, на последующие книги Евангелия от Иоанна (на Ин. 14, 3; 17, 11 и 20, 25. См.: *Origenes*. Bd. IV / Hrsg. E. Preuschen. Leipzig, 1903. S. 560–562, 574) могли быть взяты из других сочинений Оригена либо из тех выдержек, о которых упоминает Иероним. Возможно, сам Ориген изменил впоследствии характер комментариев, перейдя к жанру схолий на отдельные места.

<sup>9</sup> Имею в виду гомилии на Песнь Песней, переведенные на русский дважды.

<sup>10</sup> Хотя имя Оригена сохранилось лишь в актах поместного Константинопольского Собора, осуждение было подтверждено последующими Вселенскими Соборами. Подробнее см., например: Сочинения древних христианских апологетов. [М.:] СПб., 1999. С. 478–479, примеч. 193.

<sup>11</sup> Там же. С. 476–479. Напомним, что в догматико-философский трактат «О началах» Оригеном была включена специальная экзегетическая часть, сильно повлиявшая на каппадокийцев.

<sup>12</sup> Первый (насколько мне известно) опыт подобной работы см. в статье: *Душаев А. Г.* О границах поэтической аллегории при толковании Священного Писания (на примере образа горы у Оригена и в святоотеческой экзегезе) // Христианский Восток. Новая серия. Т. 4. СПб., 2003 (в печати). Электронная версия: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/gora.htm>

Основным критическим изданием<sup>13</sup> «Комментариев» остается текст, подготовленный в серии «Die Griechischen Christlichen Schriftsteller» (Bd. 10) Прусской Академии наук и изданный в 1903 г. Этот текст<sup>14</sup> воспроизведен (с некоторыми изменениями, но без подробного критического аппарата) в издании С. Бланк в серии «Sources Chrétienne» (SC). Ценность издания SC заключается в предисловиях, французском переводе и комментариях. Готовя издание в течение 25 лет, С. Бланк по мере накопления опыта заметно улучшал его качество. Если первые тома «Комментариев» в серии SC вызвали резкие замечания П. Нотэна<sup>15</sup> как с точки зрения текстологии, так и из-за ошибок в переводе, то последующие выпуски встретили более благоприятный прием этого известного специалиста. После завершения издания (SC 120, 157, 222, 290, 385) в 1992 г. первые тома были переизданы репринтно, с дополнениями, учитывающими критику и замечания. Издание Прусской Академии остается в научном использовании благодаря не только аппарату, но и собранной катенарных фрагментов. В электронную версию TLG «Комментарии» включены по двум изданиям (Е. Пройшена и С. Бланк)<sup>16</sup>. К сожалению, ни в одном из изданий не было сделано попытки восстановить — хотя бы частично и приблизительно — утраченные куски комментариев (точнее, их смысл), опираясь на все дошедшие произведения Оригена, в которых цитируется или упоминается четвертое Евангелие. Из современных европейских переводов особо следует выделить итальянский перевод<sup>17</sup>: Е. Корсини написал ценное предисловие (111 с.) и превосходно перевел весь текст, включая катенарные фрагменты. Появление двух полных переводов «Комментариев» на современные европейские языки стимулировало более пристальное изучение этого сочинения Оригена. За последние десятилетия появилось множество статей, посвященных отдельным местам «Комментариев»<sup>18</sup>, а также специальная монография, касающаяся интерпретации Оригеном начала Евангелия от Иоанна<sup>19</sup>. На русском языке появились две работы<sup>20</sup>, написанные в рамках проекта А. В. Петрова по переводу «Комментариев»<sup>21</sup>. В Православном

<sup>13</sup> Все рукописи восходят к одному кодексу, так что значение разночтений не столь велико.

<sup>14</sup> Эмэндации: *Koetschau P. Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johannes-Kommentar.* Leipzig. 1905 (TU XXVIII/2). Эта работа осталась неучтенной в первых томах издания С. Бланк.

<sup>15</sup> *Nautin (Pierre). Notes critiques sur l'In Iohannem d'Origène (livres I–II) // Revue des Études Grecques.* 1972. Т. 85. № 404–405. P. 155–216; *Idem. Notes critiques sur l'«In Iohannem» d'Origène (livre X) // Revue de philologie, littérature et histoire anciennes.* 1981. Т. 55. Fasc. 2. P. 273–284; *Idem. Notes critiques sur l'«In Iohannem» d'Origène (livres XIII, XIX et XX) // Ibidem.* 1985. Т. 59. Fasc. 1. P. 63–75.

<sup>16</sup> TLG 2042/5, 6, 79.

<sup>17</sup> *Corsini (Eugenio). Commento al Vangelo di Giovanni.* Torino, 1968. (Classici della Filosofia.) 950 p., ind.

<sup>18</sup> Общей характеристике «Комментариев» и отраженному в них богословию Оригена посвящена работа: *Vogt H. Beobachtungen zum Johannes-Kommentar des Origenes // Theologische Quartalschrift CLXX (1990), 191–208.*

<sup>19</sup> *Pazzini D. In principio era il Logos: Origene e il prologo del vangelo di Giovanni.* Brescia, 1983. 139 p.

<sup>20</sup> *Петров А. В., Цыб А. В. Полемика двух комментаторов Евангелия по Иоанну (Гераклеон и Ориген) // Человек, природа, общество. Материалы 8-й международной конференции молодых ученых 22–28 декабря 1997 г. СПб. 1997. С. 36–40; Пантелеев А. Д., Петров А. В., Цыб А. В. Фрагменты Гераклиона Гностика из трактата Оригена «Толкование на Евангелие от Иоанна» // АКАДЕМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Вып. 2 / Под ред. д-ра филос. наук Р. В. Светлова и канд. филос. наук А. В. Цыба. СПб., 2000. С. 305–328 ([http://www.centant.ru/centrum/publik/akadem/2000/fr\\_grkln.htm](http://www.centant.ru/centrum/publik/akadem/2000/fr_grkln.htm)).*

<sup>21</sup> Этот проект был поддержан РГНФ в 1997 г. Я намеревался тогда перевести «Комментарии» полностью и, собрав всю необходимую литературу и сделав пробный перевод, подал в Фонд соответствующую заявку одновременно с А. В. Петровым, ничего не зная о намерениях последнего. Вследствие решения РГНФ, предоставившего грант

Свято-Тихоновском богословском институте М. В. Киреевой была защищена диссертация на степень кандидата богословия «Комментарий на Евангелие от Иоанна Оригена и святителя Кирилла Александрийского (экзегетические методы)»<sup>22</sup>. Когда этот выпуск «Богословских трудов» уже был подготовлен к сдаче в типографию, обнаружилось, что совсем недавно в Интернете появился перевод всей I книги «Комментариев», выполненный выпускником Новосибирского государственного университета, кандидатом культурологии А. В. Цурканом и одобренный в приложенном «Экспертном заключении» доктором филологических наук К. А. Тимофеевым<sup>23</sup>. У нас не было времени сравнить оба перевода, так что заинтересованным читателям предлагаем самим проделать эту работу.

Публикуемый ниже перевод первых двадцати глав сделан по изданию: Origène. Commentaire sur Saint Jean. Tome I (Livres I–V) / Texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc. Paris, 1966 (SC 120). Расхождения с С. Бланк в выборе разночтений отмечены специально. В выборе или определении аллюзий из Священного Писания мы также иногда расходимся с французской издательницей, обычно без специальных оговорок. Мы сочли излишним объяснять большую часть мест, уже прокомментированных в SC, но добавили ряд других необходимых, на наш взгляд, примечаний.

В переводе приняты следующие обозначения:

***	лакуна в оригинале
[]	добавления по смыслу
< >	конъектуральные чтения
«курсив»	указывает на дословную цитату
«некурсив»	отмечает отступление от буквальной цитаты
<i>курсив</i>	маркирует неясные цитаты и аллюзии (при последних стоит обычно «ср.»)

В цитатах из Священного Писания использованы с небольшими изменениями церковнославянский и синодальный переводы, адаптированные согласно грамматическим и орфографическим нормам современного русского языка и с учетом разночтений древнейших греческих рукописей по критическим изданиям А. Ральфса и Нестле—Аланда. Иными словами, курсив и кавычки указывают на степень соответствия библейских чтений Оригена современным научным изданиям греческих текстов Священного Писания. Не отмечаются сокращения, сделанные Оригеном при цитировании библейских текстов.

Современные издатели и комментаторы: *Bl(anc)*, *Co(rsini)*, *Kl(ostermann)*, *Koe(tschau)*, *Nau(tin)*, *Pa(zzini)*, *Pr(euschen)*, *We(ndland)*, *Wil(amovitz)*.

А. Г. Дунаев

## ТОМ ПЕРВЫЙ

1. I. Думаю, что как древний народ, названный «Божиим»<sup>24</sup>, был разделен на двенадцать колен и над остальными коленами [поставлен] левитский чин, какой тоже служил Богу (τὸ θεῖον θεράλειούσαν), [состоя] из многих (πλείονα) священнических и левитских разрядов, — так и, по моему мнению, согласно

А. В. Петрову, мне пришлось отказаться от плана, однако перевод «Комментариев» до сих пор не появился и я не знаю, собирается ли А. В. Петров выполнить эту работу.

<sup>22</sup> Подробнее см.: <http://bogoslov.ru/news/630.html>

<sup>23</sup> [http://www.binetti.ru/collectio/theologia/origen\\_1\\_1.shtml](http://www.binetti.ru/collectio/theologia/origen_1_1.shtml)

<sup>24</sup> Ср. Исх. 7, 26 (8, 1 мас.); 8, 16 (=8, 20); Лев. 26, 12; Втор. 7, 6; Ос. 2, 25 (= Рим. 9, 25) и т. д.; букв. только в НЗ (ср. Евр. 11, 25).

«сокровенному сердца человеку» (1 Пет. 3, 4) всякий народ Христов, получив сокровенно<sup>25</sup> имя *Иудея* и *обрезанный по духу* (ср. Рим. 2, 29), имеет более таинственно свойства этих [двенадцати] колен. Яснее об этом (о чем для умеющих слушать не молчат и другие пророки) можно узнать от Иоанна из Апокалипсиса. 2. Говорит же Иоанн так: «*И видел я иного Ангела, восходящего от востока солнца, имеющего печать Бога живого. И воскликнул он громким голосом к четырем Ангелам, которым дано вредить земле и морю, говоря: Не делайте вреда ни земле, ни морю, ни деревьям, доколе не положим печати на челах рабов Бога нашего.*

*И я слышал число запечатленных: сто сорок четыре тысячи запечатленных из всех колен сынов Израилевых. Из колена Иудина запечатлено двенадцать тысяч; из колена Рувимова двенадцать тысяч»* (Откр. 7, 2–5). 3. Затем, перечислив остальные колена за исключением Данова, много позже он добавляет: «*И взглянул я, и вот, Агнец стоит на горе Сионе, и с Ним сто сорок четыре тысячи, имеющие имя Его и имя Отца Его написанным на челах их. И услышал я голос с неба, словно глас множества вод и словно глас грома великого; и голос, который я услышал, [был] словно [звуки] гуслистов, играющих на гусях своих. И поют они песнь новую пред престолом и пред четырьмя животными и старцами; и никто не мог научиться сей песне, кроме сих ста сорока четырех тысяч, искупленных от земли. Это те, которые не осквернились с женами, ибо они девственники; это те, которые следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошел. Они искуплены из людей, начаток Богу и Агнцу, и в устах их нет лукавства, ибо они непорочны»* (Откр. 14, 1–5). 4. А то, что это говорится у Иоанна об уверовавших во Христа и притом из колен [Израильских], хотя род их по плоти и не кажется восходящим к семени патриархов, можно доказать так: «*Не делайте вреда, — говорит [Евангелист], — ни земле, ни морю, ни деревьям, доколе не положим печати на челах рабов Бога нашего.*

*И я слышал число запечатленных: сто сорок четыре тысячи запечатленных из всех колен сынов Израилевых»* (Откр. 7, 3–4). 5. Итак, сыны всех колен Израильских числом сто сорок четыре тысячи запечатлеваются на челах своих. Далее у Иоанна говорится, что эти сто сорок четыре тысячи, имеющие написанным на челах своих имя Агнца и Отца Его, — девственники и не осквернившиеся с женами. 6. Таким образом, какая иная печать может быть на челах, если не имя Агнца и Отца Его, раз в обоих местах говорится, что чела имеют в одном случае печать, в другом — буквы, содержащие имя Агнца и имя Отца Его?

7. Но если [сыны] «из колен» — те же самые, что и «девственники», как мы показали раньше, а среди [сынов] *Израиля по плоти* (1 Кор. 10, 18) верующие [во Христа] редки — так что иной, пожалуй, осмелился бы сказать, что и верующих-то из *Израиля по плоти* не наберется число в сто сорок четыре тысячи, — очевидно, что сто сорок четыре тысячи не осквернившихся с женами состоят из язычников, приходящих к Божественному Слову. Поэтому не погрешил бы против правды говорящий, что в каждом колене девственники — его начаток. 8. Ведь добавлено: «*Они искуплены из людей, начаток Богу и Агнцу, и в устах их нет лукавства, ибо они непорочны»* (Откр. 14, 4–5).

Следует знать, что речь о ста сорока четырех девах допускает аналогическое толкование, но сейчас излишне перебивать настоящее рассуждение и излагать научающие нас тому же о язычниках пророческие слова.

П. 9. «Но какое имеет отношение все это к нам?» — спросишь, читая написанное, ты, Амвросий<sup>26</sup>, воистину человек *Божий* (1 Тим. 6, 11) и *человек во Христе* (ср. 2 Кор. 12, 2), стремящийся к уже не человеческому, но духовному бытию.

<sup>25</sup> «внутренно» в синодальном переводе.

<sup>26</sup> Покровитель Оригена, предоставлявший в его распоряжение скорописцев. К Амвросию обращены и многие другие произведения Оригена.

[Члены] колен, возносящие Богу десятины и начатки через левитов и священников, имеют не только начатки или десятины, в то время как левиты и священники, пользуясь только десятинами и начатками, возносят Богу десятины (полагаю также, что и начатки) через первосвященника<sup>27</sup>. 10. Что касается большинства из наших, приближающихся к Христову учению, посвящающих себя в основном житейскому и приносящих Богу малые дела, то их можно было бы назвать, скорее, [членами] колен, мало подающими<sup>28</sup> священникам и скудно питающими служение Богу; напротив, подлинно посвятивших себя Божественному Слову и одному лишь служению Богу уместно называть левитами и священниками согласно превосходству их деятельности в этом.

11. <Пре>восходящие же <всех> и как бы имеющие первенство в своем роде будут, пожалуй, первосвященниками по чину Ааронову, а не по чину Мельхиседеку (ср. Евр. 7, 11). Если же кто-нибудь воспротивится этому [сравнению], считая, что мы поступаем нечестиво, прилагая к человеку имя архиерея, поскольку часто Великим Иереем прорекается Иисус, как например: «Первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса Сына Божия» (Евр. 4, 14), — то следует ответить ему, что апостол делал отличие, говоря, что пророк сказал о Христе: «Ты иерей вовек по чину Мельхиседекову»<sup>29</sup>, — «а не по чину Ааронову» (Евр. 7, 11). Следом за ним и мы говорим, что люди могут быть архиереями по чину Ааронову, а по чину Мельхиседеку — Христос Божий.

12. Итак, раз мы в течение всей жизни и всей нашей деятельности, посвященной Богу, стремимся к *лучшему* (ср. Евр. 11, 16), желая иметь всю ее начатком многих начатков (если только мы не ошибаемся, так считая), — то чем [более] важным следовало заниматься после нашей друг с другом телесной разлуки<sup>30</sup>, как не исследованием Евангелия? Ведь должно смело утверждать, что Евангелие является начатком всего Писания. 13. Поэтому какой иной должен был быть начаток деятельности после нашего возвращения в Александрию, как не [обращение] к начатку Писания?

Но нам необходимо знать, что не одно и то же — начаток и первые плоды (ср., напр., Исх. 34, 26 и Втор. 26, 2), ибо начаток приносится после, а первые плоды — до сбора урожая (ср. Чис. 18, 12–13; 28, 26; Исх. 23, 16 и др.).

14. Итак, не погрешил бы называющий первыми плодами Писания, распространенного во всех Божих церквях и уверенных в его Божественном характере (εἶναι θεῖον), Моисеев закон, а начатком — Евангелие. Ибо после всех плодов бывших вплоть до Господа Иисуса пророков прозябло совершенное Слово.

<sup>27</sup> Левиты и священники, согласно ветхозаветным установлениям, получали от сынов Израилевых десятины и начатки от плодов (Чис. 18, 21–24; Втор. 18, 1–8; 26, 1–15; Неем. 10 [= 2 Езд. 20 LXX], 32–39), причем десятую часть своей десятины левиты отдавали Богу через (перво)священника (Чис. 18, 28; Неем. 10, 38). Специально о десятине с начатков в Законе не упомянуто, но из сопоставления перечисленных ветхозаветных текстов предположение Оригена вполне вероятно.

<sup>28</sup> Буквально: «имеющими малое общение» (ὀλίγην πρὸς τοὺς ἱερεῖς ἔχοντες κοινωνίαν), поэтому можно перевести, как *В1*, более нейтрально («имеющими мало общего»), но мы ориентируемся здесь на то значение, которое приняло слово κοινωνία в христианском словаре. «Общение», помимо евхаристического смысла, подразумевало вполне конкретную имущественную помощь (ср. Рим. 15, 26; 2 Кор. 8, 4), а сами христианские «агапы» были немислимы без общих приношений. «Литургия» и означает собственно «общую повинность, служение»: в классической древности «литурги» брали на себя издержки по оплате общественных треб и мероприятий, что было обременительной, но почетной обязанностью.

<sup>29</sup> Евр. 7, 17; 5, 6 (Пс. 110 [=109 LXX], 4).

<sup>30</sup> См. Введение к переводу.

III. 15. Если же кто-нибудь воспротивится идее [подобного] изъяснения начатков, говоря, что за Евангелием следуют Деяния и Послания апостольские, а потому где невозможно удержатъ истолкованное выше о начатках, что о начаток всего Писания — Евангелие, — то должно возразить, во-первых, что в дошедших Посланиях чувствуется образ мыслей мужей мудрых во Христе, им Помогающем, но нуждающихся, для того чтобы им поверили, в свидетельствах, заключенных в Законе и Пророках, так что апостольские слова, мудрые и достойные веры и с большим успехом достигающие цели, не похожи на: «*Так говорит Господь Вседержитель*» (2 Цар. 7, 8 [ср. 2 Кор. 6, 18]). 16. И по словам Павла: «*Все Писание Богодухновенно и полезно*» (2 Тим. 3, 16), — подумай, включает ли он [в него] свои собственные письма; или не [кажется], что «*я говорю, а не Господь*» (1 Кор. 7, 12); «*я повелеваю по всем церквам*» (1 Кор. 7, 17); «*как страдал я в Антиохии, в Иконии, в Листрах*» (2 Тим. 3, 11) и тому подобное, написанное им порой, \* \* \* [являет] власть \* \* \* апостольскую, но не беспримесную чистоту Богодухновенных словес?

17. К этому, далее, следует прибавить, что Ветхий Завет, не указывающий на «*Грядущего*» (ср. Ин. 1, 15.27 и т. д.), а [только] провозвещающий, — не Евангелие, тогда как весь Новый Завет является Евангелием, и не потому лишь, что он [Новый Завет] говорит подобно началу Евангелия: «*Се Агнец Божий, вземлющий грех мира*» (Ин. 1, 29), — но и поскольку содержит разные славословия и учения Того, из-за Которого Евангелие есть Евангелие.

18. Наконец, раз Бог поставил в Церкви *апостолов, пророков и евангелистов, пастырей и учителей* (ср. Еф. 4, 11)<sup>31</sup>, то когда мы исследуем, какова задача (ἔργον) евангелиста — а именно, не только поведать, как Спаситель исцелил слепорожденного (ср. Ин. 9, 1), воскресил смердящего мертвеца (ср. Ин. 11, 39), какие чудеса сотворил, но и побудить к вере касательно Иисуса, что отличает евангелиста, — тогда мы не замедлим назвать Евангелием написанное апостолами.

19. Возражающему же против второго объяснения, что мы не хорошо назвали весь Новый Завет Евангелием, ибо Послания не надписаны так, следует ответить, что часто в Писании два и более [предмета] называются одинаковым именем, относящимся преимущественно к одному из них. Так, Спаситель говорит: «*Не называйте [никого] Учителем на земле*»<sup>32</sup>, — [а] апостол — что в Церкви поставлены и учителя (ср. 1 Кор. 12, 28; Еф. 4, 11). 20. Следовательно, эти последние не будут Учителями в точном значении евангельского выражения. Так же Послания не будут Евангелием в буквальном и полном смысле слова, если сравнить их с повествованием о делах Иисуса, страданиях и речах Его.

И все же Евангелие — Начаток всего Писания, и начаток всей нашей желаемой в будущем деятельности мы посвятим Начатку Писания.

IV. 21. Я думаю, что хотя суть четыре Евангелия, — словно элементы веры Церкви, из которых состоит весь мир, примиренный во Христе с Богом (как говорит Павел: «*Бог был во Христе, мир примиряя Себе*» [2 Кор. 5, 19]), — мир,

<sup>31</sup> По переводу *VI*, перед «пастырей» следовало бы поставить тире (или при удержанной пунктуации понимать последние два слова как приложение либо изменить их падеж). Такое понимание лучше гармонировало бы с мыслью Оригена, что если евангелисты не чужды учительства, то и апостольские послания можно назвать в какой-то мере Евангелием, но приводимая переводчицей параллель 1 Кор. 12, 28 навряд ли оправдывает такую интерпретацию. Мы считаем решающим иное место — Еф. 4, 11.

<sup>32</sup> Мф. 23, 8.9. У Оригена: *Μὴ καλέσητε διδάσκαλον*; в НЗ: *μὴ κληθήτε ῥαββί* большинство рукописей (*διδάσκαλος* во второй части стиха), вариант Θ *g<sup>1</sup>: μὴδένα καλέσητε*.



чей грех взял Иисус (ибо о мире Церкви написано: «*Се Агнец, вземлющий грех мира*» [Ин. 1, 29]), — начатком Евангелий является [Евангелие] от Иоанна, исследуемое нами по твоей просьбе по мере сил, умалчивающее<sup>33</sup> о Родословием [другими евангелистами] (τὸν γενεαλογούμενον) и начинающее с Того, Род Которого невозможно изглаголать (ἄπο τοῦ ἀγενεαλογήτου).

22. В самом деле, Матфей, обращаясь к [евреям], ожидающим [Сына] Авраамова и Давидова, говорит: «*Книга родства Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова*» (Мф. 1, 1); и Марк, [хорошо] зная, что пишет, повествует: «*Начало Евангелия*» (Мк. 1, 1), — конец которого мы обретаем, скорее, у Иоанна \* \* \* — Слово, [бывшее] «*в Начале*» (Ин. 1, 1), Бога Слово. Но и Лука \* \* \* все-таки сохраняет величайшие и совершеннейшие слова об Иисусе для [ученика], *припавшего ко груди Иисуса* (Ин. 13, 25), так как никто из них не явил так полно Божества Его, как Иоанн, вложивший в уста Его: «*Аз есмь свет мира*» (Ин. 8, 12); «*Аз есмь Путь и Истина и Жизнь*» (Ин. 14, 6); «*Аз есмь Воскресение*» (Ин. 11, 25); «*Аз есмь Дверь*» (Ин. 10, 9); «*Аз есмь Пастырь добрый*» (Ин. 10, 11); и в Откровении: «*Аз есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний*» (Откр. 22, 13).

23. Итак, должно осмелиться сказать, что как Евангелия — начаток всего Писания, так и Евангелие от Иоанна — начаток всех Евангелий, смысл которого никто не может понять, не «*припавши ко груди Иисуса*» (Ин. 13, 25) и не взяв от Иисуса Марию, ставшую и его матерью. И чтобы другому стать Иоанном, ему должно быть таким, чтобы на него, словно на Иоанна, указал Иисус как на Иисуса. Ибо если у Марии, согласно мыслящим здраво о Ней, не было иного сына, кроме Иисуса<sup>34</sup>; Иисус же говорит матери: «*Вот, сын Твой*» (Ин. 19, 26), а не: «*Вот, и сей сын Твой*», — это все равно что сказал Он: «*Вот, сей есть рожденный Тобой Иисус*». И любой совершенный — «*уже не он живет, но в нем Христос*» (ср. Гал. 2, 20), и когда «*живет*» в нем «*Христос*», то говорится о нем Марии: «*Вот, Сын Твой*» Христос.

24. Нужно ли еще говорить, каким необходимо быть у нашему, дабы мы смогли достойно истолковать слово, сокрытое внутри *глиняных сокровищниц* (ср. 2 Кор. 4, 7) простой речи, когда письмена могут быть прочитаны всяким, а слово — слышимо всеми, имеющими телесный слух, и осяземо чрез звук? Поистине, собирающийся в точности понять Евангелие должен сказать: «*Мы же имеем ум Христов, дабы знать дарованное от Бога*» (1 Кор. 2, 16.12).

25. О том, что весь Новый Завет — Евангелие, можно привести еще слова Павла, где он говорит: «*Согласно евангелию моему*» (Рим. 2, 16). Ибо, хотя писания Павла не являются для нас книгой, называемой обычно Евангелием, — все, что он проповедовал и говорил, было Благовестием. А то, что он проповедовал и говорил, то и писал; следовательно, написанное им есть Евангелие. 26. Но если писания Павла были Евангелием, то и Петра — Евангелием, и вообще все, чем устраивалось пришествие (ἐπιδησία) Христа и подготавливался и создавался Его приход (παρουσία) для душ, хотящих испустить Слово Божие, *стоящее у двери, стучащее* (ср. Откр. 3, 20) и желающее войти в души.

V. 27. Пора уже исследовать, что скрывается за именованнием «Евангелие» и почему эти книги имеют такое надписание.

<sup>33</sup> εἰπὼν M: εἰπὼν (повествующее) Pr, B1: σιωπῶν K1 (с отсылкой к катанам в изд. Crameg'a II, 179, 1, где воспроизведена эта фраза), Nau (с убедительной параллелью X, 32).

<sup>34</sup> В первые века не все признавали или открыто исповедовали приснодевство Богоматери, хотя исходили при этом из разных соображений. Например, Тертуллиан сам факт рождения Спасителя считал достаточным, чтобы Мария называлась и Девой, и не Девой («О плоти Христа», 23, см. рус. пер.: Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 185 с примеч. 37 на с. 409). В других местах (указаны у B1) Ориген объясняет, что под братьями Иисуса подразумевались сыновья Иосифа от первого брака.

Итак, «благовестием» является речь, содержащая объявление о полезных вещах, радующих, как и подобает, слушающего, когда он получит возвещаемое. Ничуть не менее такая речь является благовестием, если исследовать ее и в отношении слушающего. Либо благовестие — речь, содержащая [в себе] личное благо для верящего [ей], или — объявляющая о присутствии ожидаемого блага.

28. Все сказанные нами определения подходят для [книг], называемых Евангелиями, так как каждое Евангелие, будучи совокупностью вестей, полезных для верующего и приносящих пользу не извращающему [их], вызывает, как и следует, радость, уча о спасительном для людей пришествии ради них *«рожденного прежде всякой твари»* (Кол. 1, 15) Иисуса Христа. Но любому верующему ясно также, что каждое Евангелие — речь, учащая о пришествии для желающих принять Благого Отца в [Его] Сыне. 29. Очевидно и то, что через эти книги возвещается чаемое благо, ибо Иоанн Креститель выражает глас чуть ли не всякого народа, послав к Иисусу [спросить]: *«Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого?»* (Мф. 11, 3) — ибо Христос был благом, ожидаемым народом, о котором возвещали пророки. Все, бывшие под Законом и пророками, вплоть до обычных людей, возлагали надежду на Него, как свидетельствует Самаритянка, говоря: *«Знаю, что придет Мессия, глаголемый Христос; когда Он придет, то возвестит нам все»* (Ин. 4, 25). 30. Точно так же Симон<sup>35</sup> и Клеопа, *«беседуя друг с другом о всем случившемся»* (Лк. 24, 14) с Иисусом, говорят Самому воскресшему Христу, не зная еще о Его воскресении из мертвых: *«Неужели ты один живешь в Иерусалиме и не знаешь о происшедшем в нем в эти дни?»* — Спросившему же: *«О чем?»* — отвечают: *«Что было с Иисусом Назарянином, Который был пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом; как предали Его первосвященники и начальники наши для осуждения на смерть и распяли Его; а мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиль»* (Лк. 24, 18–21). 31. К этим [примерам можно добавить и] слова Андрея, брата Симона Петра, нашедшего своего брата Симона: *«Мы нашли Мессию, что значит в переводе Христос»* (Ин. 1, 41). И немного спустя Филипп, найдя Нафанаила, говорит ему: *«Мы нашли Того, о Котором писал Моисей в Законе и Пророки, — Иисуса, сына Иосифова, из Назарета»* (Ин. 1, 45).

VI. 32. Быть может, воспротивятся первому определению, раз под него попадают и [книги], не надписанные Евангелиями: ведь Закон и Пророки —

<sup>35</sup> Евангелист Лука не пишет об имени спутника Клеопы. Ориген же называет спутника Симоном и в других местах (например, «Против Цельса» [ПЦ] II, 62.68 со ссылкой на Луку). По предположению VI, Ориген мог читать в Лк. 24, 34 λέγοντες вместо λέγοντας, и такое чтение засвидетельствовано в одной НЗ рукописи. Однако может быть и другое объяснение. Согласно заметке переписчика на полях кодекса S, спутника Клеопы по дороге в Еммаус (Лк. 24, 18) звали Симон (ὁ μετὰ τοῦ Κλεωπᾶ λουρευόμενος Σίμων ἦν, οὐχ ὁ Πέτρος ἀλλ' ὁ ἑτερός), хотя кодекс V на полях содержит иную схолию: «С Клеопой был Нафанаил, как сказано в “Панарии” у великого Епифания. Клеопа был двоюродным братом Спасителя и вторым епископом Иерусалима». Цит. по: *Мецгер Б. М.* Текстология Нового Завета. М., 1996, 199 (на это место обратил наше внимание А. Р. Фокин). О рукописи S см. там же, с. 54: «Данная рукопись считается одной из самых древних рукописей, содержащих текст Евангелий; в колофоне указано, что она была написана монахом по имени Михаил в 6547 г. от сотворения мира (= в 949 г.). В настоящее время рукопись находится в Ватиканской библиотеке под номером 354. Тип текста – византийский». Интересно, что в богослужебных текстах утвердилась иная, третья традиция именования спутника Клеопы Лукой (см., например, пятый эксапостиларий воскресной Утрени или молитву после евангельского чтения в «Чине благословения в путешествие» из Третьяка).

«слова, содержащие объявление о полезных вещах, радующих, как и подобает, слушающего, когда он получит возвещаемое»<sup>36</sup>.

33. На это можно сказать, что до пришествия Христа Закон и Пророки, поскольку еще не явился Тот, Кто разъясняет тайны, [закрывающиеся] в них, не имели возвещения в смысле евангельского определения. Спаситель же, придя и соделав Евангелие телесным<sup>37</sup> (σωματολογηθῆναι τοῦ εὐαγγελίου), Евангелием [же] соделал все [книги] как бы Евангелием. 34. И мы не будем далеки от цели, если воспользуемся в качестве доказательства [словами]: «*Малая закваска заквашивает все тесто*» (Гал. 5, 9). Что \* \* \* сынов человеческих Своему Божеству, сняв покрывало, [лежащее] на Законе и Пророках (ср. 2 Кор. 3, 14–16), указал на Божественный [характер] всех [ветхозаветных книг], ясно представив желающим стать учениками мудрости Его, что истинно в Моисеевом законе, «*образу и тени*» которого «*служили*» (Евр. 8, 5) древние, и что есть истина исторических событий, которые «*происходили с ними* [евреями] *образно, а описаны*» ради нас, «*достигших последних веков*» (1 Кор. 10, 11).

35. Ведь всякий, к кому пришел Христос, более не поклоняется Богу ни в Иерусалиме, ни на горе самаритян, но, узнав, что «*Бог — Дух*», духовно служит Ему «*в духе и истине*» (Ин. 4, 24) и уже не образно поклоняется Отцу и Зиждителю всего.

36. Итак, до Евангелия, возникшего благодаря пришествию Христову, ни одна из древних [книг] не была Евангелием. Евангелие, будучи Заветом Новым, сделало сияющим в свете знания никогда не ветшающее «*обновление духа*», отделившее нас от «*ветхой буквы*» (Рим. 7, 6), свойственное собственно Новому Завету, но заключенное во всем Писании. Значит, должно, чтобы Евангелие — действительная причина (τοιούτων) того, что и в Ветхом Завете считается Благовестием, — называлось преимущественно «Евангелием».

VII. 37. Впрочем, следует знать, что Христово пришествие было и до явления Его в теле умопостигаемо совершенными (а не *детьми*, подвластными еще наставникам и *попечителям* [ср. Гал. 4, 2]), для которых настала уже *полнота времени* (Гал. 4, 4), как, например, патриархами, *служителем Моисеем* (ср. Евр. 3, 5) и видевшими славу Христа пророками. 38. Как до Своего явного пришествия в теле Он пришел к совершенным<sup>38</sup>, так и после предвозвещенного пришествия — к младенцам еще, поскольку они «*подчинены попечителям и домоправителям*» (Гал. 4, 2) и не достигли еще *полноты времени*, <которым><sup>39</sup> являлись [прежде] предтечи Христа — слова, приспособленные к детским душам и по праву названные бы «детоводителями» (ср. Гал. 3, 24–25), но еще не Сам Сын, прославленный Бог Слово, Ожидающий должного приуготовления для людей Божиих, имеющих вместилище [в себя] Его Божество.

39. Должно знать и то, что как есть [Моисеев] «закон, содержащий *тень будущих благ*» (Евр. 10, 1), являемых [Евангельским] законом, возвещаемым согласно истине, так и [само] Евангелие — уразумеваемое, как полагают, всеми читателями — учит [лишь] тени Христовых таинств. 40. То же Евангелие, о котором Иоанн говорит как о «*вечном*» (Откр. 14, 6), но которое собственно можно

<sup>36</sup> См. выше, § 27.

<sup>37</sup> Можно было бы, вслед за Л. Писаревым (ПЦ, Пред. 6. Рус. пер. цит. по переизд.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996), перевести «осязаемым», однако для Оригена это не просто фигура речи, ср. ниже, § 43.

<sup>38</sup> Эти слова Оригена, по нашему мнению, приуменьшают значение Воплощения Сына Божия. Если же говорить о новозаветных теофаниях, происходивших после Вознесения Христа, то вряд ли их можно приравнять к ветхозаветным явлениям Бога.

<sup>39</sup> Добавление считают бесполезным *Kl, Koe, Nau*.

назвать «духовным», ясно представляет *разумеющим все* право (ср. Притч. 8, 9) о Самом Сыне Божиим и тайнства, представляемые словами Его, и вещи, намеками на которые были дела Его.

Посему становится понятным, что как есть снаружи иудей (ср. Рим. 2, 28) и обрезанный и есть об<резание> *снаружи* и другое, *в тайне* (ср. Рим. 2, 29), — так и христианин и крещение. 41. Павел и Петр, раньше бывшие снаружи иудеями и обрезанными, позже получили от Христа [способность] быть таковыми и *в тайне*, ради спасения многих согласно икономии не на словах только исповедуя, но и являя делами (ср. Иак. 2, 18), что они иудеи *снаружи*. То же нужно сказать и об их христианстве. 42. И как невозможно было Павлу помочь иудеям по плоти, если не обрежет по требованию здравого смысла (ἵτε ὁ λόγος αἰρεῖ) Тимофея (Деян. 16, 3) и не станет, когда это благословно, остригшимся (ср. Деян. 21, 24) и творящим приношение и вообще иудеем с иудеями, дабы *приобрести иудеев* (ср. 1 Кор. 9, 20)<sup>40</sup>, так и выставленный на пользу многим одним только *тайным* христианством не может первоначальных в *наружном* христианстве сделать лучшими и привести к большему и высшему. 43. Посему необходимо быть христианином [и] духовно, и телесно, и там, где должно возвещать евангелие телесное, говоря плотским (ср. 1 Кор. 3, 3) [людям]: «*Не знаю ничего, кроме Иисуса Христа, и Сего распятого*» (ср. 1 Кор. 2, 2), — нужно так поступать. Когда же находятся руководимые Духом и *плодоносящие* (ср. Кол. 1, 10) в Нем, вожделирующие небесной Премудрости, то следует приобщать их к Слову, возвратившемуся после воплощения (ἐλανεληθόντος ἀπὸ τοῦ σεσαρκώσθαι) к тому, что «*было в начале к Богу*» (Ин. 1, 2)<sup>41</sup>.

VIII. 44. По нашему мнению, было не бесполезным сказать это, исследуя [значения слова] «евангелие», отличая мысленно (τῆ ἐπινοίᾳ) как бы чувственное Евангелие от умопостигаемого и духовного. 45. И теперь [нам] надлежит перевести чувственное Евангелие в духовное. Ибо какое [значение] имело бы истолкование чувственного без переложения в духовное? Никакое или небольшое и [было бы занятием] кого угодно, кто убежден, что понимает смысл, [исходя] из буквы. 46. Но все наше усилие в настоящий момент [должно быть направлено на то], чтобы попытаться (πᾶς ἄγων ἡμῖν ἐνέστηκε περὶ ωμένους) достичь глубин евангельской мысли и исследовать в нем голую истину вне [покрова] образов (ὑμῶν τῶν τύπων).

47. Если же уразуметь блага, возвещаемые в благовестии, [ясно, что] апостолы благовествуют Иисуса, а когда говорят, что и Воскресение благовествуется ими, то и оно как-то является Иисусом, ибо Иисус говорит: «*Аз есмь Воскресение*» (Ин. 11, 25); [Сам] же Иисус благовествует нищим (ср. Лк. 4, 18 [Ис. 61, 1]; Мф. 11, 5; Мф. 5, 3) предназначенное святым, призывая их к божественным обетованиям.

48. И Божественное Писание подтверждает благовествование апостолов и Спасителя нашего. Давид говорит об апостолах, а может быть, и о евангелистах: «*Господь даст глагол благовествующим силою многою, царь сил возлюбленного*» (Пс. 67, 12), — уча одновременно, что убеждение достигается не плетением слов<ес><sup>42</sup>, манерой выражения или тренированным красноречием<sup>43</sup>, но присутствием Божественной силы. 49. Потому и Павел говорит в одном месте:

<sup>40</sup> Ср. ПЦ II, 1.

<sup>41</sup> Литература, посвященная интерпретации этой фразы Оригена, как будто бы приносящей Воплощение (ведь смерть Христа не была развоплощением и возвращением к прежнему состоянию!), указана у Ра, р. 65–66, п. 9.

<sup>42</sup> λογ Μ: λόγων *Кое Нау* (ср. φωνῶν, в нашем переводе «выражения», букв. «произнесение звуков»): λόγου *Вл*.

<sup>43</sup> Ср. ПЦ I, 62.

«Познáю не слова возгордившихся, а силу, ибо Царство Божие не в слове, а в силе» (1 Кор. 4, 19–20), — и в другом: «И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах мудрости, но в явлении духа и силы»<sup>44</sup>. 50. Об этой силе свидетельствуют Симон и Клеопа, молвя: «Не горело ли сердце наше в пути, когда Он раскрывал нам Писание?» (Лк. 24, 32). Апостолы же — поскольку Бог подает проповедующим силу в разной степени — обладали большой силой, по словам Давида: «Господь даст глагол благовествующим силою многою» (Пс. 67, 12). 51. Исаия же, говоря: «Сколь прекрасны ноги благовествующих благая» (Рим. 10, 15 [ср. Ис. 52, 7 масор.]<sup>45</sup>, — подразумевает красоту и своевременность проповеди апостолов, шествующих за Сказавшим: «Аз есмь Путь» (Ин. 14, 6), — хваля «ноги», идущие умным путем (διὰ τῆς νοητῆς ὁδοῦ) Иисуса Христа и входящие сквозь Дверь (ср. Ин. 10, 9) к Богу. Сии, ноги которых прекрасны, благовествуют «благая», Иисуса.

IX. 52. И пусть не удивляются нашему толкованию, что под словом «благая» во множественном числе благовестуется об Иисусе, ибо поняв то, что скрывается за именами (τὰ πρᾶγματα καθ' ὧν τὰ ὀνόματα κεῖται), которыми называется Сын Божий, мы уразумеем, как Иисус, о Котором благовествуют те, чьи ноги прекрасны, является многими благами<sup>46</sup>.

53. Первое благо — жизнь: Иисус есть жизнь (ср. Ин. 14, 6).

Другое благо — «свет мира» (Ин. 8, 12); «свет», являющийся «истинным» (Ин. 1, 9); «свет человеков» (Ин. 1, 4): всем этим называется Сын Божий.

Еще одно мысленное (κατ' ἐπίνοιαν) благо, помимо жизни и света, — истина; кроме того, четвертое — путь, к ней ведущий. Спаситель наш учит и говорит, что все эти [блага] — Он: «Аз есмь Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14, 6).

54. Как же не благо то, что *стряхнувший персть* (ср. Ис. 52, 2) и мертвенность<sup>47</sup> воскрес, став причастным сему благодаря Господу, поскольку Он есть Воскресение, как и говорит: «Аз есмь Воскресение» (Ин. 11, 25).

Но и дверь, чрез которую восходят на вершину блаженства, — благо. Христос же говорит: «Аз есмь Дверь» (Ин. 10, 9).

55. Что же говорить о Премудрости, которую «создал Бог началом путей Своих в дела Свои» (Притч. 8, 22), которой радовался Отец ее, ликуя ее умной (νοητῆ) «многообразной» (Еф. 3, 10) красоте, зримой лишь умными (νοητῶν) очами и призывающей созерцающего Божественную красоту к небесной любви? Ведь Божественная Премудрость — благо, о котором вместе с перечисленным выше благовествуют те, чьи «ноги прекрасны».

56. Но и сила Божия (ср. Рим. 1, 16), которая есть Христос, причисляется нами к уже восьмому [по счету] благу.

<sup>44</sup> 1 Кор. 2, 4 (в ряде НЗ рукописей *человеческой мудрости*).

<sup>45</sup> В лучших НЗ рукописях цитата из Ис. именно в таком и сокращенном виде; по-видимому, дополнена по Ветхому Завету позднее.

<sup>46</sup> В § 52–62 Ориген перечисляет разные смыслы (ἐπίνοια) слова «благо», а в § 90–108 — слова «начало». Ниже, в § 125–291, он определит около сорока (!) понятий, стоящих за словом λόγος. Подробный комментарий к этим местам см.: Crouzel H. Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du *Commentaire sur Jean d'Origène // Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes* (Bari, 20–23 septembre 1977) / Textes rassemblés par Henri Crouzel, Antonio Quacquarelli (Quaderni di «Vetera Christianorum», 15). Roma, 1980. P. 131–150.

<sup>47</sup> τὴν νεκρότητα. Неологизм Оригена, встречающийся у него много раз в разных произведениях (впоследствии используется некоторыми отцами Церкви, но около половины всех случаев словоупотребления все равно приходится на Оригена). Слово имеет не только физическое, но и нравственное (как следствие греха) значение. Ср., например, ниже, I, 181, 268; II, 53.

57. Нельзя обойти молчанием и Бога Слово, Которое после Отца всецельных<sup>48</sup>, ибо и это благо не меньше никакого другого.

Итак, блаженны вместившие эти блага и принявшие их от благовествующих с «прекрасными ногами».

58. Кроме того, если кто-нибудь, как коринфянин, в присутствии которого Павел рассуждает, что не знает ничего, кроме «Иисуса Христа, и Сего распятого» (1 Кор. 2, 2), узнав, примет Человека, [воплотившегося] ради нас, — то он находится «в начале» благ, став благодаря Человеку Иисусу «человеком Божиим» (1 Тим. 6, 11) и умерев для греха Его смертью, ибо и [об] Иисусе [сказано]: «что умер. для греха умер единожды» (Рим. 6, 10)<sup>49</sup>. 59. От жизни же Его, поскольку [об] Иисусе [сказано]: «что живет, живет для Бога» (там же)<sup>50</sup>, — всякий, ставший подобным Его воскресению, получает [благодать] жить для Бога (ср. Рим. 6, 10).

Кто будет сомневаться, благо ли праведность, освящение и искупление сами по себе<sup>51</sup>? Ведь благовествующие Иисуса благовествуют и их, утверждая, что Он стал для нас «праведностью» от Бога, «освящением и искуплением» (1 Кор. 1, 30).

Х. 60. Исходя из этих трудноисчислимых текстов (τῶν ὑεῦραμμένων) об Иисусе и представив, каким образом Он есть множество благ, можно будет догадаться о [прочих благах], сущих в Том, в Кого благоволила вся полнота Божества вселиться телесно (Кол. 1, 19; 2, 9), но не вмещаемых написанным (τῶν ὑεῦραμμένων). 61. Да что говорю я «написанным», когда и о всем мире молвит Иоанн, что «ни самому нио миру вместити пишемых книг» (Ин. 21, 25)?

62. Следовательно, одно и то же сказать, что апостолы «благовествуют Спасителя» и «благовествуют благая» (ср. Рим. 10, 15 [Ис. 52, 7]). Ибо это Он получил от благого Отца быть множеством благ, дабы каждый очутился среди благ, взяв чрез Иисуса то или те [блага], которые он вмещает.

63. И даже апостолы, «ноги» которых «прекрасны», и их ревностные последователи не были бы способны благовествовать благая, если бы раньше не благовествовал им эти блага Иисус, как говорит Исаия: «Сам говорящий, вот Я; как

<sup>48</sup> Ср. «Увещание к мученичеству» 7, lin. 22 *Кое* и примеч. Н. Корсунского к рус. пер.: Ориген. О молитве. Увещание к мученичеству. СПб., 1897 (репринт: 1992). С. 176. Добавление Оригена к новозаветной цитате из Мк. 10, 18 пар. («Никто не благ, как только один Бог Отец»), не засвидетельствованное ни в одной новозаветной рукописи, отражает оригеновский субординационизм Сына по отношению к Отцу.

<sup>49</sup> «однажды» синод., можно перевести и «раз навсегда»; см. также след. примеч.

<sup>50</sup> Текст Рим. допускает двоякое толкование: что (ὅ) можно понимать как замену союза местоимением среднего рода (так в современных переводах с параллелью Гал. 2, 20b), т. е. «что Он умер», или как подлежащее среднего рода, т. е. «что умерло» (Bl, с оговоркой о трудностях перевода на французский, комбинирует се qui). Текст «Комментариев» [Комм. Ин.] не позволяет с уверенностью сказать, какую интерпретацию предпочитал александрийский экзегет, но из следующего отрывка становится ясным, что Ориген понимал ὅ в первом значении: συνῆέρθη δὲ Χριστῷ ὁ σύμμορφος γενόμενος τῇ ἀναστάσει αὐτοῦ καὶ διὰ τὸ συναποθηνῆκεναι συζῶν αὐτῷ· εἰ γὰρ «συναπεθάνομεν καὶ συζησομεν» συναπέθανεν δὲ Χριστῷ ἐπεὶ καὶ Χριστὸς ἀποθάνων τῇ ἀμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφ' ἡμᾶς» (Commentarii in Romanos III.5–V.7 P. Cair. 88748 + cod. Vat. gr. 762 / Ed. J. Scherer. Le commentaire d'Origène sur Rom. III.5–V.7. Cairo, 1957. P. 222, lin. 11).

<sup>51</sup> Ориген употребляет здесь ряд неологизмов, переведенных на русский описательно: αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαγιασμός, αὐτοαπολύτρωσις. См. содержательное примеч. 17 у Со на с. 133–134.

весна<sup>52</sup> на горах, как ноги благовестующего слух о мире, как благовестующий благая, ибо слышимым сотворю спасение твое, глаголя Сиону: «Воцарится Бог твой!» (Ис. 52, 6–7). 64. Что это за горы, Свое присутствие на которых признает Сам говорящий, как не те [пророки], ни в чем не меньшие самых высоких и великих [гор] на земле, которых должны исследовать *способные служители Нового Завета* (2 Кор. 3, 5–6), чтобы соблюсти заповедь, гласящую: «На гору высокую взойди благовестующий Сиону, возвысь, благовестующий Иерусалиму, с силою глас свой» (Ис. 40, 9)<sup>53</sup>.

65. Неудивительно, что Иисус *благовестует благая* имеющим благовествовать благая, поскольку блага не что иное, как Он Сам. Ибо Сын Божий благовестует Самого Себя могущим узнать Его без [посредства] других. Однако Восходящий на горы и *Благовестующий* им [пророкам] *благая*, Наученный благим Отцом, повелевающим «*восходить солнцу над злыми и добрыми*» и посылающему «*дождь на праведных и неправедных*» (Мф. 5, 45), не презирает *нищих* душой (ср. Мф. 5, 3). 66. Ибо и им Он благовестует, как свидетельствует Он Сам, взяв [книгу] Исаии и прочитав: «*Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня благовествовать нищим и послал Меня проповедывать пленным освобождение и слепым прозрение*»; «*закрыв*» же «*книгу и отдав служителю, сел*»; и когда все [очи] были устремлены на Него, говорит: «*Ныне исполнилось писание сие, слышанное вами*» (Лк. 4, 18–21 [Ис. 61, 1]).

XI. 67. Нужно знать, что толиким Евангелием охватывается и всякое благодеяние, свершенное для Иисуса, как, например, [поступок женщины], творившей худые дела (ср. Лк. 7, 37), но раскаявшейся и смогшей благодаря искреннему удалению от зла возлить благовоние на Иисуса (ср. Мк. 14, 3) и распространить по всему дому запах мира (ср. Ин. 12, 3), обоняемого всеми, [находившимися] в нем<sup>54</sup>. 68. Потому и написано: «*Где ни будет проповедано Евангелие сие во всех народах, сказано будет в память ее и о том, что она сделала*» (Мф. 26, 13).

Ясно, что к Иисусу относятся [благодеяния], свершенные для учеников Его. Ведь, указывая на испытавших добро, Он говорит его сотворившим: «*Кому вы сделали это, то сделали Мне*» (Мф. 25, 40), — так что всякое благодеяние, свершенное нами по отношению к ближнему, вносится в Евангелие,

<sup>52</sup> В отличие от § 51 (и многих других аналогичных мест как в Комм. Ин., так и в других произведениях), где Ориген цитирует Ис. по тексту Рим., близком к масоретскому (современные издания славянской Библии также свидетельствуют о переводе или более позднем исправлении LXX по еврейскому оригиналу), здесь Ис. приводится в полном соответствии с LXX (древние переводы Акилы и других авторов см. у Евсевия, Dem. Ev. VI, 24, 4 и Com. Is. II, 41). Однако нужно заметить, что в греческом тексте разница не столь резка, как в переводах на другие языки, ибо «прекрасны» в Рим. передано как *ῥαῖοι* (собственно, «цветущие»), а «весна» в Септуагинте — как *ἔρα* (первое значение «период», «цветущая пора», откуда «весна»).

<sup>53</sup> Об аллегориях, основанных на слове «гора», у Оригена и в последующей экзегетической традиции см. в работе «О границах поэтической аллегории...» (выходные данные указаны выше, примеч. 12).

<sup>54</sup> Это место показывает, что Комм. Ин. являются одним из первых экзегетических опытов Оригена, который еще смешивает здесь (как показывает анализ текста и как прямо утверждает Ориген во фг. 78 in Ev. Io. in catenis) все евангельские тексты, повествующие о миропознании: Лк. (упоминание о грехах), Мф. (прямая цитата) и по всей видимости Ин. (деталь о благоухании всего дома) и Мк. (*καταῦχα* τοῦ Ἰησοῦ с родительным падежом, а не с предлогом *ἐπί*, как у Мф.). Позже Ориген будет считать, что в Евангелиях говорится о трех эпизодах: об одной женщине писали Мф. и Мк., о другой — Лк., и еще об одной — Ин. О трудностях интерпретации этих евангельских мест см. Лопухинскую Толковую Библию к Мф. 26, 7.

записываемое на небесных скрижалях и читаемое каждым, кто удостоен знания всего.

69. Но и с другой стороны часть Евангелия отведена для обличения согрешивших против Иисуса. 70. В Евангелие включены и предательство Иуды (Мк. 14, 10); и крики нечестивого народа: «*Истреби от земли такого!*» (Деян. 22, 22); и: «*Распни, распни Его!*» (Лк. 23, 21); и глумления увенчавших Его терниями (ср. Мф. 27, 29); и тому подобное. 71. Следовательно, можно заключить, что всякий предатель учеников Иисуса считается предателем Иисуса. В самом деле, Он [говорит] [пока] еще гонителю [христиан] Савлу: «*Савл, Савл, что ты гонишь Меня?*» — и: «*Я Иисус, Которого ты гонишь*» (Деян. 9, 4–5). 72. Кто же те обладатели терний, которыми они увенчивают Иисуса, бесчестя [Его]? Это подавляемые «заботами, богатством и наслаждениями житейскими», которые, получив Слово Божие, «*не плодоносят*» (Лк. 8, 14). 73. Посему поостережемся, дабы и мы как увенчавшие Христа своими терниями не были записаны [на скрижалях] и как таковые не были прочитаны знающими Иисуса, пребывающего во всех и у всех разумных [сущест]в или святых, и [знающими], каким образом Он помазывается миром (Лк. 7, 38), угощается трапезой (ср. Мф. 25, 35) и прославляется или, напротив, бесчестится, терпит насмешки и побои (Мф. 27, 29 сл.).

74. Нам необходимо было сказать это, чтобы показать, как наши благодеяния и грехи заблуждающихся включены в Евангелие — либо в «*жизнь вечную*», либо в «*укоризну и стыд вечный*» (Дан. 12, 2).

XII. 75. Если же среди людей есть евангелисты, почтенные таковым служением (ср. 2 Тим. 4, 5), и даже Сам Иисус *благовествует благая* (ср. Ис. 52, 7 [Рим. 10, 15]) и *благовествует нищим* (ср. Ис. 61, 1 [Лк. 4, 18]), то и «ангелы», сотворенные Богом «*духами*», и «*слуги*» Отца всяческих, которые суть «*плмя огненное*» (Евр. 1, 7; ср. Пс. 103, 4), не должны лишаться [чести] самим быть благовестниками.

76. Поэтому и ангел, *представ* пастухам и сделав так, что *слава* [Господня] *осияла их* (ср. Лк. 2, 9), говорит им: «*Не бойтесь; ибо вот, я возвещаю вам радость великую, которая будет всему народу, что ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь*» (Лк. 2, 10–11). В то время как люди еще не понимают евангельское таинство, более могущественные их [вышние силы], небесное Божие воинство, говорят, воздавая хвалу Богу: «*Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение*» (Лк. 2, 14). 77. Сказав это, ангелы уходят от пастухов на небо, оставив нам разуметь, как благовещенная нам Рождеством Христа Иисуса «*радость*» есть «*слава в вышних Богу*» *смиранных в персть* (ср. Пс. 43, 26), когда они *возвращаются в покой* (ср. Пс. 114, 7) свой и собираются «*в вышних*» чрез Христа славить Бога<sup>55</sup>. 78. Но еще дивятся ангелы грядущему благодаря Иисусу миру на земле — этому месту сражения, где (букв. в которое) «*нишпавшая с неба денница, восходящая заутро*» (Ис. 14, 12) сокрушается Иисусом.

XIII. 79. Помимо сказанного нужно знать о Евангелии и то, что оно есть прежде всего Евангелие Главы всего тела (ср. Кол. 1, 18 и др.) спасаемых Иисуса

<sup>55</sup> Сочетание цитат из двух псалмов (аллюзия на Пс. 43, 26, не замеченная *Вl*, и параллель с Пс. 114, 7) имеет здесь принципиальное значение. Анализ других толкований Оригена на эти псаломские стихи показывает, что «смирение в персть» означало для него, прежде всего, принятие тела (оплотнявными душами, ангелами или даже Христом в момент воплощения), а «отдохновение» («покой») — разрешение от тела или очищение души и возвращение ее в состояние ума (для ангелов или для людей, совершающих добродетельные поступки). См., например: *Ориген*, Комм. Ин. I, 121; XX, 225. 376; «О молитве» II, 3 (рус. пер. с. 11); ПЦ VII, 50; Sel. in Gen. (PG 12, 136); Sel. in Ps. (Dub.) (PG 12, 1576. 1592); Fr. in Ps. 114 / Ed. J. V. Pitra (Dub.); св. *Юстиниан*, «Письмо к Мене» (из «О началах», 2); св. *Епифаний Кипрский*, «Панарий» LXIV, 4 (vol. 2, p. 412 Holl).



Христа, как говорит Марк: «Начало Евангелия Христа Иисуса» (Мк. 1, 1 с перестановкой слов), но также и апостолов, почему и говорит Павел: «Согласно евангелию моему» (Рим. 2, 16). 80. Кроме того, началом Евангелия (ибо у него есть размеры: начало, продолжение, середина и конец) является либо весь Ветхий Завет<sup>56</sup>, образ которого — Иоанн (ср. Мф. 11, 9), либо его конец, представляемый Иоанном (ср. Мф. 11, 13), как межа Ветхого Завета с Новым.

81. Ведь тот же Марк говорит: «Начало Евангелия Иисуса Христа, как написано у Исаии пророка: "Вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой". "Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямым сделайте стези Его"»<sup>57</sup>. 82. Поэтому я удивляюсь, как инославные<sup>58</sup> приписывают оба Завета двум богам, упоминаемые не меньше [чем другими] и этим текстом.

Как же Иоанн, по их собственному мнению, может быть началом Евангелия, раз он человек иного бога, демиурга, и не знает, как они полагают, нового божества (θεότηα)?

XIV. 83. Однако евангельское служение, вверяемое ангелам, не [ограничивается] только одним и незначительным [благовестием] пастухам (Лк. 2, 8 сл.), ибо в конце [времен] летящий по небу ангел с Евангелием будет благовествовать всякому народу, потому что благой Отец не оставляет насовсем тех, кто отпал от Него. 84. Действительно, Иоанн, сын Зеведеев, говорит в Откровении: «И увидел я другого Ангела, летящего по середине неба, который имел вечное Евангелие, чтобы благовествовать живущим на земле и всякому племени и колону, и языку и народу, и говорил громким голосом: убойтесь Бога и воздайте Ему славу, ибо наступил час суда Его, и поклонитесь Сотворившему небо и землю, и море и источники вод» (Откр. 14, 6–7).

XV. 85. Все же, поскольку мы представили, что весь Ветхий Завет, обозначаемый именем Иоанна, по одному толкованию, — «начало Евангелия» (Мк. 1, 1), то, чтобы не оставить это понимание недоказанным, предложим сказанное в Деяниях о евнухе царицы Ефиопской и Филиппе, а именно: «Филипп, начав от писания Исаии: "Яко овца ведом был на заклание, и яко агнец пред лицом стригущего безгласен", — благовествовал ему о Господе Иисусе» (Деян. 8, 35.32 [Ис. 53, 7]). Как же он, начав от пророка, благовествует об Иисусе, если Исаия не был некоей частью начала Евангелия? 86. Этим же можно одновременно подтвердить и сказанное нами прежде о том, что все Божественное Писание — Евангелие: если благовествующий благовествует благая (ср. Ис. 52, 7 [Рим. 10, 15]), а все [пророки] до телесного пришествия Христа благовествовали Христа, Который есть «благая», как мы показали, то слова всех их являются в какой-то мере частью Евангелия.

87. Евангелие, о котором говорится, что оно рассказывается «в целом мире» (Мф. 26, 13, ср. Рим. 1, 8)<sup>59</sup>, мы [и] понимаем как возвещаемое «в целом мире» — не

<sup>56</sup> Ср. ПЦ II, 4.

<sup>57</sup> Мк. 1, 1–3 (ст. 2: ср. Мал. 3, 1 [Исх. 23, 20]; ст. 3: Ис. 40, 3 LXX). Синод. перевод следует *textus receptus*. Ср. Лопух. Толк. Библи. к Мк. 1, 2–4.

<sup>58</sup> Подразумеваются гностики, в первую очередь — Маркион. О полемике с последним в сочинениях Оригена см.: *Rius-Camps J. Origenes y Marción. Carácter preferentemente antimarcionita del prefacio y del segundo ciclo del Peri Archón // Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes. Bari, 1975. P. 297–312; Spada C. A. Aspetti della polemica antimarcionita nel Commento al Vangelo di Giovanni // Origeniana quinta. Historica — Text and Method — Biblica — Philosophica — Theologica — Origenism and Later Developments. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989 / Ed. by R. J. Daly. Leuven, 1992. P. 85–91.*

<sup>59</sup> Мк. 16, 15 *Вl.*

только земном пространстве, но и всей совокупности неба и земли или небес и земли<sup>60</sup>.

88. Но к чему затягивать речь о том, что такое Евангелие? Всего сказанного уже достаточно, чтобы [люди] небезыскусные смогли, [исходя] из этих [примеров], привести аналогичные [места] из Писания и увидеть, сколь славны блага в Иисусе Христе, из Евангелия, которому служат люди и ангелы, а по моему мнению — и начала, и власти, и престолы (ср. Кол. 1, 16), и господства, и «всякое имя, именуемое не только в сем веке, но и в будущем» (Еф. 1, 21), если даже и Сам Христос [служил благовестию]. На этом мы закончим предисловие к совместному чтению написанного [в Евангелии от Иоанна].

89. Теперь же попросим Бога помочь нам чрез Христа во Святом Духе открыть таинственный смысл, заключенный, как в сокровищнице, в [евангельских] словах.

### В начале было Слово (Ин. 1, 1)

XVI. 90. Не только эллины утверждают, что у слова «начало» множество значений, ибо если кто исследует этот термин всесторонне и захочет в точности узнать, к чему он относится в каждом месте Писаний, обнаружит многозначность имени и в Божественном Слове<sup>61</sup>.

91. Одно из них — «начало» перехода, то есть пути и протяженности, как следует из [фразы]: «Начало пути благого — творить праведное» (Притч. 16, 7). Ведь «благой путь» бывает очень длинным: сначала [под ним] надо подразумевать практическую деятельность, что обозначают [слова] «творить праведное», а затем — созерцательную, на чем и завершается путь — в так называемом конечном «восстановлении» (ἀποκατάστασις)<sup>62</sup>, так как тогда не останется ни одного врага, если только истинно [сказанное]: «Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов Своих под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 25). 92. Тогда будет одна деятельность у пришедших к Богу через Его (πρὸς αὐτόν) Слово — созерцать Бога, дабы в [таком] знании Отца во всех изобразился в совершенстве Сын (ср. Гал. 4, 19)<sup>63</sup>, как ныне Один только Сын знает Отца. 93. Если исследует кто прилежно, когда узнают Отца те, которым открывает знающий Отца Сын (ср. Мф. 11, 27), и увидит, что видящий сейчас видит «чрез зеркало и гадательно» (1 Кор. 13, 12), «не познав еще так, как должно знать» (1 Кор. 8, 2), не ошибся бы, говоря, что никто — будь то апостол или пророк (ср. Еф. 3, 5) — не знает Отца, но [узнают], когда станут едино, как Сын и Отец едино (ср. Ин. 10, 30; 17, 21).

<sup>60</sup> Определение мира (космоса) как совокупности неба и земли — отголосок стоической философии (см. *Со*, р. 141–142, п. 24).

<sup>61</sup> Комментарий к параграфам, посвященным анализу слова «начало», см.: *Früchtel E. 'Arc' und das erste Buch des Johanneskommentars des Origenes // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 117. Berlin, 1976. S. 122–147.*

<sup>62</sup> О смысле этого выражения в данном контексте и о разных переводах фразы см. у *Ра*, р. 45, п. 44. От себя добавим, что в этом параграфе (как и в ряде других мест *Комм. Ин.*) Ориген формулирует ставшее впоследствии традиционным учение о «практисе» и «феории», однако последней ступенью восхождения богослов видит именно пресловутый «апокатастасис». Любопытно сравнить эту «трехступенчатую теорию» со знаменитой трилогией Евагрия, последняя часть которой — где с наибольшей очевидностью проявились догматические заблуждения последователя Оригена — дошла в своем первоначальном виде только в сирийском переводе.

<sup>63</sup> Издатели Оригена ставят в этом месте крест.

94. Если же кому-нибудь покажется, что мы уклонились в сторону, уясняя одно из значений слова «начало» и сказав [все] это, то ему следует указать, что это отступление необходимо и полезно для нашего изложения.

Ведь если может быть «начало» перехода, пути и протяженности, а «начало пути благого — творить праведное» (Притч. 16, 7), то можно знать, имеет ли любой сколько-нибудь благой путь «начало» — «творить праведное», следом же за «началом» — созерцание, и каким образом созерцание.

XVII. 95. Но есть и «начало» создания (γενέσεως), как можно было бы показать из [слов]: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1), — хотя яснее этот смысл выражен, полагаю, у Иова: «Сие есть начало создания (πλάσματος) Господня, сотворенное для поругания ангелами Его» (Иов 40, 19, ср. ст. 14 масор.).

96. Иной мог бы предположить, что из созданного при сотворении мира «в начале» относится [лишь] к «небу и земле», но лучше, согласно второй цитате<sup>64</sup>, считать, что из многих телесных существ первым было [сотворено существо], именуемое «драконом», называемое, впрочем, и «великим китом», коего «ододел» Господь (Иов 3, 8; ср. 2 Пет. 2, 4).

97. Необходимо остановиться на том, что если все святые живут в блаженстве жизнью совершенно нематериальной и бестелесной, то называемый «драконом», отпад от чистой жизни, был по заслугам прежде всех связан материей и телом (ср. Иуд. 6; 2 Пет. 2, 4), дабы по этой причине Господь смог, вещая «через грозу и облаки» (Иов 38, 1), сказать: «Сие есть начало создания Господня, сотворенное для поругания ангелами Его» (Иов 40, 19).

98. Впрочем, возможно, что дракон является началом не вообще создания Господа, но — поскольку было сотворено множество телесных [существ] «для поругания ангелами» — началом [только] последних, раз некоторые могут пребывать в теле иначе, как, например, душа солнца [находится] в теле<sup>65</sup> и вся тварь, о которой апостол говорит: «Вся тварь стенает и мучается доньше» (Рим. 8, 22)<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Т. е. Иов 40, 19.

<sup>65</sup> Здесь Ориген высказывает мнение об одушевленности солнца, находимое и во многих других его произведениях. Так, в ПЦ V, 11, он пишет, что поскольку сами солнце, луна и звезды молятся Богу через Сына, то не следует им молиться (Πειθόμενοι δὲ καὶ αὐτὸν ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας εὐχεσθαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ κρίνομεν μὴ δεῖν εὐχεσθαι τοῖς εὐχομένοις· ἐπεὶ καὶ αὐτοὶ ἀναπέμπειν ἡμᾶς βούλονται μᾶλλον ἐπὶ τὸν θεόν ὃ εὐχονται ἢ κατὰγειν πρὸς ἑαυτοὺς ἢ μερίζειν ἡμῶν τὴν εὐκτικὴν δύναμιν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πρὸς ἑαυτούς) (рус. пер. см.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт. Богословский сборник. Вып. 2. М., 1999. С. 59 и примеч. 39 на с. 56–57). В других местах Ориген говорит об их подчиненности Творцу, их разумной душе и эфирном теле («О молитве» 7, рус. перев. с. 30–31; «Увещание к мученичеству» 7, рус. пер. с. 176–177 с примеч.); но более подробные рассуждения имеются в «О началах» I, 7, где Ориген спрашивает себя, причисляются ли звезды как таковые к чину «начал» (ἀρχαί) или лишь потому, что начальствуют над днем и ночью; пишет об их покорности суете и приводит те же самые НЗ цитаты, что и в Комм. Ин. 1, 98–9, включая даже сравнение с апостолом Павлом; и т. д. (см. II, 8, 3, рус. пер.: Ориген. О началах. Самара, 1993, с. 136, там же параллели из письма Иеронима; II, 9, 7, с. 144; III, 5, 4, с. 234 из письма Иеронима). В этом мнении Ориген просто разделял общие взгляды древних (включая Филона и Климента Александрийского, сильно зависевших от Платона), отразившиеся и в Библии, хотя и более прикровенно, в ряде мест, которые трудно интерпретировать только как поэтические образы. С таким представлением полемизирует св. Василий Великий в третьей беседе на шестоднев, имея в виду Оригена (как справедливо пишет Юстиниан в послании к Мине: Деяния Вселенских соборов. Т. 3. СПб., 1996. С. 527), хотя и не называя его по имени (ср. также первую гомилию Оригена на книгу Бытия), и это мнение уже прямо причислено к ереси Юстинианом (ср. две выдержки из произведений Оригена в послании к Мине: там же, с. 535–536).

<sup>66</sup> συστενάζει· στενάζει Ориген.

99. Может быть, о ней [сказано]: «Тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего [ее] надежде» (Рим. 8, 20)<sup>67</sup>, — дабы под «суетой» были [подразумеваемые] тела и телесные дела, что неизбежно для [пребывающих] в теле. Тот, кто [живет] в теле, творит телесное не по своей воле; поэтому тварь была подчинена суете против своей воли. 100. А тот, кто не добровольно творит телесные дела, творит их ради надежды, как если бы мы сказали, что Павел желает «оставаться во плоти» (Флп. 1, 24) не по своей воле, но из-за надежды, так как не было неразумно, предпочитая само по себе — «разрешиться и быть со Христом» (Флп. 1, 23), хотеть «оставаться во плоти» ради пользы других и продвижения (ср. Флп. 1, 25) не только собственного в чаемых [благах], но и получающих от него пользу.

101. Аналогично мы сможем истолковать как обозначающие «начало» творения и слова Премудрости в Притчах: «Бог создал меня началом путей Своих в дела Свои» (Притч. 8, 22), — однако можно отнести эту [фразу] и к первому [значению], т. е. [началу] пути, потому что говорится: «Бог создал меня началом путей Своих».

102. Не будет нелепым назвать еще «началом» — Бога всяческих, приводя в качестве очевидного доказательства (σαφὴς προπίπτων)<sup>68</sup>, что начало Сына — Отец, [как] и начало созданий (δημιουργημάτων) — Зиждитель (δημιουργός)<sup>69</sup>, и вообще Бог — Начало всего. Подкреплено же будет доказательство с помощью [стиха]: «В начале было Слово» (Ин. 1, 1), — разумея под Словом Сына, о Котором говорится, что Он «в начале», вследствие Его бытия во Отце.

103. В-третьих, начало — то, из чего [произошло все] как из материи-субстрата, как думают считающие ее нетварной<sup>70</sup>, но не мы<sup>71</sup>, убежденные, что Бог сотворил сущее из несущего, как учат мать семи мучеников в [книгах] Макавейских (2 Мак. 7, 28) и ангел покаяния в «Пастыре»<sup>72</sup>.

104. Кроме того, «начало» — «по чему», например<sup>73</sup> «по идее»<sup>74</sup>; так, если «образ Бога невидимого — Перворожденный всей твари» (Кол. 1, 15), то начало

<sup>67</sup> У Оригена опущен предлог «в надежде».

<sup>68</sup> προπίπτων *Pr* заменил на προβάλλων, и *Bl* последовала этой конъектуре (только в переводе, но не в тексте), однако нет никакой необходимости в подобных эмendaциях, ибо оба глагола здесь совершенно одинаковы по значению, но с той только существенной разницей, что первый использовался стоиками (Христиппом) как «технический термин» по отношению к необдуманному или опрометчивому доводу. Нам кажется, что именно этим объясняется оговорка Оригена в начале фразы: οὐκ ἀτόπως.

<sup>69</sup> В этой фразе Логос по отношению к Отцу характеризуется не только через субординационизм, но и через косвенно выраженный креационизм (Сын так же относится к Отцу, как создания к Создателю). Впрочем, здесь сказывается влияние Притч. 8, 22 — места, послужившего впоследствии камнем преткновения в арианских спорах.

<sup>70</sup> Имеются в виду языческие философы и гностики. Подробнее см. у *Co*, p. 148–149, n. 35.

<sup>71</sup> По Оригену, материя сотворена, но не во времени, а логически, ибо она только мысленно отделяется от разумных существ, которые никогда не жили без телесной природы, что свойственно одной лишь Троице («О началах» II, 2, 2, рус. пер. с. 99). При этом нельзя отождествлять материю, способную принимать разные формы, в т. ч. и весьма тонкие, с грубой телесной оболочкой.

<sup>72</sup> *Ерма*, «Пастырь»: «Заповеди» I, 1; «Видения» I, 1, 16. Авторитет книги *Ермы*, включавшейся древними христианами даже в состав канонических текстов, у Оригена еще сопоставим с НЗ текстами, хотя в «О началах» Ориген пишет о «Пастыре» как о книге, некоторыми пренебрегаемой (IV, 10). Те же цитаты см. в «О началах» I, 2, 5.

<sup>73</sup> Следуем оправданной дальнейшим текстом конъектуре *Pr* (*We, Wil, Nau*): καθ' <ὅ>, οἶον

<sup>74</sup> Здесь Ориген использует стоические формулировки (*Aet. Plac.* I, 11, 4: τὸ δὲ καθ' ὃ τὸ εἶδος) традиционного выделения четырех причин, восходящего к Аристотелю. В латинской терминологии им соответствуют: *causa efficiens* (§ 110), *causa materialis* (§ 103), *causa formalis* (§ 104), *causa finalis* (ср. § 108). Подробнее см. у *Bl* и *Co*.

Его — Отец. Подобным образом и Христос — начало созданных «по образу Божьему» (Быт. 1, 27). **105.** Ибо если люди — «по образу», образ же — по Отцу, то «по чему» Христа — Отец, начало, а «по чему» людей, сотворенных не по тому, чего<sup>75</sup> есть образ<sup>76</sup>, но по образу, — Христос<sup>77</sup>. «В начале было Слово» (Ин. 1, 1) подойдет к этому же примеру.

**XVIII. 106.** Есть и начало знания, на основании чего мы говорим, что искусство письма начинается с букв. Поэтому апостол говорит: «По времени вам надлежало быть учителями, но вас снова нужно учить азам слов Божьих» (Евр. 5, 12). **107.** Но начало в качестве [начала] знания двояко: одно — по природе, другое — по отношению к нам. Так, если мы говорили бы о Христе, начало Его по природе — Божество, а по отношению к нам, не могущим приблизиться к истине (ἄρξασθαι τῆς ἀληθείας) о Нем из-за Его величия<sup>78</sup>, — Его Человечество, почему младенцам (ср. 1 Кор. 3, 1 и др.) возвещается Иисус Христос, и Сей распятый (ср. 1 Кор. 2, 2). Поэтому Христос, так сказать, по природе является началом знания, поскольку Он Премудрость и Сила Божия (ср. 1 Кор. 1, 24), но ради нас «Слово стало плотью», дабы обитать в нас (Ин. 1, 14)<sup>79</sup>, сначала только так способных вместить Его. **108.** Потому, быть может, Он не только «Первороденный всей твари» (Кол. 1, 15), но и «Адам», что значит «человек». А то, что Он Адам, говорит Павел: «Последний Адам — дух животворящий» (1 Кор. 15, 45).

Есть еще начало деятельности, в каковой после начала присутствует некий конец. Поразмысли еще, можно ли и Премудрость, которая есть начало дел Божьих (Притч. 8, 22), так же считать началом<sup>80</sup>.

**XIX. 109.** Поскольку мы выявили в настоящий момент столько значений у [слова] «начало», исследуем, к какому следует отнести «В начале было Слово» (Ин. 1, 1).

Ясно, что не к [значению] перехода, пути или протяженности; не менее очевидно, что и не к творению. **110.** Впрочем, возможно, что [имеется в виду] активное творческое начало (τὸ ἕφ' οὗ, ὅπερ ἐστὶ ποιοῦν), раз «повелел Бог, и были созданы» (Пс. 148, 5). Ибо в каком-то отношении Христос есть Зиждитель, Которому говорит Отец: «Да будет свет» (Быт. 1, 3), — и: «Да будет твердь» (Быт. 1, 6)<sup>81</sup>. **111.** Зиждителем же является Христос как начало, поскольку Он есть Премудрость, ибо благодаря тому, что Он Премудрость, Он называется началом. Ведь Премудрость говорит у Соломона: «Бог создал меня началом путей Своих в дела Свои» (Притч. 8, 22), чтобы «В начале было Слово» [означало] «в Премудрости»: Премудрость мыслится согласно устройению (σύστασιν) умозрения (θεωρίας)<sup>82</sup>

<sup>75</sup> Вариант перевода: Кого.

<sup>76</sup> Т. е. сотворенных не по первообразу (Богу Отцу).

<sup>77</sup> Для § 104–105 ср. в качестве параллели «О молитве» 22 (рус. пер. с. 78).

<sup>78</sup> Ср. «О началах» I, 2, 6: «Итак, Спаситель наш есть образ невидимого Бога Отца; по отношению к Самому Отцу Он есть истина; по отношению к нам, которым Он открывает Отца, Он — образ, чрез Который мы познаем Отца...» (по Руфину); по Иерониму, письмо к Авиту: «Сын, Который есть образ невидимого Отца, в сравнении с Отцом не есть истина; но нам, не могущим воспринимать истину всемогущего Бога, Он кажется образом истины; потому что высота и величие Вышнего познается в Сыне некоторым образом ограниченно» (рус. пер. с. 52, выделено мной). Ср. приведенную цитату также с § 104–105.

<sup>79</sup> Перед цитатой напрасно добавляют τὸ *Pr* (*We*), *Bl*.

<sup>80</sup> Эта тема развивается в § 111. Литература о древней христианской традиции ождествления «начала» со Христом указана у *Pa*, р. 75, п. 20.

<sup>81</sup> Ср. ПЦ II, 9.

<sup>82</sup> Слова *σύστασις* и *θεωρία* у Оригена чрезвычайно многозначны (см. по TLG). Варианты перевода этого трудного места предложены в издании *Bl*. *Σύστασις* означает здесь существование (параллели — далее, II, 93; VI, 85) идей как таковых во Христе (Который называется

относительно вселенной и замыслов (νοημάτων), Слово же берется со стороны сообщения разумным [существам] узренного (τεθεωρημένων).

112. И не нужно удивляться, если Спаситель, будучи, как мы сказали ранее, множеством различаемых в уме (ἐνελελυοόμενα) благ, содержит в Себе первые, вторые и третьи [блага]. Ведь Иоанн, говоря о Слове, добавил: «То, что произошло, в Нем было жизнью» (Ин. 1, 3–4)<sup>83</sup>. Значит, жизнь произошла в Слове, и

Премудростью, когда идеи рассматриваются ad intra. и Словом — когда ad extra, хотя разница эта чисто логическая, κατ' ἐπίνοιαν, однако существование упорядоченное и организованное, как у художника имеется в воображении некая совокупность упорядоченных образов-моделей, организованных в единое и стройное целое, имеющее воплотиться в произведении. Со (p. 151–152, n. 38) связывает слово σύνταξις со стоической терминологией.

<sup>83</sup> Здесь Ориген использует разбивку на стихи, не соответствующую принятой в «тексте большинства». В связи с огромной богословской значимостью формальной границы предложений рассмотрим историю интерпретации Ин. 1, 3–4 с точки зрения пунктуации; основным пособием при этом нам будет служить подробный аппарат в The Greek New Testament. 4th Rev. / Ed. by B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini and B. M. Metzger. Stuttgart, 1994.

1) οὐδὲ ἐν ὃ γέγονεν ἐν

Первоначально из-за трудностей толкования рукописи не содержали знаков препинания папирус (далее – П) 66, К (до исправления), П 75 (до испр.), маюскулы А (V в.), В (IV), Δ (IX), 253 лекционарий.

2) οὐδὲ ἐν ὃ γέγονεν ἐν

Точка после «бысть ничтоже»: в П 75 после испр., маюскулах С (V), D (V), L (VIII), W (V, но текст дописан позднее), два минускула, рукописи некоторых коптских и сирийских диалектов. Этой разбивки придерживались: св. Феофил Антиохийский (Авт. II, 22), св. Ириней Лионский (ПЕ I, 8, 5 согласно гностической интерпретации; II, 2, 5; III, 8, 3; II, 1, с. 245 по перев. Преобр. с примеч. 108 по Граббе; 21, 10; V, 28, 2); гностики согласно текстам у Оригена (см. далее Комм. Ин.), Ириней (указано выше), св. Епифания (Письмо Птолемея к Флоре) и св. Ипполита; Климент Александрийский, Ориген, св. Александр Александрийский, Евсевий (в отношении к рукописной пунктуации по другому варианту: 15/19); в эпоху арианских споров было чтением ариан (по св. Епифанию и св. Амвросию); св. Афанасий, Маркелл, Мелетий, свв. Кирилл Иерусалимский и Кирилл Александрийский, св. Исихий (2/5), бл. Феодорит (3/5), св. Григорий Нисский, Макарий/Симеон; из западных отцов и учителей Церкви: Тертуллиан, св. Киприан, св. Иларий, св. Амвросий (6/7), бл. Иероним (12/18) и, по нему же, многие другие; бл. Августин.

3) οὐδὲ ἐν ὃ γέγονεν ἐν

Точка после «еже бысть»: К после испр. второй рукой, маюскулы Θ (IX), Ψ (VIII/IX), большинство минускулов и «византийских» маюскулов, лекционарии, все древние переводы (в т.ч. «Вульгата» Иеронима), за исключением некоторых сирийских и коптских, св. Александр Александрийский по рукописям, Евсевий (4/19), Дидим (спорно, 1/3), Пс.-Игнатий Антиохийский, св. Епифаний (4/10); св. Иоанн Златоуст, резко воспротивившийся иному чтению в «Комментариях на Евангелие от Иоанна» и назвавший его еретическим; Феодор Мопсуестийский, св. Марк Пустынник, Павел Эмесский, Исихий (3/5), бл. Феодорит (2/5), (св. Иоанн Дамаскин); чтение было распространено в Египте по указанию св. Амвросия; св. Амвросий (1/7), бл. Иероним (6/18).

4) οὐδὲ ἐν ὃ γέγονεν ἐν

Вместо точек сразу в обоих местах колоны, т. е. промежуточный вариант, который можно приравнять к первому: ряд минускулов и лекционариев.

5) οὐδὲ ἐν ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ. ζωή

Точка после «в Нем». Этот вариант засвидетельствован у бл. Феофилакта Болгарского (XI в.) как принятый «одним из святых» (цит. по рус. пер. изд. Сойкина, с. 504).

Все современные переводы предпочитают «классический» третий вариант, указывая на второй вариант в примечаниях (см. The GNT, соответствующий пунктуационный аппарат), в отличие от большинства критических изданий греческого текста НЗ, в т.ч. Нестле—Аланда, выбравших вторую интерпункцию.

Анализ НЗ параллелей не дает какой-либо решительной поддержки ни одной из интерпретаций, и ссылка Нестле—Аланда на Ин. 5, 26 ничего не решает, зато не указываемая ими

ни Слово (*Бог Слово, Иже ко Отцу, чрез Которого все произошло* [ср. Ин. 1, 1–2]) не отлично от Христа, ни жизнь не отлична от Сына Божьего, Который говорит: «*Аз есмь Путь и Истина и Жизнь*» (Ин. 14, 6). Итак, как жизнь произошла в Слове, так и Слово было в начале.

113. Подумай теперь, нельзя ли нам истолковать «*В начале было Слово*» в соответствии с этим значением<sup>84</sup>, так чтобы все произошло согласно Премудрости и моделям замысленного в Нем [Слове] плана<sup>85</sup>.

114. Ибо я полагаю, что как здание или корабль строится или возводится согласно архитектурным моделям, в то время как начинается здание или корабль с моделей в уме мастера<sup>86</sup>, так и все произошло согласно предначертанным Богом в Премудрости логосам будущих [созданий], потому что *все Он сотворил Премудростью* (ἐν σοφίᾳ) (ср. Пс. 103, 24)<sup>87</sup>.

115. Следует добавить, что Бог, создавший, так сказать, одушевленную Премудрость, поручил Ей <придать> существам и материи — <и> образование (τὴν πλάσιν), и виды (τὰ εἶδη), и, как я предполагаю, сущности (τὰς οὐσίαις).

116. Итак, нетрудно сказать более обобщенно, что началом сущего является Сын Божий, говорящий: «*Я есмь Начало и Конец, Альфа и Омега, Первый и Последний*» (ср. Откр. 22, 13). Но необходимо знать, что Он есть начало не по

параллель с 1 Ин. 5, 11b, как и предыдущая, свидетельствует о большой синтаксической сплоченности слов ἐν αὐτῷ ζῳῆ, которые, в отличие от пятого варианта, невозможно разъединить.

Нужно заметить, что: 1) ни Феофил, ни Ириней не дают какого-либо собственного толкования этого стиха, и первую развернутую его интерпретацию мы встречаем только у гностиков и Оригена; 2) первоначальная рукописная традиция не поддается установлению, ибо в ней имелись две тенденции, первая из которых возобладала у ранних отцов, в основном александрийского направления, и еретиков (гностиков, ариан и, по Феофилакт, духоборов), а другая несколько позднее у авторов преимущественно антиохийской ориентации и в церковной традиции. По нашему личному мнению, бесспорные богословские преимущества последней заставляют отступить на второй план иные соображения, поскольку большая текстологическая древность альтернативного (в ковенной литературной традиции) варианта имеет здесь, вопреки Нестле—Аланду, гораздо меньше значения из-за относительной равноправности прямого рукописного предания.

Из этого анализа вытекают любопытные выводы. Пунктуация, разрывающая стихи, дает весьма темный смысл, ибо приходится вносить в Слово момент становления (γεγονεν, в отличие от ἦν, подчеркивает именно начало бытия), пусть даже понимать его чисто логически (Ориген вполне мог еще выводить отсюда вечность мира при его тварности, мыслимой не во времени, так как иначе Бог не всегда был бы Творцом); с другой стороны, как справедливо подчеркивается в Лопухинской Толковой Библии (примеч. 1 на с. 313 к Ин. 1, 3), если отнести γεγονεν не ad intra, а ad extra, непонятно, каким образом тварная жизнь могла быть названа «светом для людей» в следующем стихе. Естественно, что только такая разбивка могла из-за своей двусмысленности способствовать инославным и неправославным толкованиям.

Что касается пунктуации внутри синтаксической группы указанного стиха у Оригена, то, как следует из дальнейшего (II, 155–156), предпочтительней ставить запятую перед «в Нем», а не после.

<sup>84</sup> κατὰ τὸ σημαίνονμενον τοῦτο ἐκδέχεσθαι, т. е. Премудрости, см. § 108, 111.

<sup>85</sup> κατὰ... τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων.

<sup>86</sup> ἀρχὴν τῆς οἰκίας καὶ τῆς νεῶς ἔχοντων τοὺς ἐν τῷ τεχνίτῃ τύπους καὶ λόγους. VI на с. 399 указывает параллель с Филоном, «О сотворении мира» 17–20 (рус. пер. см.: Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 53–54), однако список аналогичных образов у древних авторов можно продолжить. См., например: св. Мелитон Сардский, «О Пасхе» § 36 (Сочинения древних христианских апологетов. [М.] СПб., 1999. С. 528–529 и коммент. на с. 557–558).

<sup>87</sup> Букв. «в Премудрости», чем и пользуется Ориген в своей интерпретации, хотя в гебраизированном греческом LXX предлогу ἐν свойственно и инструментальное значение.

всему, чем именуется. 117. Ибо как Он может быть началом [по тому], по чему (καθ' ὃ) Он есть жизнь, которая произошла в Слове, очевидно являющемся ее началом?<sup>88</sup> А еще яснее, что Он не может быть началом [по тому], по чему Он есть «Перворожденный из мертвых» (Кол. 1, 18). 118. И если мы прилежно исследуем все его именованя (ἐπινοίας), то Он есть начало, только будучи Премудростью, и не является началом, будучи Словом, раз *Слово в начале было* (ср. Ин. 1, 1). Поэтому можно было бы смело сказать, что старше всех [эпитетов], мыслимых у именованй «Перворожденного всей твари» (Кол. 1, 15), — Премудрость.

XX. 119. Итак, Бог совершенно един и прост. Спаситель же наш из-за множественности [творений], поскольку «Бог предложил Его умилоствлением» (Рим. 3, 25) и начатком всего творения, становится множеством [вещей] или даже, возможно, всем тем, в чем нуждается от Него всякая тварь, могущая быть освобожденной (ср. Рим. 8, 21).

120. Поэтому Он становится светом для людей, когда, омраченные пороком, они нуждаются в свете, *светящем во мраке и мраком не объят* (ср. Ин. 1, 5): если бы люди не очутились во мраке, Он не стал бы светом для людей.

121. Подобным образом нужно думать и о том, что Он «первенец <из> мертвых» (Кол. 1, 18, ср. Откр. 1, 5): ведь если, предположим, жена не прельстилась бы и Адам не пал бы (см. Быт. 3), и человек, *сотворенный для нетления* (ср. Прем. 2, 23), достиг бы этого нетления, Он не сошел бы «в персть смертную» (Пс. 21, 16) и не умер бы, поскольку греха, из-за которого Он должен был умереть ради [Своей] любви к людям, не существовало бы; а если бы Он этого не соделал, Он не стал бы «первенцем из мертвых».

122. Нужно исследовать, стал ли бы и пастырем Он, если бы человек не «приложился скотам неразумным и не уподобился бы им» (Пс. 48, 13). Ибо если Бог «спасает человеков и скотов» (Пс. 35, 7), то спасает Он тех скотов, которых спасает, даровав им пастыря, потому что они не могут принять царя.

123. Итак, собравшему наименования Сына должно исследовать, какие из них появились бы, не существуя в таком количестве, если бы святые пребывали в первоначальном блаженстве. Пожалуй, остались бы только [именования] Премудрость, Слово и Жизнь, и непременно Истина, но не [было бы] всех прочих, которые Он принял ради нас.

124. Блаженны все те, которые, нуждаясь в Сыне Божием, стали такими, что им не нужны более ни сам врач, лечащий недужных, ни пастырь, ни искупление, но Мудрость, Слово, Справедливость или какое-либо иное [благо] для способных в силу [своего] совершенства вместить [все] лучшее, [что есть] у Него.

Достаточно о [словах] «В начале» (Ин. 1, 1).

Пер. с греческого А. Г. Дунаева

<sup>88</sup> § 116–118 трудны для перевода из-за специфики терминологии (καθ' ὃ *Vl* и *Co* переводят en tant que, in quanto). По мысли Оригена, ничто из имеющего причину в Сыне не может быть началом для Него. Иначе говоря, Христос может быть назван началом только по тому, началом чего является Отец, а не Он Сам.



## Афраат Персидский Мудрец

### Тахвита о сынах Завета

*Афраат Персидский Мудрец (приблизительные годы жизни 270–345) является первым сирийскоязычным писателем, труды которого сохранились, по-видимому, полностью. Он жил в Сасанидском Иране и занимал высокое положение в церковной иерархии. Корпус его творений состоит из 23 слов-тахвит<sup>1</sup> и одного письма. В них он раскрывает истины христианского учения, опираясь по преимуществу на тексты Священного Писания. Характерными чертами его творчества являются активная полемика с иудеями и отсутствие влияния античной философии (не знал он, вероятно, и о I Вселенском Соборе). Творчество Афраата позволяет увидеть малоизвестный мир того христианства, которое находилось восточнее римской экумены и которое еще не вошло с ней в соприкосновение<sup>2</sup>.*

[240] 1. Справедливо то, что скажу тебе,  
И достойно это внимания.

Очнемся от сна без промедления<sup>3</sup>,  
Вознесем сердца и руки наши ввысь к Богу,

---

<sup>1</sup> Слово «тахвита» в переводе с сирийского означает «демонстрация, показ, образец» и не является названием жанра.

<sup>2</sup> Основные сведения о жизни и творчестве Афраата, а также перевод тахвит «О вере» и «О любви» см. в: Богословский Вестник № 3. 2003. С. 31–69.

Перевод выполнен по изданию: Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes (Patrologia Syriaca t.1). Paris, 1894. Col. 240–312. В сносках приводятся только самые значительные различия по рукописям (А) (British Museum add. 14619, VI век) и (В) (British Museum add. 17182, fol. 1–99, 474 год). Имена собственные даются в соответствии с русской традицией. В квадратных скобках указывается номер столбца по тексту издания. Деление на параграфы произведено издателем, но оно совпадает с делением самого текста на абзацы. Те места, в которых встречается определенная ритмическая организация (ограниченная длина законченных смысловых фрагментов, синтаксический и семантический параллелизм и др.), оформлены нами в виде столбцов (в рукописях весь текст однороден). В том случае, если библейская цитата совпадает с текстом Пешитты (издание Объединенных Библейских Обществ 1999 года) и с синодальным переводом (от которого, впрочем, могут быть различные лексические и стилистические отклонения), указывается параллельное место (в нескольких случаях мы меняли стилистику с сохранением смысла). Если цитата совпадает только с Пешиттой, то приводится и синодальный перевод; если цитата не совпадает ни с Пешиттой, ни с синодальным переводом, приводится либо общее чтение для обоих текстов, либо различные варианты. Следует иметь в виду, что Афраат использовал в качестве новозаветного текста Диатессарон и сборник посланий апостола Павла; для ветхозаветного текста использовалась Пешитта (но не исключена также возможность использования еврейского текста).

<sup>3</sup> Ср. Рим. 13, 11.

Чтоб явившийся вдруг Домовладыка,  
Придя, нашел бы нас бдящими<sup>4</sup>.

Не пропустим время Жениха доблестного  
И войдем с Ним в брачный чертог Его<sup>5</sup>.

Приготовим елей для наших светильников,  
Чтобы выйти нам навстречу к Нему с радостью<sup>6</sup>.

Заготовим снедь для нашего пристанища,  
Для пути тесного и узкого<sup>7</sup>.

Удалив, отбросим от себя все скверное  
И да облечемся в одежды брачные<sup>8</sup>.

Приумножим серебро, полученное нами,  
И будем названы рабами добрыми<sup>9</sup>.

Постоянно будем пребывать в молитве,  
Тогда сможем мы пройти обитель ужаса.

Очистим сердце наше от нечестия  
И увидим во славе Всевышнего<sup>10</sup>.

Будем милостивы, как написано,  
И тогда также и Бог будет к нам милостив<sup>11</sup>.

Да пребывает мир между нами,  
И назовут нас Христовыми братьями<sup>12</sup>.

Будем [241] алчущими правды  
И насытимся от трапезы Его Царствия<sup>13</sup>.

Станем солью истины<sup>14</sup>  
И не будем пищей для змия.

Очистим семя наше от терний,  
Чтоб дало оно свой плод во сто крат<sup>15</sup>.

---

<sup>4</sup> Ср. Мф. 24, 42; Мк. 13, 35.

<sup>5</sup> Ср. Мф. 25, 10.

<sup>6</sup> Ср. Мф. 25, 4–7.

<sup>7</sup> Ср. Мф. 7, 14.

<sup>8</sup> Ср. Мф. 22, 12.

<sup>9</sup> Ср. Мф. 25, 21.

<sup>10</sup> Ср. Мф. 5, 8.

<sup>11</sup> Ср. Мф. 5, 7; Лк. 6, 36.

<sup>12</sup> Ср. Мф. 5, 9.

<sup>13</sup> Ср. Мф. 5, 6.

<sup>14</sup> Ср. Мф. 5, 13.

<sup>15</sup> Ср. Мф. 13, 7–8; Мк. 4, 7–8; Лк. 8, 7–8.

На скале поставим наше строение,  
Да не поколеблется оно от ветров и волн<sup>16</sup>.

Станем сосудами славными<sup>17</sup>,  
Чтоб явиться нам благопотребными у Господа.

Продадим все наше имение  
И обогатимся, купив жемчужину<sup>18</sup>.

Будем складывать сокровище на небе<sup>19</sup>,  
Чтоб, придя, открыть его и насладиться.

Посетим нашего Господа в болящих  
И встанем справа от Него, когда Он позовет нас<sup>20</sup>.

Возненавидим себя и возлюбим Христа<sup>21</sup>,  
Как и Он, возлюбив нас, за нас предал Себя<sup>22</sup>.

Будем почитающими Дух Христов  
И тогда получим благодать мы от Него.

Станем чужими для мира,  
Как и Христос, Который не был от мира<sup>23</sup>.

Будем смиренными и кроткими,  
Дабы дал Он землю жизни нам в наследие<sup>24</sup>.

Неотступно будем служить Ему,  
И Он поставит нас служителями в скинии святых.

Вознесем молитву нашу в чистоте Ему,  
И взойдет она ко Господу величия.

Приобщимся к Его мучениям,  
Чтоб и нам ожить Его воскресением<sup>25</sup>.

Понесем на плоти нашей Его знамение,  
Да избавимся от гнева грядущего.

Ибо страшен день, когда придет Он,  
И кто сможет [тогда] стерпеть его?

---

<sup>16</sup> Ср. Мф. 7, 24–27; Лк. 6, 48–49.

<sup>17</sup> Ср. 2 Тим. 2, 21.

<sup>18</sup> Ср. Мф. 13, 46.

<sup>19</sup> Ср. Мф. 6, 20; 19, 21, Лк. 12, 33.

<sup>20</sup> Ср. Мф. 25, 33–36.

<sup>21</sup> Ср. Ин. 12, 25.

<sup>22</sup> Ср. Еф. 5, 2.

<sup>23</sup> Ср. Ин. 17, 14.

<sup>24</sup> Ср. Мф. 5, 4; 11, 26.

<sup>25</sup> Ср. Фил. 3, 10; Гал. 6, 17; 1 Фес. 1, 10; (В) Заветом.

Грозен [244] и пылок гнев Его,  
Он погубит всех беззаконников<sup>26</sup>.

Возложим на главу шлем спасения,  
Чтоб не пасть нам пораженными в сражении.

Препояшем чресла наши истиной,  
Чтобы не ослабнуть нам в битве<sup>27</sup>.

Встанем и пробудим Христа<sup>28</sup>,  
Да утишит Он наши бури.

Вооружимся против зла щитом,  
Что вручен Благою Вестью Спасителя<sup>29</sup>.

Сподобимся получить власть от Господа,  
Дабы попать нам змей и скорпионов<sup>30</sup>.

Удалим от себя гневливость,  
А также всякую ярость и злобу.

Да не выйдут сквернословия из наших уст<sup>31</sup>,  
Которыми мы молимся к Богу.

Да не будем мы проклинающими  
И избавимся законного проклятия<sup>32</sup>.

Будем работниками полезными  
И попросим плату нашу вместе с первыми.

Понесем тяготу дневных трудов,  
Чтобы испросить нам плату бóльшую<sup>33</sup>.

Не будем работниками ленивыми,  
Ведь Господь наш нанял нас на виноградник Свой.

Будем лозою, насажденной в винограднике Его,  
Ибо это виноградник истины<sup>34</sup>.

Пребудем лозою доброю,  
Тогда не выкорчуют нас из виноградника.

---

<sup>26</sup> Ср. Иоил. 2, 11; Мал. 3, 2; Откр. 6, 17.

<sup>27</sup> Ср. Еф. 6, 14–17.

<sup>28</sup> Ср. Мф. 8, 25–26; Мк. 4, 37–38; Лк. 8, 23–24.

<sup>29</sup> Ср. Еф. 6, 16.

<sup>30</sup> Ср. Лк. 10, 19.

<sup>31</sup> Ср. Иак. 3, 9–10.

<sup>32</sup> Ср. Гал. 3, 10.

<sup>33</sup> Ср. Мф. 20, 1–6.

<sup>34</sup> Ср. Ин. 15, 1–2.

Станем сладким благоуханием,  
И повеет благоуханием от нас на окружающих<sup>35</sup>.

Станем нищими в веке сем  
И многих сделаем богатыми ученьем Господа<sup>36</sup>.

На земле никого не назовем отцом себе,  
Дабы быть сынами Отца Небесного<sup>37</sup>.

И когда у нас не будет ничего,  
[245] Тогда будем всем обладать мы<sup>38</sup>.

И когда о нас никто не узнает,  
Тогда будут знать о нас многие<sup>39</sup>.

Будем радоваться всегда о нашей Надежде<sup>40</sup>,  
И возрадуется о нас наша Надежда и наш Спаситель.

Осудим себя и по праву признаем себя виновными<sup>41</sup>,  
Дабы не склонить нам наших лиц перед судьями,  
Что сидят на престолах и судят народы<sup>42</sup>.

Возьмем оружие для сражения,  
Приготовленное Евангелием<sup>43</sup>.

Будем стучать в небесную дверь<sup>44</sup>,  
Да распахнется она перед нами и мы войдем в нее.

Испросим с дерзновением милости  
И получим столько, сколько потребно нам.

Будем искать Его Царствия и правды,  
Да и на земле сподобимся помощи<sup>45</sup>.

Помыслим о вышнем и о небесном  
И поразмыслим о том месте, куда вознесся и взошел Христос<sup>46</sup>.

Оставим этот чуждый нам мир,  
И на место, куда мы призваны, Он приведет нас.

---

<sup>35</sup> Ср. 2 Кор. 2, 15.

<sup>36</sup> Ср. 2 Кор. 6, 10.

<sup>37</sup> Ср. Мф. 23, 9.

<sup>38</sup> Ср. 2 Кор. 6, 10.

<sup>39</sup> Ср. 2 Кор. 6, 9.

<sup>40</sup> Ср. Рим. 12, 12.

<sup>41</sup> Ср. 1 Кор. 11, 31.

<sup>42</sup> Ср. Мф. 19, 28.

<sup>43</sup> Ср. Еф. 6, 16.

<sup>44</sup> Ср. Мф. 7, 7–8; Лк. 11, 9–10.

<sup>45</sup> Ср. Мф. 6, 33; Лк. 12, 31.

<sup>46</sup> Ср. Кол. 3, 1–2.

Поднимем глаза наши к небу,  
Дабы узреть сияние, которое должно открыться.

Расправим крылья свои, как орлы,  
Дабы узреть нам Тело на том месте, где находится Оно<sup>47</sup>.

Приготовим жертвы наши Царю —  
Сладчайшие плоды поста и молитвы.

В чистоте сохраним залог Его,  
И Он доверит нам всю сокровищницу.

Кто же предаст залог Его,  
Не дадут тому войти в сокровищницу.

Будем благоговейны к Телу Христову,  
И восстанут тела наши при гласе [248] трубном<sup>48</sup>.

Будем внимать голосу Жениха  
И войдем с ним в брачный чертог Его.

Приготовим Ему свадебный подарок  
И выйдем к Нему навстречу с радостью<sup>49</sup>.

Облечемся в одежды чистые<sup>50</sup>  
И возляжем во главе избранных<sup>51</sup>.

Того же, кто не облачился в одежды брачные,  
Извергнут его во тьму кромешную<sup>52</sup>.

И отказавшийся от участия в пире  
Не отведаст вечери<sup>53</sup>.

Возлюбивший селения и торговлю  
От града святых отсекается.

Не дающий плодов в винограднике<sup>54</sup>  
Искореняется и на мученье посылается.

Взявший серебро у Господа  
Да вернет Подавшему с прибылью<sup>55</sup>.

---

<sup>47</sup> Ср. Мф. 24, 28; Лк. 17, 37.

<sup>48</sup> Ср. 1 Фес. 4, 16.

<sup>49</sup> Ср. Мф. 25, 6.

<sup>50</sup> Ср. Мф. 22, 12.

<sup>51</sup> Ср. Лк. 14, 10.

<sup>52</sup> Ср. Мф. 22, 13.

<sup>53</sup> Ср. Лк. 14, 18–24.

<sup>54</sup> Ср. Лк. 13, 6–9.

<sup>55</sup> Ср. Мф. 25, 27; Лк. 12, 23.

Пожелавший стать купцом  
Пусть купит поле, на котором сокровище<sup>56</sup>.

Воспринявший доброе семя  
Да очистит свою землю от терний<sup>57</sup>.

Пожелавший стать ловцом  
Пусть бросает свою сеть непрестанно<sup>58</sup>.

Возрастающий в противоборстве<sup>59</sup>  
Пусть следит за собой постоянно.

Захотевший принять венец,  
Да бежит победителем на ристалище.

Пожелавший выйти на арену сражения  
Пусть обучится против соперника.

Восхотевший выйти на битву  
Пусть сражается, взяв оружие, и очищает себя непрестанно.

Тот, кто ангелам уподобился<sup>60</sup>,  
Пусть чужим меж людьми почитается.

Тот, кто принял [249] иго святых,  
Пусть торговых забот удаляется.

Кто хотел бы себя обрести,  
Пусть имений мирских удаляется<sup>61</sup>.

Возлюбивший небесный чертог —  
Над строением из глины, что рухнет, да не корпит.

Ожидающий быть восхищенным на облака<sup>62</sup>  
Колесниц нарядных себе да не творит.

Кто стремится на пир Жениха,  
Пира временного да не возлюбит.

Кто желает вином настоявшимся насладиться,  
Пьянства да удалится.

Тот, кто собрался на вечерю,  
Не откажется и торговцем да не окажется<sup>63</sup>.

<sup>56</sup> Ср. Мф. 13, 44.

<sup>57</sup> Ср. Иер. 4, 3; Мф. 13, 23; Мк. 4, 18; Лк. 8, 14.

<sup>58</sup> Ср. Мф. 13, 47.

<sup>59</sup> Ср. 1 Кор. 9, 24–25.

<sup>60</sup> Ср. Мф. 22, 30; Мк. 12, 25; Ин. 20, 36.

<sup>61</sup> Ср. Мф. 10, 39; Мк. 8, 35; Ин. 12, 25; Лк. 9, 25; 17, 35.

<sup>62</sup> Ср. 4 Цар. 2, 11; 1 Фес. 4, 17.

<sup>63</sup> Ср. Лк. 14, 18–20.

В кого упало доброе семя,  
Да не позволит злу посеять в нем плевелы<sup>64</sup>.

Тот, кто начал строительство башни,  
Пусть учтет все свои расходы<sup>65</sup>.

А кто строит, тому должно окончить,  
Чтоб не быть ему посмешищем у прохожих<sup>66</sup>.

Кто возводит дом свой на камне,  
Пусть заглубит основание, чтобы не упал он от волн<sup>67</sup>.

Кто желает тьмы избежать,  
Пусть идет, доколе есть свет<sup>68</sup>.

Кто боится, что бегство зимою случится,  
Пусть приготовится с лета<sup>69</sup>.

Кто в покой ожидает войти,  
Пусть подготовит все субботние траты<sup>70</sup>.

Тот, кто просит у Господа о прощении<sup>71</sup>,  
Пусть прощает и он должнику своему.

Тому, кто не востребует сотню динариев,  
[252] Тьму талантов простит ему Господь его<sup>72</sup>.

Поручающий серебро Господне меняле  
Злым рабом не назовется.

Тому, кто возлюбил кротость,  
Земля жизни будет в наследство<sup>73</sup>.

Пожелавший стать миротворцем  
Будет одним из сынов Божиих<sup>74</sup>.

Тот, кто ведает волю Господа,  
Пусть творит ее, да не будет бит много<sup>75</sup>.

---

<sup>64</sup> Ср. Мф. 13, 24–25.

<sup>65</sup> Ср. Лк. 14, 28.

<sup>66</sup> Ср. Лк. 14, 29–30.

<sup>67</sup> Ср. Мф. 7, 24–27; Лк. 6, 46–49.

<sup>68</sup> Ср. Ин. 12, 35.

<sup>69</sup> Ср. Мф. 24, 20; Мк. 13, 18.

<sup>70</sup> Ср. Евр. 4, 9–11; Ин. 6, 27.

<sup>71</sup> Ср. Мф. 18, 23–35; Мк. 11, 25; Лк. 11, 4.

<sup>72</sup> Ср. Мф. 25, 27; Лк. 21, 23.

<sup>73</sup> Ср. Мф. 5, 5.

<sup>74</sup> Ср. Мф. 5, 9.

<sup>75</sup> Ср. Лк. 12, 47.



Кто очищает сердце свое от лукавства,  
Узрит глазами своими Царя в великолепии Его<sup>76</sup>.

Тот, кто приобщается к Духу Христову,  
Украсит внутреннего человека своего.

Названный храмом Божиим  
Пусть очистится<sup>77</sup> от всякой скверны<sup>78</sup>.

Преогорчивший Дух Христов  
Пусть в скорби не поднимает главы своей<sup>79</sup>.

Принимающий Тело Христово  
Пусть хранит себя от всякой нечистоты.

Совлекшийся ветхого человека<sup>80</sup>  
К своим прежним делам да не вернется.

Облекшийся в нового человека<sup>81</sup>  
Пусть хранит себя от всякого осквернения.

Одевший оружие в водах [крещения]  
Да не сбрасывает его, чтоб не потерпеть поражения.

Поднявший щит против зла  
Сбережется от стрел, злом метаемых<sup>82</sup>.

Тот, кто предается унынию,  
Не благоволит к тому Господин его.

Тот, кто помышляет о Законе Господнем,  
Не тревожится заботами мира сего.

Изучающий Закон Господень  
Подобен дереву, у вод насажденному.

[253] И также тот, чье упование на Господа,  
Подобен дереву, у ручья укорененному<sup>83</sup>.

А уповающий на человека  
Унаследует проклятия, Иеремией [изреченные]<sup>84</sup>.

<sup>76</sup> Ср. Ис. 33, 17.

<sup>77</sup> (В) пусть очистит свое тело.

<sup>78</sup> Ср. 1 Кор. 3, 16.

<sup>79</sup> Ср. Еф. 4, 30; Пс. 111, 7.

<sup>80</sup> Ср. Еф. 4, 22.

<sup>81</sup> Ср. Еф. 4, 24.

<sup>82</sup> Ср. Еф. 6, 16.

<sup>83</sup> Ср. Пс. 1, 1-3.

<sup>84</sup> Ср. Иер. 17, 7-8.

Приглашенный к Жениху  
Да приуготовит себя<sup>85</sup>.

Зажегший светильник  
Да не позволит угаснуть ему<sup>86</sup>.

Ожидаящий зова  
Пусть возьмет масло в сосуде.

Стоящий при дверях  
Да ожидает своего Господа.

Возлюбивший девство [*bṭûlûtā*]  
Пусть Илие уподобится.

Возложивший на себя иго святых  
Пусть сидит и хранит молчание.

Возлюбивший тишину  
Пусть ожидает Господа — надежду [всех] живущих<sup>87</sup>.

2. Ибо, возлюбленный, искусен наш противник, и хитер тот, кто сражается против нас. Против сильных и преуспевающих он действует так, чтобы они пришли в изнеможение. А слабые [и без того] принадлежат ему, и он не воюет против тех, кого он удерживает в плену. Тот, кто имеет крылья, пусть несется от него, и не достигнут его стрелы, которые он [противник] пускает в него. Духовные же видят, когда он приближается, и не властно его оружие над их телами. Никто из сынов света не боится его, ибо тьма бежит [256] от света<sup>88</sup>, и сыны добра не боятся лукавого, потому что [Бог] дал им попать его под свои ногами<sup>89</sup>.

Когда он принимает подобие тьмы,  
То они становятся светом.

Если он подползает к ним, словно змея,  
То они становятся солью, не съедобною для него<sup>90</sup>.

Если он уподобится аспиду,  
То они уподобятся детям<sup>91</sup>.

Если он войдет в них желанием снеди,  
То они одолеют его постом по примеру Спасителя.

Если похотью очес он захочет сразиться с ними<sup>92</sup>,  
То в небесную высь поднимут они глаза свои.

<sup>85</sup> Ср. Мф. 22, 1–6; Лк. 14, 16–20.

<sup>86</sup> Ср. Мф. 25, 7–8.

<sup>87</sup> Ср. Тит. 2, 13.

<sup>88</sup> Ср. 1 Ин. 2, 8.

<sup>89</sup> Ср. Пс. 92, 13; Лк. 10, 19.

<sup>90</sup> Ср. Мф. 5, 13.

<sup>91</sup> Ср. Ис. 11, 8.

<sup>92</sup> Ср. 1 Ин. 2, 16.

Если лестью он захочет победить их,  
То они не обратят к ней своего слуха.

А если он вздумает открыто враждовать на них,  
То вот, взяв оружие, они встали против него.

И если во сне он захочет войти в них —  
Они бодры, бдительны, воспевают псалмы и возносят молитвы.

Если же именем он будет соблазнять их —  
Они раздадут его нищим.

И если как нечто сладкое он войдет в них —  
Они не вкушают его, ибо знают они, что он горек.

Когда же вождением к Еве он будет распалять их —  
Они обитают отдельно, а не с женами — дочерьми Евы.

3. Ведь он вошел в Адама посредством Евы,  
И Адам был прельщен по причине неопытности<sup>93</sup>.

И в Иосифа он вошел через жену его господина,  
[257] Но Иосиф, распознав коварство, не послушался его<sup>94</sup>.

И с Самсоном враждовал он через жену его  
До тех пор, пока не лишил [его] назорейства<sup>95</sup>.

Рувим был первенцем среди своих братьев,  
Но тот опорочил его через жену отца его<sup>96</sup>.

Аарон был первосвященником в доме Израиля,  
Но вознегодовал он на Моисея из-за сестры своей Мариам<sup>97</sup>.

Моисей был послан, чтобы вывести народ свой из Египта,  
И он взял с собой ту, что советовала злое,  
Но Господь вышел навстречу Моисею и искал убить его  
До тех пор, пока он не вернул жену свою в Мадиям<sup>98</sup>.

Побеждал Давид во всех своих сражениях,  
Но и в нем обнаружился порок через дочь Евы<sup>99</sup>.  
Добродетелен был Амнон и прекрасен видом,  
Но пленил его тот вождением к сестре своей.  
И убил Амнона Авессалом за бесчестие Фамари<sup>100</sup>.

<sup>93</sup> Ср. Быт. 3, 1–7.

<sup>94</sup> Ср. Быт. 39, 7–20.

<sup>95</sup> Ср. Суд. 16, 4.

<sup>96</sup> Ср. Быт. 35, 21–22; 49, 3–4.

<sup>97</sup> Ср. Чис. 12, 1–2.

<sup>98</sup> Ср. Исх. 4, 24–26.

<sup>99</sup> Ср. 2 Цар. 11.

<sup>100</sup> Ср. 2 Цар. 13.

Возвеличился Соломон среди всех царей земли,  
Но когда он состарился, то жены его совратили сердце его<sup>101</sup>.

Умножилось зло Ахава через Иезавель, дочь Ефваала,  
Так, что он сильно осквернился<sup>102</sup>.

И еще он искушал Иова, [отняв у него] детей и имущество,  
Но когда не удалось ему возобладать над ним,  
То он пошел и вышел на Иова со своим оружием,  
Пришел и привел с собой дочь Евы — той, что погубила Адама<sup>103</sup>.  
И сказал он ее устами к Иову, мужу праведному: *Похули Бога*<sup>104</sup>.  
Иов же отверг [260] совет ее.

Также царь Аса победил человеконенавистника.  
Когда тот через мать его захотел войти в него,  
То Аса распознал его коварство  
И, лишив свою мать ее величия, разрубил и разрушил ее идола<sup>105</sup>.

Величайшим из всех пророков был Иоанн,  
Но убил его Ирод за танец дочери Евы.

Богат был Аман, третий после царя,  
Жена же его посоветовала ему погубить иудеев<sup>106</sup>.

Зимри был князем колена Симеонова,  
Но низвергла его Хазва, дочь начальников Мадиамских.  
И из-за одной женщины пали в Израиле двадцать четыре  
тысячи в один день<sup>107</sup>.

4. Итак, братья мои, всякий мужчина — сын Завета, девственник [*qaddišā*], возлюбивший уединение [*ihîdāyūtā*], но пожелавший, чтобы дочь Завета, подобная ему [в девстве], обитала с ним; так подобает ему: чтобы он женился открыто, а не распался вожделением<sup>108</sup>. И если женщина не хочет расставаться с мужем, стремящимся к уединению [*ihîdāyā*], то и ей следует открыто пребывать с мужем.

Женщине с женщиной следует обитать, а мужчине правильно будет обитать с мужчиной. И если муж желает пребывать в целомудрии [*qaddīšūtā*], да не будет с ним сожительницы, чтобы не вернуться ему [261] к своему прежнему состоянию и не быть причисленным к прелюбодеям.

Итак, прекрасен, справедлив и верен сей совет<sup>109</sup>, который я даю самому себе и вам, возлюбленные мои монахи [*ihîdāyē*], пребывающие в безбрачии; девы [*btūlātā*], не принадлежащие мужу; и те, кто возлюбили целомудрие [*qaddīšūtā*]. Достоинно, правильно и прекрасно, чтобы, даже претерпевая скорбь, человек

<sup>101</sup> Ср. 3 Цар. 11, 1–13; Сир. 47, 19–20.

<sup>102</sup> Ср. 3 Цар. 21, 25.

<sup>103</sup> Ср. Иов. 1, 2.

<sup>104</sup> Ср. Иов. 2, 9.

<sup>105</sup> Ср. 3 Цар. 15, 13; 2 Пар. 15, 16.

<sup>106</sup> Ср. Есф. 5, 9–14.

<sup>107</sup> Ср. Чис. 25, 6–18.

<sup>108</sup> Ср. 1 Кор. 7, 9.

<sup>109</sup> Ср. 1 Кор. 7, 8.

пребывал в одиночестве. И так подобает ему жить, как написано пророком Иеремией: *Благо человеку, когда он несет Твое иго в юности своей; сидит уединенно и молчит, ибо взял на себя Твое иго*<sup>110</sup>. Следовательно, возлюбленный мой, тому, кто возложил на себя иго Христово<sup>111</sup>, подобает сохранять иго свое в чистоте.

5. Вот написано, возлюбленный мой, о Моисее, что с того времени как явился ему Святой [*qaddišā*], он возлюбил святость [*qaddišūtā*], и с того времени, как он получил освящение [*’etqaddas*], его жена больше не служила ему, ибо написано: *Иисус Навин был служителем Моисея с юности своей*<sup>112</sup>. И еще написано об Иисусе: *От скинии не отлучался*<sup>113</sup>.

А в скинии собрания женщины не служили, потому что не позволял Закон входить им в нее. И даже когда приходили они помолиться, то лишь при дверях походной скинии они молились и уходили. И также священникам предписано, чтобы они сохраняли воздержание [*qaddišūtā*] во время своего служения [264] и не касались своих жен.

И об Илие написано, что в то время, когда он обитал на горе Кармил<sup>114</sup> у потока Хорафа, служил ему ученик его. И так как сердце его было на небе, то птица небесная приносила ему пропитание. И так как он уподобился небесным ангелам, то они приносили ему хлеб и воду, когда убежал он от Иезавели<sup>115</sup>. Все помышление свое он устремил к небу и поэтому был восхищен на огненной колеснице на небо, которое и стало его вечной обителью<sup>116</sup>.

И также Елисей следовал своему учителю, и когда он обитал в горнице Сонамитянки, то и ему служил ученик его. И так сказала эта Сонамитянка: *Пророк Божий, который постоянно проходит мимо нас, святой [qaddiš]. Подобает для его святости [qaddišūtē] сделать ему горницу и все необходимое*<sup>117</sup>. Что же из необходимого было в горнице Елисея? Только постель, стол, седалище и светильник. И что сказать нам об Иоанне, который и вовсе не обитал среди людей, чтобы в совершенстве<sup>118</sup> сохранить свое девство [*būlūtā*], и он воспринял дух Илии<sup>119</sup>. И также блаженный апостол сказал о себе и о Варнаве: *Или мы не имеем власти есть [265] и пить и иметь спутницами жен? Но не должно и не следует*<sup>120</sup>.

6. Итак, братья мои, вот мы узнали и увидели, что от начала через женщину был вход врагу в людей. Но и донныне он действует через нее, потому что она есть оружие сатаны. Через нее он воюет с подвижниками и через нее напевал он во все времена, ибо с первого дня она была ему арфой. Из-за нее было наложено

<sup>110</sup> Плач. 3, 27–28 (Пешитта). **Синод.:** Благо человеку, когда он несет иго в юности своей; сидит уединенно и молчит, ибо Он наложил его на него.

<sup>111</sup> Ср. Мф. 11, 29–30.

<sup>112</sup> Ср. Исх. 33, 11.

<sup>113</sup> Исх. 33, 11.

<sup>114</sup> Ср. 3 Цар. 17, 2–6.

<sup>115</sup> Ср. 3 Цар. 19, 5–7.

<sup>116</sup> Ср. 4 Цар. 2, 11–12.

<sup>117</sup> 4 Цар. 4, 9–10. **Пешитта:** пророк Божий, который постоянно проходит мимо нас, святой. Сделаем небольшую горницу и поставим ему там постель, и стол, и седалище, и светильник. **Синод.:** человек Божий, который проходит мимо нас постоянно, святой; сделаем небольшую горницу над стеною, и поставим ему там постель, и стол, и седалище, и светильник.

<sup>118</sup> (А) с осторожностью.

<sup>119</sup> Ср. Мф. 11, 14; 17, 10–12.

<sup>120</sup> 1 Кор. 9, 4–5. Последнее короткое предложение в цитате дописано Афраатом.

законное проклятие, и из-за нее появилось обетование смерти, так что в муках она рождает детей<sup>121</sup> и предает их смерти. Из-за нее проклята земля, которая стала производить терния и волчцы<sup>122</sup>.

Однако с тех пор как пришло Дитя благодатной Марии,

Терния выкорчеваны,  
Пот отъят,  
Смоковница проклята<sup>123</sup>,  
Прах соделан солью.

Проклятие пронзено Крестом<sup>124</sup>,  
Острие меча отъято от Древа жизни,  
И оно дано в пищу верным<sup>125</sup>.

Рай обещан блаженным —  
Девственникам [*btûlē*] и святым [*qaddišē*].  
И плоды Древа жизни даны  
В пищу девственникам [*btûlē*] и верным,  
И творящим Божию волю.

Дверь распахнута<sup>126</sup>,  
Путь проторен,  
[268] Источник забил<sup>127</sup>  
И напоил жаждущих.

Стол накрыт<sup>128</sup>,  
Пир готов,  
Бык тучный заклан,  
Чаша спасения растворена,  
Благовоние приготовлено,  
Жених приблизился, чтобы возлечь,  
Апостолы призывают,  
И званые весьма многочисленны<sup>129</sup>.

Вы же, избранные, приуготовьтесь,  
Свет воссиял, услаждающий и прекрасный,  
Одежды нерукотворные приготовлены.  
Зов приблизился,  
Гробы отверзлись<sup>130</sup>,  
Сокровищницы раскрылись,  
Мертвые воскресли

<sup>121</sup> Ср. Быт. 3, 16.

<sup>122</sup> Ср. Быт. 3, 17–18.

<sup>123</sup> Ср. Быт. 3, 19; Мк. 11, 20.

<sup>124</sup> Ср. Кол. 2, 14.

<sup>125</sup> Ср. Быт. 3, 24.

<sup>126</sup> Ср. Мф. 7, 13–14.

<sup>127</sup> Ср. Ин. 7, 37–38.

<sup>128</sup> Ср. Пс. 24, 5; Мф. 22, 4.

<sup>129</sup> Ср. Мф. 22, 10; Лк. 14, 16.

<sup>130</sup> Ср. Мф. 25, 6; 27, 52.

И живые летят к Царю<sup>131</sup>,  
 Чертог готов,  
 Рог ободряет,  
 Трубы торопят<sup>132</sup>,  
 Ангелы небесные устремляются,  
 Престол для Суда приготовлен.  
 Кто трудился — ликует<sup>133</sup>,  
 Кто уклонился — трепещет,  
 Нечестивый к Судье не приблизится.

Сыны десницы веселятся,  
 А те, кто ошуюю, плачут и рыдают<sup>134</sup>,  
 Те, кто во свете — наслаждаются,  
 А те, кто во тьме — вздыхают:  
 Как бы омочить им язык свой.  
 Но благодать проходит,  
 Воцаряется справедливость,  
 И покаяния нет на месте том.

Зима приближается,  
 Лето проходит.  
 Суббота покоя грядет,  
 Труд умолкает.  
 Ночь упраздняется,  
 И воцаряется свет —  
 Сокрушается смертное жало,  
 И жизнь поглощает смерть<sup>135</sup>.

Сходящие в ад плачут,  
 И зубы их скрежещут.  
 А идущие в Царство радуются,  
 Веселятся, ликуют и славословят.  
 Тем, кто не взял себе [269] жен,  
 Служат небесные Ангелы.  
 И хранящие целомудрие [*qaddiṣūtā*]  
 В святилище Всевышнего упокоиваются.

Всех монахов [*iḥīdāyē*] возрадует Единородный [*iḥīdāyā*], Суший в лоне Отца. Не будет там ни мужского пола, ни женского, ни раба, ни свободного, но все будут чадами Всевышнего<sup>136</sup>. И все чистые девы [*btulāṭā*], обручившиеся Христу, зажгут свои светильники и вместе с Женихом войдут в Его брачный Чертог<sup>137</sup>. Все девы, что обручились Христу, далеки от законного проклятия, и от наказания дочерей Евы они избавлены. Ведь они не имеют общения с мужчинами, чтобы не подпасть под проклятия и не быть в скорби. Не помышляют они и о смерти, не предав ей своих сыновей, но вместо смертного мужа они обручились

<sup>131</sup> Ср. 1 Фес. 4, 17.

<sup>132</sup> Ср. 1 Кор. 15, 52.

<sup>133</sup> Ср. Мф. 24, 31.

<sup>134</sup> Ср. Лк. 16, 24.

<sup>135</sup> Ср. 1 Кор. 15, 54–56.

<sup>136</sup> Ср. Лк. 6, 35; Гал. 3, 28.

<sup>137</sup> Ср. Мф. 25, 7–10.

Христу. И, так как они не рожают сыновей, дано им имя, которое лучше сыновей и дочерей<sup>138</sup>.

Вместо плача дочерей Евы  
Они возглашают Жениху песни.

Брачный пир дочерей Евы [длится] семь дней,  
А у их Жениха не прекратится вовек.

Наряды дочерей Евы из шерсти, что ветшает и тлеет,  
Их же одежды не снашиваются вовек.

Красота дочерей Евы увядает от старости,  
Но их красота обновится в день воскресения.

[272] 7. О девы [*bīṭulāṭā*], обручившие себя Христу, когда кто-либо из сыновей Завета скажет одной из вас: «Я поселись с тобой, и ты служи мне», — так скажи ему: «Я обручена Мужу Царю и Ему Одному я служу, а если я оставляю служение Ему и буду служить тебе, то Он разгневется на меня, напишет мне разводное письмо и выведет меня из Своего дома. Как бы не настигло нас наказание тем временем, пока ты ищешь, чтобы я удостоила тебя, а ты удостоил меня. Не влагай огонь себе в пазуху, чтобы не прогорело платье твое<sup>139</sup>, но ты пребывай в своем достоинстве, а я — в своем. И так как Жених приготовил Свой вечный пир, то сделай ты подарок и приготовь себя для встречи с Ним, я же заготовлю себе масло, чтобы войти с мудрыми девами<sup>140</sup> [*bīṭulāṭā*] и не остаться за воротами с глупыми».

8. Внимай, возлюбленный мой, я напишу тебе о том, что подобает монахам [*ihīdāyā*] — сынам Завета: девственникам [*bīṭulē*] и целомудренным [*qaddīšē*]. Прежде всего надлежит человеку возложить на себя некое бремя, чтобы окрепла его вера, как я писал тебе в первом письме.

Пусть он будет усерден в посте и в молитве  
И [273] горит любовью к Христу.

Пусть он будет кроток, умерен, разумен,  
И пусть мирным и сладким будет слово его.

Пусть умом он пребудет светел со всеми  
И произносит слова свои с мерой.

Пусть положит ограду устам для слов вредоносных  
И не будет скорым на смех.

Пусть не любит нарядных одежд,  
И не следуют ему отращивать и украшать свои волосы,  
А также помазываться ароматными маслами.

<sup>138</sup> Ис. 56, 5 (Пешитта). Синод.: тем дам Я в доме Моем и в стенах Моих место и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям.

<sup>139</sup> Ср. Притч. 6, 27.

<sup>140</sup> Ср. Мф. 25, 1–12.



Пусть не возлежит он на брачных пирах,  
И не подобает ему носить нарядные одежды.

Он не смеет пить вина чрезмерно,  
И да удалит он от себя высокоумие.

Не должно ему засматриваться на нарядные одежды,  
И пусть не одевает красивые накидки.

Пусть отсечет от себя язык коварный  
И отведет от себя завистливость и ссору.

Пусть отклонит от себя уста лживые  
И слова, сказанные об отсутствующем, пусть не слушает  
и не принимает,  
Пока не разузнает, чтобы не согрешить.

Презрение есть ненавистный порок,  
И не должно, чтобы оно восходило на сердце.

Пусть не одалживает, получая прибыль,  
И да не любит жадности.

Угнетаемый  
Сам да не угнетает.

И еще да удалит от себя буйство  
И не произносит слов грубых.

Пусть не смеется над человеком,  
Приносящим покаяние в грехах своих.

И не насмехается над братом, который постится,  
А того, кто не может держать пост, да не стыдит.

На месте, [276] где будет принят, пусть упрекнет себя,  
А там, где не примут его, пусть помнит свое достоинство.

Пусть говорит, когда принимают слово его,  
А если не принимают, то пусть пребывает в молчании.  
Пусть не презирает себя за домогательства чрева,  
Ибо откроет Бог Тайну Свою тому, кто боится Его.

Пусть от злобы хранит себя  
И с озлобленным не говорит,  
Равно как со врагом своим.  
Но пусть сражается так,  
Чтоб совершенно лишиться врага.

Когда будут завидовать ему за добродетели,  
То пусть приумножит свою добродетель  
И не претерпит вреда из-за зависти.

И когда [от имения] своего даст нищим, пусть радуется,  
А когда [ничего] не имеет, то пусть не печалится.

И пусть не имеет дела со злым человеком,  
Не беседует с дерзким, чтоб не предать себя дерзости,  
Не спорит с богохульником, чтобы не был поруган  
из-за него Господь,  
И удаляется от клеветника.

И пусть не угождает один другому словами льстивыми.

[Все] это подобает монахам [*ihīdāyē*], которые принимают небесное иго, чтобы стать учениками Христа. Ибо вот, надлежит ученикам Христа, чтобы они уподобились Христу — Учителю своему.

9. Возьмем, возлюбленный мой<sup>141</sup>, пример с нашего Жизнодавца,  
Который, быв Богатым,  
Соделал Себя Нищим<sup>142</sup>;

И, будучи Всевышним,  
Умалил Свое величие;

Имея обитель в вышних,  
Не имел, где приклонить главы Своей<sup>143</sup>;

И, собираясь прийти на облаках<sup>144</sup>,  
[277] Вошел в Иерусалим на осленке<sup>145</sup>;

Быв Богом и Сыном Божиим,  
Принял раба подобие<sup>146</sup>;  
Быв Покоем от всех трудов,  
Утомился в дороге<sup>147</sup>;

Быв Источником, утоляющим жажду,  
Хотел пить и просил воды, чтоб напиться<sup>148</sup>;

Быв питающим нас Насыщением,  
Алкал, когда вышел в пустыню, чтоб претерпеть искушенья<sup>149</sup>;

Быв неусыпно Бдящим<sup>150</sup>,  
Задремал, уснув в лодке на море<sup>151</sup>;

<sup>141</sup> (В) возлюбленные мои.

<sup>142</sup> Ср. Фил. 2, 6–8.

<sup>143</sup> Ср. Мф. 8, 20.

<sup>144</sup> Ср. Дан. 7, 13; Мф. 26, 64.

<sup>145</sup> Ср. Ин. 12, 14–15.

<sup>146</sup> Ср. Флп. 2, 7.

<sup>147</sup> Ср. Ин. 4, 6.

<sup>148</sup> Ср. Ин. 19, 28.

<sup>149</sup> Ср. Мф. 4, 2; Лк. 4, 2.

<sup>150</sup> Ср. Пс. 120, 4.

<sup>151</sup> Ср. Мф. 8, 24; Мк. 4, 38; Лк. 8, 23.

Прославляемый в скинии Отца Своего,  
Принимал служенье от рук человеческих.

И хотя Он был Врач всех болящих<sup>152</sup>,  
В руки Ему вбили гвозди<sup>153</sup>.

Хотя уста Его возвещали благое<sup>154</sup>,  
Желчь поднесли Ему в пищу<sup>155</sup>.

Хотя ни вреда и ни ран никому не нанес Он<sup>156</sup>,  
Он был поражаем ранами, претерпевая бесчестье.

И, быв Жизнодавцем всех смертных,  
Он предал Себя на смерть крестную.

10. Такое смирение показал нам наш Жизнодавец Своим примером. Смиримся, возлюбленные, также и мы! Когда Господь наш изошел из Своей природы, то ходил в нашей. Мы же пребываем в нашей природе, но в День Праведного Суда Он приобщит нас к Своей.

Господь наш взял залог от нас и ушел, оставил нам залог от Себя<sup>157</sup> и вознесся. Не нуждающийся ни в чем, из-за [280] нашей нужды сыскал такой способ. То, что наше, — Его от начала. А то, что Его, — кто бы дал нам? Истинно то, что обещал нам Господь: *В том месте, где Я, и вы будете*<sup>158</sup>. Ибо то, что Он взял от нас, у Него пребывает во славе, ведь венец венчает главу Его<sup>159</sup>. И то, что мы приняли от Него, и нам почитать следует. Наше Он чтит не по нашей природе. Почтим же то, что Его по природе Его Самого.

Если мы будем чтить [залог] Его, то пойдем к Тому, Кто взял [от нас] и вознесся. А если пренебрежем им, то возьмет Он от нас то, что дал нам: если мы отвергнем залог Его<sup>160</sup>, то там, взяв Свое, Он лишит нас обещанного. Возвеличим Сына Царя, Который с нами, по достоинству, ибо залог за Него взят от нас. И тот, кто почитал Сына Царя, получит от Царя много подарков. Наше, которое с Ним, во славе находится, ведь венец венчает главу Его и Царь посадил Его [рядом] с Собой.

Мы же, нищие, что можем сделать Сыну Царя, Который с нами? Ничего Он не требует от нас, лишь бы мы украшали Ему свои храмы, чтобы по исполнении времен, когда Он придет к Своему Отцу, Тот похвалил бы Его за нас, ибо мы почтили Его. Когда Он пришел к нам, то у Него не было ничего от того, что наше, и также у нас не было ничего от [281] того, что Его, хотя обе природы принадлежат Ему и Его Отцу.

Итак, когда благовествовал Гавриил благодатной Марии, Которая родила Его<sup>161</sup>, Слово сошло с вышних и пришло<sup>162</sup>. *И Слово стало плотью и обитало с*

<sup>152</sup> Ср. Мф. 9, 12; Мк. 2, 17; Лк. 5, 31.

<sup>153</sup> Ср. Пс. 22, 17.

<sup>154</sup> Ср. Пс. 49, 4.

<sup>155</sup> Ср. Пс. 69, 22; Мф. 27, 34.

<sup>156</sup> Ср. Ис. 59, 8–9.

<sup>157</sup> Ср. 2 Кор. 1, 22; 5, 5; Еф. 1, 14.

<sup>158</sup> Ин. 14, 3.

<sup>159</sup> Ср. Евр. 2, 9.

<sup>160</sup> Ср. Еф. 1, 14.

<sup>161</sup> Ср. Лк. 1, 26.

<sup>162</sup> Ср. Прем. 18, 15.

нами<sup>163</sup>. И когда восходил к Пославшему Его, то, уходя, Он взял то, что не приносил, как сказал апостол: *Он поднял нас и посадил с Ним на небесах*<sup>164</sup>. И когда Он пришел к Своему Отцу, то послал нам от Своего Духа и сказал нам: *Я с вами до скончания века*<sup>165</sup>.

Ведь Христос, восседая одесную Своего Отца<sup>166</sup>, обитает и в людях: Он и вверху, и внизу по премудрости Отца Своего. И Он обитает во многих, хотя Он один. И каждого верующего Он осеняет с особым [участием]<sup>167</sup>, не испытывая недостатка, как написано: *Я разделю Его во многих*<sup>168</sup>. Но разделяясь во многих, Он сидит одесную Своего Отца. Итак, Он в нас, а мы в Нем, как и сказал Он: *Вы во Мне, и Я в вас*<sup>169</sup>. И в другом месте сказал: *Я и Отец Мой едины*<sup>170</sup>.

[284] 11. И если некто, у кого ум слабее знания, будет возражать и скажет: «Если один Христос и один Отец Его, то как же Они обитают в верующих людях? И каким образом праведники могут быть храмами Бога, а Он — обитать в них? Ведь если это так и к каждому из верующих людей приходит Христос и Бог, Который во Христе, то тогда будет много богов и Христам не будет числа!»

Слушай же, возлюбленный мой, необходимое опровержение этого рассуждения. От видимого пусть получит наставление говорящий так. Ведь всякий знает, что солнце установлено на небе, а его лучи, распространяясь по земле, входят во многие двери и окна домов. И там, где упадет солнечный блик, хотя бы с ладонь, то и он солнцем называется. И даже если во многие места упадет, то так же называется. Само же солнце на небе. Так что ж, исходя из этого, будет ли много солнц?

Подобным образом в море много воды. Но когда ты зачерпнешь из него один ковш, то и он водой называется. И если на тысячу сосудов ты разделишь ее, то и они назовутся тем же именем — вода.

[285] Так же и огонь, когда ты зажжешь от него во многих местах, то там, где ты взял, чтоб зажечь, не будет недостатка. Причем огонь называется [везде] одним именем, и из-за того, что ты по многим местам разделишь его, не будет у него многих имен.

И когда ты возьмешь прах от земли и разбросашь его по разным местам, то прах не изменится. И не можешь ты назвать его многими именами.

Таким же образом Бог и Его Христос: хотя Они и едины, но обитают во многих людях. Сами же, пребывая на небе, не испытывают никакого недостатка, хотя и обитают во многих, подобно тому как и солнце, распространяя свою силу на земле, не испытывает никакого недостатка. Насколько же больше сила Божия, ведь и солнце держится ею.

12. Еще я напоминаю тебе, возлюбленный мой, о том, что написано: когда стало тяжело Моисею одному управлять станом, Господь сказал ему: *Вот Я*

<sup>163</sup> Ин. 1, 14.

<sup>164</sup> Еф. 2, 6. **Пешитта:** и воскресил нас с Ним, и посадил с Ним на небесах. **Синод.:** и воскресил с Ним, и посадил на небесах.

<sup>165</sup> Мф. 28, 20.

<sup>166</sup> Ср. Мк. 16, 19; Еф. 1, 20; Евр. 10, 12.

<sup>167</sup> Ср. Плач. 4, 20; Лк. 1, 36.

<sup>168</sup> Ис. 53, 12. Фраза в Пешитте может быть переведена и так, как в Синод.: Я дам Ему часть между великими.

<sup>169</sup> Ин. 14, 20.

<sup>170</sup> Ин. 10, 30.

возьму от Духа, Который на тебе, и возложу на семьдесят старейшин Израилевых<sup>171</sup>. И хотя Он взял от Духа, Который был на Моисее, и исполнились Им семьдесят мужей, но Моисей не испытывал никакого недостатка и не чувствовал, что оскудел Дух, Который был на нем.

И так же блаженный апостол сказал: Уделил Бог от Духа Христова и послал пророкам<sup>172</sup>; Христу же не было при этом никакого ущерба, потому что не мерою дал Духа Ему Отец Его<sup>173</sup>.

Следующее рассуждение [288] способно наставить тебя в том, что Христос обитает в верующих людях, не претерпевая от этого никакого ущерба, хотя и разделяется во многих. Ибо от Духа Христова приняли пророки: каждый столько, сколько смог понести. И еще от Духа Христова изливается сегодня на всякую плоть<sup>174</sup>, и пророчествуют сыновья и дочери, старые и молодые, рабы и служанки. И так же мы имеем от Христа, а Христос на небе одесную Своего Отца<sup>175</sup>.

Христос не мерою принял Духа, но Отец, возлюбив Его, предал все в Его руки и сделал Его Владыкой над всем Своим сокровищем. Ибо Иоанн сказал: *Не мерою дал Отец Духа Своему Сыну, но возлюбил Его и все предал в руку Его*<sup>176</sup>. И также Господь наш сказал: *Все предано Мне Отцем Моим*<sup>177</sup>. Еще Он сказал: *Отец никого не будет судить, но весь суд отдаст Своему Сыну*<sup>178</sup>. И еще апостол сказал: *Все будет покорено Христу, кроме Его Отца, Который все подчинил Ему. Когда же все будет покорено Ему Его Отцом, тогда и Сын покорится Своему Богу Отцу, Покорившему все Ему, и будет Бог всяческих во всем и во всех*<sup>179</sup>.

13. Господь наш засвидетельствовал об Иоанне, что он больший среди пророков<sup>180</sup>, но он мерою получил Духа, [289] ибо по мере Илии принял Иоанн Духа.

Илия обитал в пустыне,  
И Иоанн, водимый Духом Божиим<sup>181</sup>, обитал в пустыне, горах  
и пещерах<sup>182</sup>.

Птица кормила Илию<sup>183</sup>,  
И Иоанн ел летающую саранчу<sup>184</sup>.

Чресла Илии были препоясаны кожаным поясом<sup>185</sup>,  
И чресла Иоанна были препоясаны кожаным ремнем.

<sup>171</sup> Чис. 11, 17.

<sup>172</sup> Ср. 1 Кор. 12, 11–28; Рим. 12, 3–6.

<sup>173</sup> Ср. Ин. 3, 34.

<sup>174</sup> Ср. Иоил. 3, 1–2; Деян. 2, 17–18.

<sup>175</sup> Ср. Мк. 10, 19; Еф. 1, 20; Евр. 10, 12.

<sup>176</sup> Ин. 3, 34–35. **Пешитта=Синод.**: ибо не мерою дает Бог Духа. Отец любит Сына и все дал в руку Его.

<sup>177</sup> Мф. 11, 27.

<sup>178</sup> Ин. 5, 22. **Пешитта=Синод.**: Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну.

<sup>179</sup> 1 Кор. 15, 27–28. **Пешитта=Синод.**: все покорил под ноги Его. Когда же сказано, что Ему все покорено, то ясно, что кроме Того, Который покорил Ему все. Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем.

<sup>180</sup> Ср. Мф. 11, 11–14.

<sup>181</sup> (В) Илии.

<sup>182</sup> Ср. Мф. 3, 1; Мк. 1, 4; Лк. 3, 2.

<sup>183</sup> Ср. 3 Цар. 17, 6.

<sup>184</sup> Ср. Мф. 3, 4; Мк. 1, 6.

<sup>185</sup> Ср. 4 Цар. 1, 8.

Илию преследовала Иезавель<sup>186</sup>,  
И Иоанна преследовала Иродиада<sup>187</sup>.

Илия обличал Ахава<sup>188</sup>,  
И Иоанн обличал Ирода<sup>189</sup>.

Илия разделил Иордан<sup>190</sup>,  
И Иоанн положил начало крещению.

Дух Илии<sup>191</sup> почил вдвойне на Елисее<sup>192</sup>,  
И Иоанн возложил свою руку на нашего Спасителя,  
И тот принял Духа не мерою.

Илия разверз небеса и поднялся<sup>193</sup>,  
И Иоанн видел небо разверзтым и Духа Божьего,  
Спустившегося и почившего на нашем Спасителе<sup>194</sup>.

Елисей вдвойне воспринял от духа Илии,  
А Спаситель наш принял [Духа] от Иоанна и с неба.

Елисей принял милоть от Илии<sup>195</sup>,  
А Спаситель наш — возложение рук от священников.

Елисей из воды сотворил масло<sup>196</sup>,  
А Спаситель наш из воды сотворил вино<sup>197</sup>.  
Елисей насытил от малого хлеба всего сто мужей<sup>198</sup>,  
А Спаситель наш насытил от малого хлеба пять тысяч мужей,  
Не считая [292] детей и женщин<sup>199</sup>.

Елисей очистил Неемана воина<sup>200</sup>,  
А Спаситель наш очистил десятерых<sup>201</sup>.

Елисей проклял детей, и их съели медведи<sup>202</sup>,  
А Спаситель наш детей благословил<sup>203</sup>.

<sup>186</sup> Ср. 3 Цар. 19, 1–2.

<sup>187</sup> Ср. Мк. 6, 19–28.

<sup>188</sup> Ср. 3 Цар. 18, 17; 21, 17–24.

<sup>189</sup> Ср. Мк. 6, 18; Лк. 3, 19.

<sup>190</sup> Ср. 4 Цар. 2, 8.

<sup>191</sup> (А) Божий.

<sup>192</sup> Ср. 4 Цар. 2, 9–10.

<sup>193</sup> Ср. 4 Цар. 2, 11; Сир. 48, 9.

<sup>194</sup> Ср. Мф. 3, 16; Мк. 1, 10; Лк. 3, 22; Ин. 1, 33.

<sup>195</sup> Ср. 4 Цар. 2, 13.

<sup>196</sup> Ср. 4 Цар. 4, 1–7.

<sup>197</sup> Ср. Ин. 2, 1–11.

<sup>198</sup> Ср. 4 Цар. 5, 42–44.

<sup>199</sup> Ср. Мф. 14, 21; Лк. 9, 14; Ин. 6, 10–11.

<sup>200</sup> Ср. 4 Цар. 5, 1–14.

<sup>201</sup> Ср. Лк. 17, 12–19.

<sup>202</sup> Ср. 4 Цар. 2, 23–24.

<sup>203</sup> Ср. Мк. 10, 16.

Елисея дети поносили<sup>204</sup>,  
А Спасителю нашему дети восклицали: *Осанна!*<sup>205</sup>

Елисей проклял своего ученика Гиезия<sup>206</sup>,  
А Спаситель наш проклял Своего ученика Иуду<sup>207</sup>  
И благословил всех [остальных] Своих учеников<sup>208</sup>.

Елисей воскресил лишь одного мертвеца<sup>209</sup>,  
А Спаситель наш воскресил трех<sup>210</sup>.

На костях Елисея ожил один мертвец<sup>211</sup>,  
А Спаситель наш сошел<sup>212</sup> в преисподнюю  
И, оживив многих, воскресил их.

И много знамений сотворил Дух Христов,  
Которого восприняли пророки.

14. Посему, возлюбленный мой<sup>213</sup>, также и мы получили от Духа Христова, и Христос обитает в нас, как написано — ибо так сказал Дух сей устами пророка<sup>214</sup>: *Вселюсь в них и похожу в них*<sup>215</sup>. Поэтому приуготовим наши храмы для Духа Христова и не будем огорчать Его, чтобы Он не отошел от нас. Помни то, о чем предупреджал нас апостол: *Не огорчайте Духа Святого, Которым вы были запечатлены в день искупления*<sup>216</sup>.

Ведь через крещение мы восприняли Дух Христов<sup>217</sup>. Ибо в тот момент, когда призывают священники [Святого] Духа, Он отверзает [293] небо и, сойдя, парит над водой<sup>218</sup>, и крещаемые облачаются Им. Ведь Дух<sup>219</sup> далек от всех, рожденных по плоти, пока они не приступят к рождению в водах [крещения], и тогда они получают Святого Духа. Ибо при первом рождении рождаются с душой живой, которая сотворена в человеке, но при этом бессмертна, как сказано: *Стал человек душой живой*<sup>220</sup>. Во втором же рождении, которое в крещении, получают Святого Духа — божественную частицу, и Он также бессмертен.

Ведь когда люди умирают, то погребается душа живая с телом, и оно лишается восприятия. Дух же небесный, принятый ими, идет в соответствии со Своей природой ко Христу. И об этих двух возвестил апостол, сказав: *Погребается тело душевно, а восстает духовно*<sup>221</sup>. [А о том, что] Дух идет ко Христу в

<sup>204</sup> Ср. 4 Цар. 2, 23.

<sup>205</sup> Ср. Мф. 21, 15–16.

<sup>206</sup> Ср. 4 Цар. 5, 27.

<sup>207</sup> Ср. Мф. 26, 24.

<sup>208</sup> Ср. Лк. 24, 50.

<sup>209</sup> Ср. 4 Цар. 4, 32–35.

<sup>210</sup> Ср. Ин. 11, 1–46; Лк. 7, 11–17; Мк. 5, 22–43.

<sup>211</sup> Ср. 4 Цар. 13, 21.

<sup>212</sup> (А) братья мои.

<sup>213</sup> (А) возлюбленные мои.

<sup>214</sup> (А) устами Исаии пророка.

<sup>215</sup> Лев. 26, 12. **Пешитта=Синод.:** И буду ходить среди вас, и буду вашим Богом.

<sup>216</sup> Еф. 4, 30.

<sup>217</sup> Ср. Деян. 1, 5.

<sup>218</sup> Ср. Быт. 1, 2.

<sup>219</sup> (А) Святой.

<sup>220</sup> Быт. 2, 7; 1 Кор. 15, 45.

<sup>221</sup> 1 Кор. 15, 44. **Пешитта=Синод.:** сеется тело душевное, восстает тело духовное.

соответствии со Своей природой, еще сказал апостол: *Когда мы выйдем из тела, то у Господа нашего будем*<sup>222</sup>. Ибо Дух Христов, Которого получили духовные, идет к нашему Господу. Душа же живая погребается в соответствии со своей природой, и она лишается восприятия.

Если кто сохранит в чистоте Дух Христов, то когда [Дух] пойдет ко [296] Христу, так Он скажет Ему: «Тело, к которому Я пошел и которое облеклось в Меня в водах крещения, сохранило Меня в святости [*qaddîšûtā*]». И Святой Дух позаботится о том, чтобы Христос воскресил тело, сохранившее Его в чистоте. И Дух будет просить, чтобы тело, соединившись с Ним, воскресло во славе. А от человека, получившего Дух в водах [крещения] и [затем] огорчившего Его, Он отойдет еще до его смерти и, придя в соответствии со Своей природой ко Христу, пожалуется перед Ним на человека, огорчившего Его. И когда наступит конец этого века и приблизится время воскресения, то сохраненный в чистоте Святой Дух возьмет от природы Своей великую силу, придет перед Христом и встанет возле могил (на месте, где были погребены люди, сохранившие Его в чистоте) в ожидании зова. И когда ангелы откроют перед Царем небесные врата, то тогда вострубит рог, и возгласят трубы<sup>223</sup>, и услышит Дух, ожидающий зова, и поспешит открыть могилы и воскресить тела и то, что сокрыто в них. Дух облетит славой того, кто придет вместе с Ним, и Он будет находиться внутри, чтобы воскресить тело, а слава — снаружи для его украшения<sup>224</sup>. И будет душа живая поглощена [297] Духом небесным, и весь человек будет в Духе<sup>225</sup>, так что и тело его будет в Нем. И будет поглощена смерть жизнью, а тело — поглощено Духом. И полетит тот человек в Духе навстречу Царю<sup>226</sup>, и Тот примет его с радостью. И отблагодарит Христос тело, которое в чистоте сохранило Дух Его.

15. И Тот же Дух, возлюбленный мой, Которого получили пророки, также [получили] и мы. Но не всегда Он находится у получивших Его: временами отходит к Пославшему Его, а временами приходит к получающему Его. Послушай то, что сказал наш Господь: *Не презирайте ни одного из малых сих, верующих в Меня; ибо Ангелы их на небесах всегда видят Лицо Отца Моего*<sup>227</sup>. Этот Дух постоянно отходит и, предстоя перед Богом, видит Лицо Его. И если кто-нибудь причинит вред храму, в котором обитает Он, то Он подаст жалобу на него Богу.

16. Я истолкую тебе, возлюбленный мой, написанное мною, что не во всякое время находится Дух у получивших Его. Ибо написано: *От Саула отступил Святой Дух*<sup>228</sup>, Которого он получил при помазании, отступил от него, потому что он преогорчил Его. И вместо Него послал ему Бог дух возмущающий. И когда Саул был возмущаем злым духом, Давид играл на псалтири и приходил Святой Дух, [300] Которого получил Давид при помазании<sup>229</sup>, и отбегал от Саула терзавший его злой дух. Но не постоянно находился у Давида Святой Дух, Которого он получил: когда Давид играл на псалтири, Он приходил к нему — потому

<sup>222</sup> 2 Кор. 5, 8. **Пешитта=Синод.**: мы благодушествуем и желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа.

<sup>223</sup> Ср. 1 Кор. 15, 52.

<sup>224</sup> (В) от. а слава... украшения.

<sup>225</sup> Ср. 1 Кор. 15, 54.

<sup>226</sup> Ср. 1 Фес. 4, 17.

<sup>227</sup> Мф. 18, 10. **Пешитта=Синод.**: Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного.

<sup>228</sup> 1 Цар. 16, 14.

<sup>229</sup> Ср. 2 Цар. 16, 14–23.



что если бы Дух всегда находился с ним, то не позволил бы Он согрешить ему с женой Урии. И когда Давид молился о своих грехах и исповедовал свои прегрешения перед Богом, то так сказал: *Духа Твоего Святого не отними от меня*<sup>230</sup>.

И также о Елисее написано: *Когда играл на псалтири, пришел к нему Дух, и он начал пророчествовать, говоря: так говорит Господь: не увидите ни ветра, ни дождя, но долина эта обратится во множество рвов*<sup>231</sup>. Но когда пришла к нему Сонамитянка ради своего сына, который был мертв, то так он сказал ей: *Господь скрыл от меня и не объявил мне*<sup>232</sup>. Когда же послал к нему царь Израильский, чтобы убить его, то прежде чем пришел к нему посланный, Дух сообщил ему [об этом], и он сказал: *Вот этот сын нечестия послал снять с меня голову*<sup>233</sup>. И еще Он сообщил ему об изобилии, которое будет в Самарии на следующий день<sup>234</sup>. А также о том, что Геезий украл и спрятал деньги, Дух сообщил ему<sup>235</sup>.

17. Вот, возлюбленный мой, когда Святой Дух удалится от человека, получившего Его, [301] сатана, пока Дух не вернулся, приближается к этому человеку, чтобы поколебать его и чтобы Святой Дух отделился от него окончательно. Ведь пока Дух находится с человеком, сатана боится приблизиться к нему.

Посмотри, возлюбленный мой, что также и Господь наш, рожденный Духом, не был искушаем сатаной, прежде чем получил с небес Духа в крещении. И тогда Дух выводит Его, чтобы Он был искушаем сатаной.

Такая возможность есть у человека: в тот час, когда он чувствует, что не горит Духом и что сердце его погрузилось в заботу об этом мире, то пусть знает, что нет в нем Духа, и пусть, встав, начнет молиться и бодрствовать, чтобы пришел к нему Дух Божий, и чтобы не быть побежденным врагом.

Вор не начинает подкапывать дом, пока не увидит, что хозяин [дома] отошел от него. Так же и сатана не может приблизиться к дому, который есть наше тело, пока Дух Христов не отойдет от него. Знай же, возлюбленный, что неизвестно вору [заранее], находится ли хозяин дома внутри или нет, но сначала он прислушивается и высматривает. Если вор услышит голос хозяина, который внутри дома говорит: Я должен отправиться в путь, — то он следит за ним и, увидев, что хозяин дома отошел, чтобы сделать необходимое ему, идет, подкапывает [304] дом и расхищает его. А если вор услышит голос хозяина дома, который, предупреждая, приказывает своим домочадцам бодрствовать и охранять его дом и говорит: Также и я [буду] в доме, — то он бежит от испуга, чтобы не быть схваченным и связанным.

Подобным образом и у сатаны нет возможности заранее знать и предвидеть, когда удалится Дух. Чтобы прийти и расхитить человека, он также прислушивается, подстерегает и идет по пятам. И если он услышит, что человек, в котором обитает Христос, говорит злые слова, гневается, ругается или дерется, то сатана понимает, что уже нет с ним Христа, и, приди, творит в нем свою волю.

<sup>230</sup> Пс. 51, 11 (Пешитта). Пс. 50, 13 (Синод.).

<sup>231</sup> 4 Цар. 3, 15–17. Пешитта=Синод.: И когда гуслист играл на гусях, тогда рука Господня коснулась Елисея, и он сказал: так говорит Господь: делайте на сей долине рвы за рвами; ибо так говорит Господь: не увидите ветра и не увидите дождя, а долина сия наполнится водою.

<sup>232</sup> 4 Цар. 4, 27.

<sup>233</sup> 4 Цар. 6, 32. Пешитта=Синод.: видите ли, что этот сын убийцы послал снять с меня голову?

<sup>234</sup> Ср. 4 Цар. 7, 1–2.

<sup>235</sup> Ср. 4 Цар. 5, 26.

Поскольку Христос живет в кротких и смиренных и обитает в тех, кто благовоет перед Его словом, как сказал Он через пророка: *На кого Я призрю и [в кого] вселюсь, если не на кротких и смиренных, трепещущих пред словом Моим*<sup>236</sup>, — и еще Сам Господь наш сказал: *К тому, кто поступает по заповедям Моим и сохраняет любовь ко Мне, Мы придем и сотворим у него обитель*<sup>237</sup>, — то [сатана], услышав, что человек пребывает в бдении, молится и поучается день и ночь в Законе своего Господа, отворачивается от него, ибо знает, что с ним Христос.

Если же ты скажешь: Неужели столь велик сатана, что вот, [305] он воюет со многими? — то слушай и вразумляйся из того, в чем я выше наставил тебя, [говоря] о Христе: хотя Он и разделен во многих, но не имеет никакого ушерб. Ибо в дом через окно хотя и войдет немного солнца, но оно освещает весь дом. И когда хотя бы немного от сатаны войдет в человека, то он полностью помирает его. Слушай то, что сказал апостол: *Если сатана принимает вид Ангела, то не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды*<sup>238</sup>, — и Господь наш сказал Своим ученикам: *Се, Я дал вам власть наступать на силу вражью*<sup>239</sup>, — [эти] слова возвещают, что имеются у него и служители, и войско. И также Иов сказал о нем: *Бог сотворил его, чтобы он сотворил брань*<sup>240</sup>. Посему своих служителей он посылает в мир, чтобы они сотворили брань. Однако знай, что сражается он не открыто, ибо со времени пришествия нашего Жизнодавца [Бог] дал [людям] власть над ним, хотя он и продолжает нападать и расхищать.

18. [Сейчас] я наставлю тебя, возлюбленный мой, в том, что сказал апостол и что является соблазном для лживых учений — орудий зла. Вот что сказал апостол: *Есть тело душевное, и есть тело духовное. Так и [308] написано: первый Адам стал душой живой, а второй Адам — Дух животворящий*<sup>241</sup>. Считают, что есть два Адама, но [апостол] сказал: *Как облеклись мы в образ Адама перстного, так же облечемся в образ Адама небесного*<sup>242</sup>. Ибо перстным Адамом является тот, кто согрешил, а небесный Адам есть наш Жизнодавец, Господь наш Иисус Христос. Поэтому те, кто примут Дух Христов, будут подобны Адаму небесному, Который есть наш Жизнодавец, Господь наш Иисус Христос, так что поглотится душевное духовным, как я выше написал тебе.

А человек, преогорчивший Дух Христов, в воскресении своем будет душевным, потому что не будет у него Духа небесного, Которым поглотилось бы душевное. Но когда он воскреснет, то останется в своей природе, совлекшись Духа. И за то, что совлек с себя Дух Христов, он претерпит великий стыд. А кто Духа, скрывающегося в нем, почтит чистотой, того в день тот покроет Дух Святой, и будет он весь духовным, и не окажется нагим, как сказал апостол:

<sup>236</sup> Ис. 66, 2. **Пешитта:** На кого Я призрю и [в кого] вселюсь, если не на кроткого и смиренного, трепещущего пред словом Моим. **Синод.:** А вот на кого Я призрю: на смиренного и сокрушенного духом и на трепещущего пред словом Моим.

<sup>237</sup> Ин. 14, 23. **Пешитта=Синод.:** кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим.

<sup>238</sup> 2 Кор. 11, 14–15.

<sup>239</sup> Лк. 10, 19. **Пешитта=Синод.:** Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью.

<sup>240</sup> Иов 40, 18. **Пешитта:** Это верх всех творений Божиих, Который сотворил его [бегемота], чтобы он сотворил брань (или: чтобы сотворить брань). Иов 40, 14. **Синод.:** Это верх путей Божиих; только Сотворивший его может приблизить к нему меч Свой.

<sup>241</sup> 1 Кор. 15, 44. **Пешитта=Синод.:** Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: «первый человек Адам стал душею живущею»; а последний Адам есть дух животворящий.

<sup>242</sup> 1 Кор. 15, 49.

Только бы нам и одетым не оказаться нагими<sup>243</sup>. И еще он сказал: *Все мы умрем, но в воскресении не все изменимся*<sup>244</sup>. И еще он сказал: *Надлежит [309] сему смертному облечься в бессмертное, и тленному сему облечься в нетленное. Когда же смертное сие облечется в бессмертное и тленное сие в нетленное, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победой*<sup>245</sup>. Еще он сказал: *Вдруг, во мгновение ока, воскреснут мертвые нетленными, а мы изменимся*<sup>246</sup>. И те, кто изменится, облекшись в образ Адама небесного, станут духовными. А те, кто не изменится, останутся душевными в соответствии с тварной природой Адама перстного и в соответствии со своей природой будут внизу на земле.

Тогда небесные будут восхищены на небо, и Дух, Которым они облеклись, понесет их<sup>247</sup>. Они получат в наследство Царство, уготованное им от начала. А душевные под тяжестью своих тел останутся на земле, и обратятся они в ад<sup>248</sup>, где будет плач и скрежет зубов<sup>249</sup>.

**19.** Все это я написал, возлюбленный мой, чтобы напомнить и тебе, и себе. Итак, возлюби девство [*bîûlûçā*] — небесный удел, приобщение к горним ангелам. Ведь ничто не сравнимо с ним. И в [сохраняющих девство] обитает Христос.

Лето приблизилось, смоковница распустила почки, и появились листья<sup>250</sup>. Знамения, которые дал [312] наш Спаситель, начинают исполняться. Ибо Он сказал: *Встанет народ на народ, и царство на царство, и будут глады, моры и ужасные явления с неба*<sup>251</sup>. И все это в наши дни совершается.

**20.** Поэтому читай то, что я написал тебе, ты сам и братья — сыны Завета, которые возлюбили девство [*bîûlûçā*]<sup>252</sup>. Остерегайся насмешников, ибо на том, кто смеется и насмехается над своим братом, исполняется слово, написанное в Евангелии, где Господь хотел предостеречь против богатых и фарисеев, как написано: *Поскольку были сребролюбивы, они смеялись над Ним*<sup>253</sup>. И также ныне все те, кто не исполняет [предписанного выше], подобным образом смеются.

Читай, учись, будь прилежен и в чтении, и в исполнении, размышляй постоянно о Законе Божием<sup>254</sup>. И когда ты прочитаешь это письмо, возлюбленный мой, то прошу тебя: встань, помолись и в молитве своей помяни греховность мою.

Закончена Тахвита о сынах Завета.

Пер. с сирийского  
протоиерея Леонида Грилихеса  
и Г. М. Кесселя

<sup>243</sup> 2 Кор. 5, 3.

<sup>244</sup> 1 Кор. 15, 51. **Пешитта=Синод.:** не все мы умрем, но все изменимся.

<sup>245</sup> 1 Кор. 15, 53–54. **Пешитта=Синод.:** Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: «поглощена смерть победою».

<sup>246</sup> 1 Кор. 15, 52. **Пешитта=Синод.:** Вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся.

<sup>247</sup> Ср. 1 Фес. 4, 17.

<sup>248</sup> Пс. 9, 18.

<sup>249</sup> Мф. 8, 12.

<sup>250</sup> Ср. Мф. 24, 32; Песн. 2, 12–13.

<sup>251</sup> Мф. 24, 7; Мк. 13, 8; Лк. 21, 10–12.

<sup>252</sup> (A) add. и целомудрие.

<sup>253</sup> Лк. 16, 14.

<sup>254</sup> Ср. Пс. 1, 2.

К 100-летию со дня рождения  
В. Н. Лосского (1903–1958)

Владимир Лосский

## Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта

От издателя (М. де Гандийяк) (149).

Предисловие (Э. Жильсон) (150).

Глава первая. *Nomen innominabile* [Имя неизменное]. 1. Поиск Неизреченного (153). 2. Источник *nomen innominabile* [имени неизменного] (157). — 3. Безымянность и многоименность (158). — 4. *Esse innominabile* [Бытие неизменное] (162). — 5. Экхарт и св. Фома (165). — 6. Два глубинных присутствия (167). — 7. Вино Каны (171). — 8. Мистик или диалектик? (176). — 9. Неведение Бога и себя самого (177).

Глава вторая. *Nomen omninominabile* [Имя всеименное]. 1. *Nomen super omne nomen* [Имя превыше всякого имени] (178). — 2. Дарование бытия (181). — 3. Воды над твердью и воды под твердью (184). — 4. Слово без слова (188). — 5. *Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это* (194). — 6. Единый — имя превыше всякого имени (199). — 7. Первое определение Бытия (202). — 8. Чистота и полнота бытийствования (207). — 9. *Unum et Omnia* [Единое и всяческая] (210). — 10. *Oppositio nihil mediatione entis* (Противопоставление небытию посредством тварного бытия) (213). — 11. Единство вселенной (216). — 12. Путь всепревосходящего единения (222).

Сокращения (235).

### В. Н. ЛОССКИЙ И ЕГО ИССЛЕДОВАНИЕ О МЕЙСТЕРЕ ЭКХАРТЕ

В 2003 г. Русская Православная Церковь, а с нею и многие христиане Запада, все, кто изучает и ценит богатства православной духовности, отмечают столетие со дня рождения Владимира Николаевича Лосского (25 мая 1903 г. — 7 февраля 1958 г.), одного из виднейших православных богословов минувшего столетия. Вместе с епископом Василием (Кривошеиным) и протоиереем Георгием Флоровским Владимир Лосский принадлежит к той плеяде русских богословов XX в., чьи труды, сразу в ряде отношений, стали важным переходным этапом и посредствующим звеном в истории современной православной мысли. Прямыми предшественниками их были деятели Религиозно-Философского возрождения в предреволюционной России — священник Павел Флоренский, протоиерей Сергей Булгаков, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, Вяч. Иванов и др., бывшие, в свою очередь, наследниками и продолжателями религиозно-философского творчества Владимира Соловьева. Эти крупные, яркие мыслители, сегодня известные во всем мире, вернули русской мысли христианскую направленность и создали своими трудами ее небывалый прежде подъем, оставивший многие ценные плоды. Но в то же время, по своим понятиям и идеям, по языку и проблематике своего творчества, они были более связаны с традицией западной метафизики, чем с Преданием Церкви, и разве что в малой мере поверяли

свою мысль мерилom догматики и патристики, установками богословской традиции Православия. Следующее поколение христианских мыслителей России, которому уже выпала эмигрантская судьба, проявило большую ответственность и зрелость: не отрицая заслуг предшественников, оно вместе с тем не пошло за ними, поставив в центр задачу возврата в русло Предания, оценку современных проблем и опыта с церковных и патристических позиций — что требовало глубокого творческого понимания этих позиций (а также и критики именованных предшественников). Их нелегкий труд был успешен: подхваченный богословами других православных стран, он стал началом нового значительного этапа в развитии православной мысли. Вместе с тем, пребывая на Западе и входя в контакты с местной ученой средой, как и с более широкими верующими кругами, русские богословы выступали для них выразителями православного мирозерцания, свидетелями Православия в инославном обществе. И эту миссию свидетельства они также выполнили с честью.

Владимир Лосский был как нельзя лучше подготовлен к сложному поприщу нового осмысления православного наследия и свидетельства о нем миру. К кругам Религиозно-Философского возрождения он был тесно причастен самым происхождением, как сын знаменитого философа Н. О. Лосского (1870–1960). Родившись в Петербурге и там закончив гимназию, он поступил на Историко-философский факультет Петроградского университета. Наставником его здесь был Л. П. Карсавин (1882–1952), другой крупный философ и историк, плодотворно развивавший христианское учение о личности; и позднейшее богословие В. Лосского, с его заостренным вниманием к теме личности, несет осязаемое влияние идей Карсавина. В 1922 г. вместе с отцом (а также и Л. П. Карсавиным), в составе большой группы философов, ученых и общественных деятелей, В. Лосский был выслан за пределы России и всю дальнейшую жизнь провел в изгнании, в Праге, а затем Париже. Свое образование он завершил в Сорбонне, получив ученую степень по истории западного средневековья; и хотя его главные творческие усилия всегда посвящались православному богословию, история мысли Запада также оставалась областью его ученых трудов.

Первым крупным этапом творческой деятельности В. Лосского стало его участие в богословской дискуссии по поводу софиологического учения о. Сергия Булгакова. Сегодня эта дискуссия, развернувшаяся в Париже и других эмигрантских центрах после выхода в свет книги Булгакова «Агнец Божий» (1933), — хорошо известный, много обсуждавшийся исторический эпизод. Не входя в его существо, мы отметим лишь, что критический анализ софиологии, данный В. Лосским в книге «Спор о Софии» (1936), сжато и точно представил все ключевые возражения со стороны православной догматики против учения Булгакова. В центре этих возражений стояли концепции личности и благодатной свободы: Лосский показывал, что софиология (в отличие от учения Отцов Церкви) преуменьшает их место и значение в богословии, подчиняя их началам природы и необходимости, превращая благодатную стихию Богообщения в детерминированный процесс. И можно сказать по праву, что вплоть до нашего времени «Спор о Софии» остается одним из самых глубоких критических разборов софиологии.

Еще большей, поистине непреходящей ценностью обладает следующий труд В. Лосского — монография «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (1944). Это его главный труд, снискавший ему всемирную известность и признанный классикой православного богословия наших дней. В общем плане, это — систематическое изложение основ православного вероучения, где раскрытие принципов тринитарного и христологического богословия служит далее фундаментом для изъяснения учения о Церкви и для обсуждения основных положений, трактующих о благодати и таинствах, о пути духовного совершенствования и восхождения. Но этот традиционный план воплощается с глубокой проникновенностью и большим мастерством акцентов, благодаря которому необычайно убедительно, ярко выступают характерные отличия и особенности Православия. В числе главных особенностей — неразрывная связь богословской мысли с духовным опытом, молитвенным и церковным, тесный союз православной патристики и аскетики. И как плоды этого союза, особое внимание у автора получают достижения православного богословия зрелого византийского периода, такие, как учение о Божественных энергиях и о благодатном обожении как духовном назначении человека.

Позиции православного учения, его определяющие черты оставались мерилom для В. Лосского и в его исследованиях западной духовной традиции. В этих исследованиях всегда присутствует сопоставительный план: не отходя от задачи глубокого изучения

избранного явления или автора, Лосский одновременно имеет в поле зрения и соответствующую проблематику в Православии — и таким путем, через своеобразный диалог традиций, он достигает и большего уяснения истины Православия. В полной мере такой подход присущ и его главной работе на темы западной мысли, капитальному сочинению «Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта». Он не успел завершить этого многолетнего труда, опубликованного уже после его кончины, в 1960 г. Как большинство его работ, книга написана по-французски; помимо того, предназначаясь в качестве диссертации во французскому университету, она несет некоторые черты стиля и словаря, расходящиеся с принятыми в православной литературе (как, скажем, именование Фомы Аквината святым). При всем том, православные ориентиры мысли автора прослеживаются и здесь с несомненностью. Мейстер Экхарт (1260–1328) — крупнейший представитель так называемой «рейнской мистики» XIV в., которая, в отличие от схоластики, господствовавшей тогда на Западе, стремилась к более углубленному онтологическому видению, продолжая древнюю линию апофатического богословия, — и в этом своем стремлении порой приближалась к позициям православной мысли. В Православии же XIV век был веком исихастского возрождения и паламитского богословия. Почва для сопоставления явлений богата, и В. Лосский намеревался осветить ее самым основательным образом. Как пишет епископ Василий (Кривошеин) о данной книге, «эту работу он [В. Лосский] считал лишь подготовкой к... сравнительному исследованию двух феноменов XIV века, часто совпадающих в своей духовной проблематике: немецкая мистика, кульминирующая у Мейстера Экхарта, и афонский исихазм... Владимир Лосский намеревался показать, как часто Экхарт и его школа в своей мистической интуиции были близки основным темам паламизма, как они пытались освободиться от латинской средневековой схоластики и в то же время как филиоквизм, оставшийся их основной догматической установкой, мешал им понять и полностью разрешить эти богословские и духовные проблемы»<sup>1</sup>. Эти слова Владыки Василия, описывая конкретные идеи автора, в то же время отчетливо показывают и его общую установку: для В. Лосского «изучать Мейстера Экхарта означало также служить Православии»<sup>2</sup>.

Предваряя эту публикацию труда В. Н. Лосского, уместно напомнить читателю, что вся история наследия этого замечательного мыслителя в России теснейше связана с «Богословскими трудами». После появления переводов нескольких статей на страницах «Журнала Московской Патриархии» в 1967–1970 гг. важнейшим рубежом в этой истории стал выход в 1972 г. тома 8 «Богословских трудов», целиком посвященного творчеству В. Лосского. Здесь русскому читателю впервые стала доступна большая часть его важнейших работ: полные тексты «Очерка мистического богословия Восточной Церкви» и «Догматического богословия», а также ряд основных разделов из книги «Боговидение». В последующие годы большинство первых публикаций работ В. Н. Лосского в русском переводе также появлялись на страницах «Богословских трудов».

*С. С. Хоружий*

## ОТ ИЗДАТЕЛЯ

Владимир Лосский умер буквально за работой, оставив незаконченным большой труд, который он должен был представить в Сорбонну в качестве диссертации на соискание ученой степени доктора в области гуманитарных наук. Никто не скажет нам, не внес ли бы он каких-либо существенных дополнений в окончательный текст главы, оставшейся незавершенной. Во всяком случае, каковы бы ни были многолетние дружеские узы, связывавшие «кандидата» с «докладчиком» настоящей диссертации, не могло быть и речи о том, чтобы последний позволил бы себе написать «заключение» к тексту, для которого он уже готовился испрашивать у университетского руководства традиционное «Разрешается

<sup>1</sup> *Епископ Василий (Кривошеин)*. Памяти Владимира Лосского // *Вл. Лосский*. Спор о Софии. Статьи разных лет. Москва, 1996. С.4.

<sup>2</sup> Там же.

печатать». Его роль свелась к просмотру тщательно подготовленной рукописи, к дополнению нескольких ссылок<sup>3</sup> и к исправлениям немногочисленных неудачных по форме выражений, которые сделал бы и сам автор при перечитывании текста. Основываясь на весьма разборчиво написанном черновике, г-н Клеман взял на себя труд переписать последние оставленные Лосским страницы и терпеливо составить указатели, которые облегчат работу последующим исследователям.

По своей беспредельной скромности г-жа Лосская не пожелала, чтобы была организована посмертная защита в зале Луи-Лиар. Смиренные наследники древней Сорбонны действительно предпочли бы присудить степень доктора живому человеку — философу и богослову восточной традиции, сумевшему с таким совершенством приобщиться к образу мышления тюрингского монаха, который и сам пришел в «латинскую страну» более шести с половиной веков тому назад, чтобы получить там после долгих «диспутиаций» шляпу магистра. Но если им и не дано было пережить этой радости, они все же знают, что их официальное одобрение ничего не прибавило бы к собственному достоинству книги, которую лучший из судей — наш общий учитель Этьен Жильсон считает «магистральной». Обилие использованных текстов (в том числе и неопубликованных), неукоснительная точность толкований, осторожность гипотез, эрудиция автора, позволяющая ему с такой легкостью ориентироваться среди множества неоднозначных и парадоксальных формулировок, — все эти качества, которые бросаются в глаза специалисту, но не ускользнут от внимания и каждого вдумчивого читателя, делают еще более горестной для историков средневековой философии и мистики, как и для всех многочисленных друзей, безвременную утрату человека, в котором знания ученого сочетались с излучением духовного света.

*Морис де Гандийак*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Вот, наконец, передо мной эта долгожданная книга; я был свидетелем зарождения ее первоначального замысла, и мне случалось порой терять надежду увидеть ее доведенной до конца. Один-два раза в год ее автор приходил ко мне поговорить о ходе своей работы — потому что он-то уж во всяком случае точно знал, на какой стадии находится эта работа, и никогда не сомневался в ее конечном успехе. Тема была мало подходящей для беседы, в чем можно убедиться при чтении этой книги — прекрасной, но трудной: отказ от упрощений как раз и принадлежит к числу главных ее достоинств.

Следует сказать, что Владимир Лосский долго колебался, прежде чем принять те исторические и вероучительные выводы, на которых он в конце концов остановился. В наших беседах он часто признавался в неуверенности, неизбежной на том или ином предварительном этапе работы, — и ничей совет не мог ему тогда действительно помочь. Если существует книга, которая всем обязана своему автору, — это именно данная книга. Была, впрочем, и еще одна причина, совершенно специфическая, которая препятствовала вмешательству в это исследование. Слушавшие Владимира Лосского проникались обаянием его присутствия в еще большей степени, чем его словами. Знания нераздельно сочетались в нем с духовной глубиной, передававшейся окружающим, излучавшейся всей его

<sup>3</sup> Некоторые длинные цитаты — латинские, но главным образом на средневековом верхнегерманском языке — временно оставались в рукописи не переведенными на французский. По нашей просьбе, для облегчения чтения Лосский должен был в дальнейшем их перевести. Мы позволили себе сделать это вместо него.

личностью в гораздо большей мере, чем его речами; каждый испытывал ее благотворное присутствие. Атмосфера тихого мира окружала этого человека — такого скромного, такого безусловно простого и доброго, — человека, весь секрет которого, может быть, в том и заключался, что он воплощал среди нас самый дух христианства, сделавшийся в нем как бы естественным по некоему особому призванию. Слушавший его часто больше думал о том, что же это за человек, чем о том, что он говорил, — и от этого также труднее становилось ему помочь.

Между тем отчасти именно указанному обстоятельству мы в значительной степени обязаны появлению этой замечательной книги о Мейстере Экхарте. У тюрингского доктора не было недостатка в историках, в том числе превосходных. Трудность не в том, чтобы найти хорошее толкование Мейстера Экхарта, трудность скорее в том, чтобы сделать правильный выбор среди такого множества толкований — последовательных, основанных на безупречных текстах и в то же время различающихся между собой порой до полной противоположности. В самом деле, нет ничего легче, чем свести Экхарта к системе, основанной на его собственном свидетельстве; беда в том, что, синтезировав такую систему, мы замечаем, что с равным успехом могли бы построить другую, совсем отличную от первой и все же опирающуюся на не менее подлинных тексты, чем предыдущая. Вот один из тех случаев, когда обилие благ приносит вред.

Редчайшее достоинство этого долгого исследования состоит именно в отказе свести богословие Экхарта к систематическому развитию одной-единственной основной мысли. Но это богословие не мыслится здесь и как своего рода эклектизм, где обрела бы себе место и нашла бы свой черед каждая из этих основных мыслей. Если есть у Экхарта одна основная мысль, то это мысль о Боге, или, точнее, это мысль о неизреченности Бога. Таким образом, заглавие книги ставит ее предмет в самый центр исследуемого учения; но Экхарт мыслил свой труд как строго позитивное исследование нашего незнания Бога. Испытывая последовательно одну за другой все уже известные дороги и доводя каждую из них до ее предельной черты, он показывает, что все, что можно по праву утверждать о Боге, может и должно быть в конечном счете отвергнуто, чтобы уступить место другому — по-видимому, противоположному утверждению. Бог есть Бытие — несомненно; но не есть ли Он скорее Единый? Или Разум? Понять, что Он есть каждое из этих совершенств — абсолютным, чистым образом, то есть, очевидно, исключая все прочие, — именно в этом и состоит трансцендентное незнание, которое возносит Бога превыше всех утверждений.

Отсюда этот плюрализм исследований, выводы которых представляются взаимно противоречивыми, а стиль свидетельствует о безграничном терпении, проявленном историком для того, чтобы внести в них порядок и поставить каждую истину на подобающее ей место, не пожертвовав ни одной из них. Потребовались действительно долгие годы исследований и замечательное самообуздание в отношении собственного суждения, чтобы устоять против почти невыносимого искушения покончить с этим трудом, сосредоточив более или менее произвольно весь комплекс писаний Экхарта вокруг одной из последовательно занимавшихся им позиций. И только отказ от этого искушения позволил признать положительный смысл трансцендентности Божества, косвенно утверждаемой столь многочисленными отрицаниями.

Именно потому, что все, что истинно в себе, было вначале истинно в Боге, Экхарт пожелал проследить истину во всех планах, и этот широкий размах поля его исследований неминуемо привел его к целому ряду встреч с его предшественниками. В свою очередь, встречи эти вызвали немало недоразумений, потому что — если он устанавливает, что Бог есть Бытие, то как не сделать из него



томиста? Но если далее он утверждает, что Бог скорее есть чисто Единый, чем чисто бытие, — как не подумать, что он идет вослед Дионисию Ареопагиту? Владимиру Лосскому потребовалось немало времени, чтобы сориентироваться в этом лабиринте и провести по нему своего читателя. Экхарт говорит языком св. Фомы, не будучи томистом, как и языком Дионисия, не будучи строгим последователем богословия Единого. И в этом нет ничего удивительного. Придя поздно, когда схоластическое богословие уже принесло свои самые прекрасные плоды, Экхарт не может избрать ни одного пути, не встретив на нем кого-либо из предшественников, да он и не стремится избегать этих встреч. Напротив, он скорее «испытывает» учения предшественников, подвергая их принципы своего рода проверке на прочность, готовый заменить каждое из них другим, которое будет подвергнуто тому же испытанию, — до тех пор, пока не раскроется, в свою очередь, его собственная неспособность сказать, что есть Бог. Таким образом, Экхарт говорит различными языками, но всегда лишь для того, чтобы выразить свою собственную мысль; историк, который припишет ему один из этих языков, исключив прочие, имеет все шансы написать ясную и удовлетворяющую ум книгу — но не на выбранную тему.

Именно об этом и говорит, со всей простотой, заглавие настоящей книги. Экхарт не изобрел отрицательный метод в богословии. Этот метод был завещан ему Дионисием, который так усердно ему следовал, а также учителями греческого богословия, которому по чисто личным мотивам хранил глубокую верность сам Владимир Лосский в течение всей своей жизни. Следует сказать, что латинское средневековье не пренебрегало этим методом; напротив, он занимает почетное место в таких богословских системах, как система св. Бернара или св. Фомы Аквинского. Но тут имеется различие. То, что в томизме является последним словом всего труда и венцом доктрины, становится у Экхарта движущей силой исследования и, по сути, самой сущностью истины, в которой старается убедить нас богословие. Уместно помнить об этом при чтении настоящей книги, потому что она будет оценена ошибочно, если ее предмет смешают с предметом исследования, посвященного любому другому схоластическому автору.

Владимир Лосский хотел пролить свет на отказ, которым встречает Экхарт любую попытку заключить божество в то или иное понятие, которое было бы признано достаточным, чтобы Его определить; потому и от нас он ожидает той же скромности, какую сам проявлял так естественно, ожидает согласия на конечное незнание — которое здесь есть истинное знание; короче говоря, он скорее ожидает от нас отказа от знания, чем обещает удовлетворить догматическими истинами. Для нас, как и для него, эта активная аскеза разума, который подчиняет себя дисциплине с полным пониманием причины, составляет единое целое с верностью предмету исследования. И более того — без сомнения, именно она, эта аскеза, лучше всего выражает то, что в душе Владимира Лосского естественно откликалось на зов души Мейстера Экхарта. Тайное родство привело его к тюрингскому доктору — конечно, не для того, чтобы всегда его одобрять, но по крайней мере для того, чтобы поставить ему на службу духовную симпатию — единственное, перед чем доктрины открывают в конце концов свои тайны. Если и возможно для нас какое-то утешение в скорби при утрате такого друга, то это, без сомнения, возможность вновь встретить его здесь, в этой книге, в которую он вложил так много себя, так много своего самого сокровенного, что его благотворное присутствие уже не может быть нами полностью утрачено.

*Этьен Жильсон,  
член Французской Академии*

## Глава первая

*Nomen innominabile* [Имя неизменное]

## 1. Поиск Неизреченного

Отказ найти имя для собственного обозначения такого Бога, Который не может быть познан без того, чтобы некая полоса незнания не вторгалась в самое знание, присущ всем теогнозиям, допускающим апофазу, — преодолевают ли они ее сразу же в богословской эпистемологии или делают ее путем к некоему «по ту сторону всякого знания». Однако, хотя «неизреченный» Бог, по-видимому, является общей основой для всех, кто в своей богословской мысли отводит более или менее значительное место «пути отрицаний», можно сказать, что существует столько же неизреченностей, сколько и апофатических богословских систем. В самом деле, Неизреченное Плотина не тождественно Неизреченному псевдо-Дионисия, которое, в свою очередь, отлично от Неизреченного св. Августина, а последнее не совпадает с Неизреченным св. Фомы Аквинского. Но ведь именно та идея неизреченности Бога, какую создает себе тот или иной богослов, определяет значение апофатического момента во всем развитии его мысли. Вот почему мы сочли уместным начать наше исследование понятия Бога у Мейстера Экхарта и, в частности, исследование характерного для него отрицательного богословия с рассмотрения темы поиска Неизреченного.

Действительно, там, где имеет место отрицание, речь идет о поиске. Что же представляет собой, в самом деле, отрицательный путь, как не изыскание, при котором мы встаем перед необходимостью отвергать одно за другим все, что может быть найдено и названо, отрицая в конечном счете и самое изыскание, поскольку оно еще косвенно предполагает идею того, что мы ищем?

Нет надобности останавливаться на бесчисленных местах из немецких и латинских творений Мейстера Экхарта, где он настаивает на божественной неизреченности, заявляя, что Бог «несказанен» (*unsprechlich*), что никто никогда не сможет говорить о Нем, потому что Он «превыше всякого имени» (*über alle namen*), Он безымянен (*sunder namen, namenlôs*). Мы не можем найти имени, которое Ему подобало бы, и пытаться дать Богу имя — значило бы принизить Его. Бог есть «отрицание всех имен» (*ain logenung aller namen*)<sup>1</sup>. В проповеди на немецком языке, приписываемой рукописной традицией Мейстеру Экхарту<sup>2</sup>, разум (*vernünftekeit*) не хочет довольствоваться таким Богом, Который позволяет обозначать Себя именем: «... даже если бы была тысяча Богов там, где Бог имеет имя, разум устремился бы еще дальше, потому что он хочет войти туда, где Бог не имеет имени: он хочет чего-то более благородного, чего-то лучшего, чем такой Бог, какой имеет имя». Когда мы мыслим о Боге, то все, что может быть обозначено, еще не есть Бог<sup>3</sup>. Смысл Неизреченного доведен до крайнего предела. Отвержение божественных имен не могло бы быть более категорическим. И все же, в той мере, в какой мы ищем Неименуемого, мы еще продолжаем искать имя — хотя бы только для того, чтобы обозначить Бога той неизреченностью, которая отличает Его от всего, что может быть наименовано.

Если Бог не может быть наименован, то не абсурдно ли искать имя, которое обозначило бы Его в том, что Он есть? *Cur quaeris nomen teum?* [На что ты

<sup>1</sup> DW I, p. 253. Ср. там же, прим. 2 и 4, ссылки на другие выражения, цитируемые нами ниже.

<sup>2</sup> Pf. *Serm.* XI, p. 59, 16–21.

<sup>3</sup> Pf. *Serm.* XXII, p. 92, 24–25.

*спрашиваешь о имени Моем?*] Слова эти были сказаны Иакову, который желал, чтобы Бог открыл ему Свое имя (Быт. 32, 29). Комментируя этот текст книги Бытия, Экхарт заменяет божественный ответ, данный Иакову, аналогичной, но более полной формулировкой, содержащейся в книге Судей (13, 18): *Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile?* [*Что ты спрашиваешь об имени Моем? оно чудно*]. Соблюдая верность герменевтическим приемам своей эпохи, Мейстер подвергает этот текст различным грамматическим исследованиям, чтобы извлечь из него все возможные толкования<sup>4</sup>. Во-первых, эта фраза может быть прочитана следующим образом: зачем искать Мое имя, раз оно — «Чудный»? Так устанавливается соответствие с *admirabile* [чудный] в Пс. 8, 2, 10 и Ис. 9, 6. Во-вторых, можно прочитать изучаемый текст так: почему ты ищешь мое чудное имя — *Qui est* — то есть «то, что есть», или «Тот, Кто есть»? Экхарт производит согласование

<sup>4</sup> Мы цитируем этот отрывок из *I Exp. in Gen.* [«I Толкование на книгу Бытие»] по Кузанскому кодексу [в дальнейшем — Cus.] 21, f. 23<sup>rb</sup>, l. 47<sup>va</sup>, l. 15, сличая его с Амплон. Fol. 181 (E), col. 48–49 (текст опубликован в LW I, p. 95–96, n. 298–300):

*Cur queris nomen meum, quod est mirabile? Primo sic: 'nomen meum est mirabile', Psalmus 8, 2: quam admirabile est nomen tuum; Isa. 9, 6: vocabitur admirabilis. Secundo sic: 'nomen meum admirabile — quod est', quasi dicat 'hoc quod est' sive 'qui est', ipsum est nomen meum mirabile, Exo. 3, 14: Ego sum qui sum; qui est misit me; hoc nomen meum. Tertio sic: 'cur quaeris nomen meum quod est mirabile?' Mirabile quidem primo, quia nomen et tamen super omne nomen, Philippens. 2, 9: donavit illi nomen, quod est super omne nomen. Secundo nomen est mirabile, quia nomen est innominabile, nomen indicibile et nomen ineffabile. Augustinus, primo De doctrina christiana, locutus de deo, sic ait: 'diximusne aliquid et sonuimus dignum deo? Si dixi, non est hoc quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia deus ineffabilis est; quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset? Et sic nescio que pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile, quod vel ineffabile, potest dici. Que pugna verborum silencio cavenda potius quam voce pacanda [C: petenda] est.' Quarto: 'cur queris nomen meum? quod est mirabile' — scilicet te querere nomen meum, cum sim innominabilis; mirabile certe est querere nomen rei innominabilis. Secundo mirabile querere nomen eius, cuius natura est esse absconditum, Isa. 45, 15: vere tu es deus absconditus. Tertio mirabile querere foris nomen eius, qui non extra sed intus est. Augustinus, De vera religione: 'Noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat deus, veritas, ad quam nullo modo perveniunt qui foris eam [E: eum] querunt.' [*Что ты спрашиваешь об имени Моем? Оно чудно. Это может быть понято так: во-первых: «Имя Мое — Чудный», Яко чудно имя Твое (Пс. 8, 2); И нарекут имя Ему: Чудный (Ис. 9, 6). Во-вторых: «имя Мое — которое есть чудный», как бы говорит: «Тот, Который есть» или «Кто есть» — Сей есть имя Мое чудное, Аз есмь Сый... Сущий послал Меня к вам (Исх. 3, 14); это — Мое имя. В-третьих: «Что ты спрашиваешь об имени Моем, которое чудно?». Удивительно, прежде всего, то, что — имя и в то же время превыше всякого имени, дал Ему имя выше всякого имени (Флп. 2, 9). Далее, имя чудно, потому что имя неизменуемо, имя несказанно и имя неизреченно. Августин в первой книге *De doctrina christiana* [«О христианском учении»], рассуждая о Боге, говорит: «Можем ли мы сказать или возмечтать что-либо достойное Бога? Если я и сказал, то не то, что хотел сказать. Откуда я это знаю, если не оттого, что Бог неизречен? А то, что мной сказано, не было бы сказано, если бы было неизреченно. И, таким образом, я не знаю ничего, кроме словесного поединка, потому что если неизреченно то, что не может быть изречено, в таком случае не будет неизреченным то, что хотя бы может быть названо неизреченным. Этот поединок слов лучше покрыть молчанием, чем пытаться разрешить словами». В-четвертых: «Что ты спрашиваешь об имени Моем? Оно чудно» — то есть ты спрашиваешь Мое имя, а ведь Я неизречен; конечно, удивительно искать имя вещи неизменуемой. Второе — удивительно искать имя Того, Чья природа есть бытие сокровенное: *Истинно, Ты Бог сокровенный (Ис. 45, 15)*. Третье — удивительно искать вонне имя Того, Кто пребывает не снаружи, а в сокровенных глубинах. Августин, «Об истинной религии»: «Не исходи наружу, в себя самого вернись; во внутреннем человеке обитает Бог — Истина, к Которой никоим образом не приходят те, кто ищет Его вонне.»]**

*Quod est c Ego sum qui sum* [Я есмь Сущий] из Исх. 3, 14, но, не останавливаясь на таком толковании *чудного имени*, которое могло бы вложить в это понятие всю полноту Бытия, он предпочитает сохранить отрицательно-возвышенный регистр. Третий способ прочтения этого *auctoritas* [свидетельства] ставит нас перед парадоксом: искомое имя — *mirabile* [чудное], потому что, оставаясь именем, оно тем не менее превышает всякого имени (согласование с Флп. 2, 9). Таким образом, речь идет об имени, сам возвышенный характер которого делает его неизреченным. Оно может быть обозначено только посредством оксюморона — сочетания взаимно противоречивых понятий: «неименуемое имя».

Св. Августин определил этот парадокс «Неизреченного» как апорию: если неизреченное есть то, что не может быть сказано, оно перестает быть неизреченным в силу того, что, именуя его таким образом, мы все же что-то говорим о нем. Поэтому предпочтительнее покрыть молчанием этот «словесный поединок», чем пытаться разрешить его с помощью слов. Цитируя этот отрывок из книги *De doctrina christiana* [«О христианском учении»]<sup>5</sup>, Мейстер Экхарт остается чужд подлинной мысли его автора. В самом деле, епископ Гиппонский хочет свести к абсурду неизреченность Бога, понимаемую в абсолютном смысле. Решительно отказываясь от этого неправильного значения термина «неизреченный», открывающего путь для бесплодных и утомительных словопрений, св. Августин принимает это слово в значении относительном: это условное выражение должно напоминать нам, что ничто из всего, что мы можем сказать о Боге, не будет соответствовать превосходству Его природы. Это — благоразумное ограничение апофазы, которое уже направляет ее на *via eminentiae* [путь превосхождения], на котором отрицания, вместо того чтобы исключать всякое позитивное понятие о божественной природе, всего лишь будут препятствовать применению к Богу несовершенств, присущих нашему способу понимания. Мейстер Экхарт не пренебрегал этим способом использования «пути отрицаний», который получит свое классическое выражение у св. Фомы Аквинского, и не считал его неуместным. Однако, одобряя этот метод и ссылаясь на него, тюрингский доминиканец, по-видимому, никогда не хотел удовольствоваться этим пониманием апофазы, ибо одновременно он принимает другое значение отрицательного богословия, в котором неизреченность Бога сохраняет весь абсолютный смысл этого слова. Так, в анализируемом нами тексте Экхарт никоим образом не пытается умалить объем значения слова «неизреченный». Обрубленная цитата из Августина<sup>6</sup> приведена здесь единственно лишь с тем, чтобы подчеркнуть парадокс неизреченности, а не для того, чтобы отказаться от *pugna verborum* [словесного поединка]. Таким образом, отмеченная св. Августином апория не устрасила немецкого богослова, который, впрочем, и сам признавал за собой склонность к парадоксальным выражениям<sup>7</sup>. Вместо того, чтобы избежать «словесного поединка», он пожелал его фиксировать в противоречивом определении, каковым является *nomen innominabile*.

Четвертый способ, который Мейстер Экхарт предлагает для прочтения комментируемого им *auctoritas* [свидетельства], по-видимому, подчеркивает

<sup>5</sup> L. I, c. 6: PL 34, col. 21.

<sup>6</sup> Экхарт пропускает фразу: *Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur*. [«И посему не следует называть Бога неизреченным, потому что, когда это говорится, этим уже что-то сказано»]. *Cus.* пропускает также фразу *non est ineffabile, quod vel ineffabile dici potest* [«не есть неизреченное то, что может быть названо неизреченным»], — но здесь, по-видимому, перед нами ляпсус переписчика.

<sup>7</sup> *Prol. gener. in Opus tripart.* [«Общее предисловие к трехчастному опусу»]. — LW I, p. 152, n. 7.

объективный характер неизреченности Бога: удивительно, что ты ищешь Мое имя, ибо Я неименуем. Невозможно найти имя для такой реальности, которая не может быть наименована, имя Тому, *cuius natura est esse absconditum* [Чья природа есть бытие сокровенное]. Хорошо сказал об этом Исаия (45, 15): *Vere tu es Deus absconditus* [Истинно, Ты Бог сокровенный]. Двусмысленность выражения «имя неименуемое» предстает здесь перед нами в новом аспекте и порождает тем большие затруднения, что формула Экхарта — *nomen eius, cuius natura est esse absconditum* — может быть переведена двояко, в зависимости от того, какой частью речи считать слово *esse* — глаголом или существительным. В первом случае мы скажем: «Имя Того, чья природа состоит в том, чтобы быть сокровенной». При таком толковании *Deus absconditus* [Бог сокровенный] будет таковым в силу самой своей природы, которой свойственно оставаться неявленной. Мы продолжаем оставаться на позициях апофазы, которая отвергает все позитивные высказывания в отношении того, что абсолютно неизреченно. Но во втором случае, если *esse* — существительное, ту же фразу надо будет перевести: «Имя Того, чья природа есть сокровенное бытие». Это, не устраняя парадокса «неименуемого имени», заставляет нас обратиться к собственно Экхартову учению о бытии, где и надо будет искать основание неизреченности этого Бога, который есть, по своей природе, *Esse absconditum*.

Не следует ли вернуться ко второму варианту прочтения «свидетельства», предложенному Экхартом, где «чуждое имя» получает значение *Quod est* [Что есть], отождествляемое с *Ego sum qui sum* [Я емь Суущий]? Это сближение со вторым толкованием священного текста не откроет нам тайны «имени неименуемого», но даст нам право сказать: если Бог может быть наименован Сущим, то именно как Сущий, как Бытие, Он есть Бог сокровенный, подлинное имя которого нам не дано знать. Но как раз это и говорит Мейстер Экхарт со всей ясностью в другом месте: *deus sub ratione esse et essentiae est quasi dormiens et latens absconditus in se ipso* [Бог в отношении бытия и сущности есть как бы спящий и глубоко скрытый в Себе Самом]<sup>8</sup>. Это значит, что Бог как Бытие не может быть наименован.

Апофатический порыв Экхарта не встречает здесь непреодолимой преграды для дальнейшего поиска *nomen innominabile* [неименуемого имени], но это искание руководимо отныне понятием *esse* — условием божественной неизреченности. Путь к неведомому Богу принимает новое направление, обходящая ищущего войти в самого себя, ибо *sub ratione esse* [в отношении бытия] Бог не является внешним для того, кто ищет Его имя. Отсюда — последний оттенок, вносимый в четвертом варианте прочтения *auctoritas* [свидетельства]: удивительно, что люди ищут вне имя Того, Кто пребывает не снаружи, а в потаенной глубине. И Мейстер Экхарт цитирует слова св. Августина<sup>9</sup>:

<sup>8</sup> *Exp. in Io.* [«Толкование на Евангелие от Иоанна»], Cus., f. 122<sup>rb</sup>, lb. 51–52. — Отметим в том же толковании другой любопытный пассаж: *...ubi et quando deus non queritur, dicitur deus dormire* [«... там и когда не ищут Бога, говорят, что Бог спит»] (Cus., f. 118<sup>vb</sup>, ll. 61–62).

<sup>9</sup> *De vera religione* [Об истинной религии], I. 1, c. 39, n. 72: PL 34, col. 154. — Мы процитируем полностью это место из творений св. Августина, очень часто используемое Экхартом. Г-н Гальвано делла Вольпе избрал его эпиграфом к своей книге об умозрительной мистике Мейстера Экхарта. Приводимые по памяти цитаты у Экхарта передают текст Августина лишь приблизительно: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea. Confitere te non*

«Не выходи вовне, войди в самого себя; во внутреннем человеке обитает Бог<sup>10</sup> — Истина, недостижимая для тех, кто ищет ее вовне»<sup>11</sup>. Как *Esse* Бог остается неизреченным, но это *Esse absconditum* не чуждо тому, кто его ищет. Таким образом, не исхождение из самого себя, но вхождение в себя, в сокровенные глубины *esse* — скорее интростаз, чем экстаз, — вот что должно приводить к тайне имени неизреченного.

## 2. Источник *nomine innominabile* [имени неизреченного]

В рассмотренном нами тексте первого комментария на Книгу Бытия единственным богословским авторитетом, на который ссылается Экхарт, является св. Августин, цитируемый дважды: первый раз — чтобы поддержать парадокс неизреченного — вопреки намерению Августина, который искал выхода к позитивному познанию Бога; второй раз — чтобы интериоризировать апофатическое устремление к *Deus absconditus* [сокровенному Богу]. Здесь следует еще раз констатировать, что намерение Августина отлично от намерения Экхарта. В самом деле, отец западного богословия, советуя войти в самого себя, хочет направить человеческий разум к неподвижному Богу-Истине, источнику разумного озарения, тогда как Мейстер Экхарт, запрещая себе искать вовне имя Того, *qui non extra, sed intimus est* [Кто пребывает не вовне, а в глубинах], стремится, по-видимому, достигнуть Бога в плане бытия, как *Esse absconditum* [сокровенное Бытие], — что следует из всего предшествующего контекста. Св. Августин хочет, чтобы, входя в глубины внутреннего человека, мы стремились бы *transcende et teipsum* [превзойти самих себя], чтобы обрести Истину, «от которой воссияет свет разума», и чтобы, найдя Истину, мы умели отличить ее от себя самих: *Confitere te non esse quod ipsa est* [Покайся, что ты еси не то, что она]. Мейстер Экхарт ограничивается констатацией глубинного (*intimus*) характера присутствия Бога, которого человек не сможет обрести вне самого себя. Если он и ссылается на св. Августина, чтобы поддержать необходимость сосредоточиться на себе самом, интериоризируя поиск «имени неизреченного», тюрингский мистик остается тем не менее на пути, не обещающем достижения цели, — всегда в ожидании неизреченного, сокровенного, тогда

*esse quod ipsa est: siquidem se ipsa non quaerit; tu autem ad ipsam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore, non infima et carnali, sed summa et spirituali voluptate [alias voluntate] conveniat.* [«Не выходи наружу, вернись в самого себя; во внутреннем человеке обитает истина; и если ты найдешь свою природу изменчивой, превзойди и самого себя. Но помни, когда ты превосходишь себя, что разумная душа тебя превосходит. Итак, стремись туда, откуда восходит сам свет разума. Ибо куда же приходит умозритель всякого блага, как не к истине? Потому что истина сама не приходит к каждому умозрителю, но она есть то самое, к чему стремятся умозрители. Усмотри здесь соразмерность, над которой она не может возвыситься, и сам согласишься с ней. Исповедуй с сокрушением, что ты — не то, что она: ведь она себя не ищет; ты же пришел к ней, взыскав, прошел не пространственные расстояния, но расположения ума, как сам внутренний человек с обитающим в нем — пришел вождением не низшим и плотским, но духовным и высшим (над всеми прочими)».]

<sup>10</sup> Слово *deus* [Бог] было добавлено Экхартом. Ср. ту же особенность в *Opus sermionum* [«Собрание проповедей»] (Cus., f. 164<sup>va</sup>, l. 54; там же, f. 140<sup>va</sup>, l. 12: *veritas et deus* [Истина и Бог]).

<sup>11</sup> В тексте Августина отсутствует последняя фраза — *ad quam nullo modo perveniunt qui foris eam quaerunt* [которой никоим образом не достигнут те, кто ищет ее вовне]. Однако мы встречаем ее и в других местах, где Экхарт цитирует этот текст. Ср. *Exp. in Sap.* [«Толкование на книгу Премудрости Соломона»] (Théry, *Archives...* III, 409); *Exp. in Io.*, Cus., f. 123<sup>rb</sup>, ll. 28–29.

как изыскание гиппонского доктора направлено к точно определенной цели. И не святой Августин, цитируемый Экхартом, даст нам ключ к пониманию того, какая проблема интересовала доминиканского магистра, когда он толковал текст книги Бытия *Cur quaeris nomen meum* [На что ты спрашиваешь о имени Моем?].

Другой святоотеческий авторитет, которого Мейстер Экхарт не цитирует, легко может быть узан за этим текстом его библейского комментария. Экхарт не изобрел оксюморон *Nomen innominabile* [неименуемого Имени]: он нашел его в первой главе трактата «О Божественных Именах», где Дионисий говорит: τὸ θαυμαστὸν ὄνομα, τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα, τὸ ἀνώνυμον [Чудное имя, всепревосходящее имя, неименуемое]<sup>12</sup>. Иоанн Скот Эриугена<sup>13</sup> и Иоанн Сарацин<sup>14</sup> дают то же определение в латинском переводе: *mirabile nomen, quod est super omne nomen, quod est innominabile*. Фома Галл опускает «имя неименуемое», но, как и Экхарт, он дает в своем изложении *De Divinis Nominibus* [О Божественных Именах] ссылку на Священное Писание о имени, которое превышает всякого имени: *Vere autem est nomen mirabile quod, sicut dicit Apostolus ad Philippenses, est super omne nomen*<sup>15</sup>. Подбор текстов Священного Писания почти идентичен у Дионисия и у Мейстера Экхарта. И если этот последний, рассматривая свидетельство книги Бытия (32, 29), заменяет его текстом книги Судей (13, 18), то дело тут в том, что автор трактата «О Божественных Именах», говоря об «имени неименуемом», использовал как раз слова, обращенные к Манюю, предпочитая их упреку, который Бог сделал Иакову. Таким образом, смешение, допущенное Экхартом, может быть объяснено тем обстоятельством, что его соображения о парадоксе *nomen innominabile* [имени неименуемого] были внушены текстом Дионисия. Мейстер Экхарт комментировал не текст Библии, а текст книги «О Божественных Именах».

### 3. Безымянность и многоименность

Дионисий вводит тему «имени неименуемого», говоря о двух путях, которыми идет богословие. «Сверхсущностное Богоначалие», пребывающее выше всего существующего и потому само по себе непознаваемое, может, однако, быть предметом хвалы на основании его действий, ибо как «неизменно пребывающая Благодать» оно есть Причина всех бытий, которым оно дает существование в силу самого факта своего бытия<sup>16</sup>. «Зная это, священные авторы превозносят его как вовсе не имеющее имени, но также и как могущее быть восхваляемым всеми именами. Они превозносят его как неименуемое, когда в одном из мистических видений, где Бог явил Себя символически, они показывают нам Богоначалие упрекающим того, кто спрашивал: *скажи имя Твое*. Действительно, оно ответило ему, как если бы хотело отстранить его от всякого номинативного познания Бога: *Что ты спрашиваешь об имени Моем? Оно чудно* (Суд. 13, 18). И воистину не чудно ли оно, это имя выше всякого имени (Флп. 2, 9), имя без имени, имя, которое вознесено выше всякого имени, именуемого не только в сем веке,

<sup>12</sup> *De div. nom.* [«О Божественных Именах»] I, 6: PG 3, col. 596. — Фр. пер. М. de Gandillac, p. 74.

<sup>13</sup> PL 122, col. 1117.

<sup>14</sup> Перевод Иоанна Сарацина опубликован в *Dionysii Cartusiani Opera omnia*, t. XVI (Tournai, 1902). Интересующий нас текст находится на стр. 354.

<sup>15</sup> О парафразе Томаса Галла см. там же, стр. 42.

<sup>16</sup> *De div. nom.* I, 5 (col. 593c): Ἐπειδὴ δὲ ὡς ἀγαθότητος ὑπαρξίς, αὐτῷ τῷ εἶναι, πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων αἰτία, τὴν ἀγαθαρχικὴν τῆς θεαρχίας πρόνοιαν, ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὑμνητέον (перевод частично дан в тексте. — Ред.).

но и в будущем (Еф. 1, 21)»<sup>17</sup>. Те же «богословы» (так Дионисий называет авторов книг Священного Писания) прославляют Бога как «Многоименитого» (πολύωνυμον), когда, в различных местах Священного Писания, они приводят нам Его слова: *Я есмь Сущий* (Исх. 3, 14), *Жизнь* (Ин. 11, 25; 14, 6), *Свет* (Ин. 8, 12; 12, 46), *Бог* (Быт. 17, 1; Исх. 3, 6; Втор. 5, 6), *Истина* (Ин. 14, 6). Они дают Ему и другие имена, заимствованные из всего, что произведено Божественной Первопричиной, и восхваляют Бога по Его действиям как Благого, Прекрасного, Мудрого, Любимого, как Бога богов, Господа господ, Святого святых и т. д. Дионисий перечисляет разнообразные имена, которые дает Богу Священное Писание, и приходит к заключению, что Он может быть наименован «всем, что есть, и ничем из того, что есть»<sup>18</sup>.

Противопоставление πολύωνυμον и ἀνώνυμον соответствует у Дионисия двум противоположным путям в богословии — пути положительных утверждений и пути отрицаний<sup>19</sup>. Если отрицательный путь более совершенен<sup>20</sup>, то потому, что он устремлен к природе неизреченной и непознаваемой, к «соединениям», которые превалируют над «разделениями»<sup>21</sup>, или исхождениями, в которых являет Себя Божество, над этими силами (δυνάμεις)<sup>22</sup>, благодаря которым становится возможным позитивный путь с его множественностью божественных имен. Фома Галл не ошибался, когда хотел расширить лапидарную фразу Дионисия — Πάντα τὰ ὄντα, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων [Все существующее, и ничего из существующих], сформулировав ее так: *omnia existentia causaliter, nihil existentium per substantiae proprietatem* [все существующее — по причинности, и ничего из существующих — по свойству субстанции]<sup>23</sup>. Возможно, он был бы еще более верен духу автора «Имен Божественных», если бы сказал *virtualiter* вместо *causaliter*, ибо для Дионисия причинность, особенно в контексте «многоименности», имеет необходимую связь с проявлениями Бога в Его δυνάμεις. Бог есть Причина, поскольку Он Благ, так что Благость является началом всех излияний, являющих Его природу, которая, однако, сама в себе остается неприступной<sup>24</sup>. Таким образом, причинность неотделима от проявлений, она предполагает присутствие Бога, открывающего Себя во всем, что Он производит. Если Бог-Благость есть Причина всего существующего уже в силу самого того обстоятельства, что Он есть, Имя Бытие (τὸ ὄν), которое простирается на все существующее, обозначает силу являющую — не столько «Сверхсущностную Сущность» в себе самой, сколько «исхождение, производящее сущности во всех бытиях». Действительно, будучи Причиной всех существ постольку, поскольку

<sup>17</sup> Там же, I, 6 (col. 596a): Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεολόγοι, καὶ ὡς ἀνώνυμον αὐτὴν ἕμνοῦσι καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος. Ἀνώνυμον μὲν ὡς ὅταν φασί, τὴν θεαρχίαν αὐτὴν ἐν μιᾷ τῶν μυστικῶν τῆς συμβολικῆς θεοφανείας ὁράσεων ἐπιπλήξαι τῷ φήσαντι «Τί τὸ ὄνομά σου;» καὶ ὡσπερ ἀπὸ πάσης αὐτὸν θεωνυμικῆς γνώσεως ἀπάγουσαν, φάναι τὸ «Καὶ ἵνα τί ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου; καὶ τοῦτ' ἐστὶ θαυμαστόν.» Ἦ οὐχὶ τοῦτο ὄντως ἐστὶ τὸ θαυμαστόν ὄνομα, τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, τὸ ἀνώνυμον, τὸ «παντὸς ὑπερίδρυμένου ὀνόματος ὀνομαζομένου, εἴτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, εἴτε ἐν τῷ μέλλοντι;» (перевод дан в тексте. — *Ped.*)

<sup>18</sup> Там же, col. 596c: ...Πάντα τὰ ὄντα, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων.

<sup>19</sup> Там же, VII, 3, col. 869–872; *De myst. theol.* [«О мистическом богословии»] I, § 2–3, col. 1000 (следует отметить противопоставление πολύύλογος [многоименитый] и ἄλογος [неизреченный]; II, col. 1025.

<sup>20</sup> *De coel. hier.* [«О небесной иерархии»] II, § 3, col. 141.

<sup>21</sup> *De div. nom.* II, 4, col. 640; II, col. 652.

<sup>22</sup> Там же, II, § 7, col. 645a.

<sup>23</sup> См. т. XVI Полного собрания сочинений Дионисия Шартрского, цитированное место.

<sup>24</sup> *De div. nom.* I, § 4, col. 589d; V, § 1, col. 816.



Он Себя являет и дает возможность приобщаться к Себе, Бог, по Своей неприступной природе, остается вне всего, что есть; в этом смысле можно сказать, что Он «не есть»<sup>25</sup>, или, точнее, что Он — за пределами всякого положительного или отрицательного утверждения<sup>26</sup>, что Он превышает противопоставления бытия и небытия<sup>27</sup>. Чтобы осознать эту радикальную трансцендентность, необходимо подняться над всеми проявлениями Бога во всем существующем. Мы приходим к этому, отрицая все имена, которые не могут быть применены к Тому, Кто непознаваем и неименуем. Поскольку имя Бытие обозначает всеобщую Причину в ее первом проявлении, к которому причастны все тварные бытия, то, если мы хотим достигнуть, в незнании, превосходящем всякое знание, понятия Трансцендентного, которое должно оставаться безымянным, нам следует подвергнуть отрицанию и бытие. По Дионисию, в «онтологическом» откровении Исхода Бог, сказав: *Я есмь Суций*, не открыл Своего неименованного имени, ибо нет такого имени, которое пристало бы Ему по Его природе, рассматриваемой превыше всякого исхождения *ad extra* [вовне], независимо от причинности, в которой Бог дает познать Себя. Имя Бытие — это еще одно из имен Причины всего существующего. Поэтому в том разделе своего трактата «О Божественных Именах», где псевдо-Ареопагит противопоставляет божественную безымянность многоименности, он помещает *Я есмь Суций* в первый ряд среди многочисленных имен, которыми Священное Писание прославляет Бога в Его Домостроительстве о твари<sup>28</sup>.

Нет сомнения, что Мейстер Экхарт, комментируя то место книги Бытия, где Бог отказывается открыть Свое имя, имел в виду текст книги *De Divinis nominibus* [«О Божественных Именах»] (I, 6), где устанавливается различие между двумя способами, коими «Богословы» прославляют Божество<sup>29</sup>. Но его интересовал

<sup>25</sup> Там же, I, § 1, col. 588b.

<sup>26</sup> *De myst. theol.* I, § 2, col. 1000b; V, col. 1048.

<sup>27</sup> *Epist.* [«Послания»] I–II, col. 1065; 1068–1069.

<sup>28</sup> Слово «икономия» [«Домостроительство»] никогда не встречается в творениях Дионисия в обычном для греческой патристической мысли значении, как противопоставление οἰκονομία и θεολογία. Дионисий заменяет этот термин понятием τρῶνοια [промышление, предвидение]. Тем не менее можно сказать, что, несмотря на это терминологическое расхождение, все богословское творение псевдо-Ареопагита основывается на этом различии, столь характерном для всей традиции греческих Отцов. Относительно θεολογία-οἰκονομία см. превосходную статью Его Высокопреподобия д-ра Георгия Флоровского: *The Idea of Creation in Christian Philosophy* [Идея творения в христианской философии] (в *Nature and Grace*, 3-е прилож. к *The Eastern Churches Quarterly*, VIII, 1949); ср. в особенности стр. 64–73.

<sup>29</sup> Св. Альберт Великий обращается к этому месту Дионисия при рассмотрении вопроса *De translatione partium declinabilium in divinam praedicationem* [О переводе пререкаемых мест в речениях о Боге] в *Sum. Theol.*, I, tr. 14, q. 58, membr. 1, solutio (изд. Borgnet, t. 31, p. 583): ...et hoc est quod dicitur, Iudicium XIII, 18: 'Cur quaeris nomen meum quod est mirabile?' Quod sic exponit Dionysius in libro de Divinis nominibus, quod hoc quod dicitur, 'Cur quaeris?' reprehensio est: quia quaesivit nomen eius qui innominabilis est, quod fuit indiscrete quaerere. Hoc autem quod dicit, 'Quod est mirabile', innuit quod omne nomen dictum de Deo in admirabili supereminencia ponitur et infinita supra modum quo dicitur et designatur per nomen [И вот что утверждается — Суждение XIII, 18: «Что ты спрашиваешь о имени Моем, которое чудно?» Дионисий так изъясняет это в книге о Божественных Именах: слова «Что ты спрашиваешь?» выражают упрек: ибо спросил имя Того, Кто неименуем, что было нескромностью. А тем, что говорит: «которое чудно», намекает, что всякое имя, сказанное о Боге, оказывается в дивном и бесконечном превосходстве над тем способом, которым (нечто) говорится и обозначается посредством имени]. — Отец М. Д. Шеню, ссылаясь на это место у Альберта Великого, отмечает важность библейского текста

здесь лишь первый путь, путь восхождения к неизреченной природе. Таким образом, Экхарт оставил пока в стороне вопрос о множественности имен, чтобы завязать вместе с Дионисием, что имя, которое *превыше всякого имени* не может быть выражено: следовательно, оно «неименуемо». Но это согласие с автором «Ареопагитик» далеко не является абсолютным, потому что смысл неизреченности у двух богословов неодинаков. Дионисий показывает нам Бога, отказывающим в каком бы то ни было познании тому, кто Его вопрошает (*sicut ab omni cognitione ex Dei nominatione ipsum abigentem* [как бы отгоняющим его от всякого познания, основанного на наименовании Бога] — Иоанн Сарацин, цит. выше)<sup>30</sup>, и он добавляет: *Numquid autem non hoc vere est mirabile nomen, quod est innominabile, quod est collocatum super omne nomen quod nominatur sive in saeculo isto sive in futuro?* [Но не есть ли воистину это чудное имя, неименуемое, превознесенное выше всякого имени, которое именуется как в этом, так и в будущем веке? (там же)]. По Дионисию, «имя, которое неименуемо», потому что оно должно обозначать Того, Кто превыше всего, что может быть наименовано, за пределами бытия, равнозначно отсутствию имен, применимых к Богу в абсолютной трансцендентности Его природы<sup>31</sup>. Имя превыше имен не есть имя, как и знание, превосходящее всякое знание, есть неведение. Для Мейстера Экхарта *nomen innominabile* [имя неименуемое] все же остается пленительным парадоксом, который он пытается подчеркнуть, как мы видели, цитируя довольно-таки незадачливо св. Августина. Его парадоксальный характер — в том, что, будучи превыше всякого имени, оно тем не менее есть имя: *Mirabile quidem primo, quia nomen, et tamen super omne nomen* [Хотя прежде всего и чудное, потому что имя, и все же превыше всякого имени]. Здесь апофатическая мысль Экхарта начинает проявлять отличие от апофатической мысли Дионисия. Он удивляется тому, что хотят искать имя чему-то, что неименуемо (*mirabile certe quaerere nomen rei innominabilis* [удивительно, конечно, искать имя вещи неименуемой]), но в то же время он обосновывает эту неизреченность в терминах, противоположных тем, которыми пользуется автор книги «О Божественных именах». В самом деле, на вопрос: «почему Бог неизречен?» — Дионисий ответил бы: потому что в Своей «сверхсущностной» природе Он трансцендентен не только всему, что есть, но и Самому Бытию. Экхарт отвечает: Бог неизречен, потому что Его природа есть Бытие сокровенное — *mirabile quaerere nomen eius, cuius natura est esse absconditum* [чудно искать имя Того, Чья природа есть бытие сокровенное]. И даже более того: Бог непознаваем, как мы видели, именно как Бытие — *sub ratione esse*.

(Суд. 13, 18), который «замечательно иллюстрирует выводы всех трактатов, которые на протяжении столетия будут написаны богословами о «перевode» имен Бога». (Père M.-D. Chenu. *Grammaire et théologie aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles* [Грамматика и богословие в XII и XIII вв.], в *Archives...* X, 1936, p. 26).

<sup>30</sup> Скот Эриугена перевел: *sicut ab omni eum Dei nominativa scientia reducens* [как бы избавляя его от всякой науки, стремящейся дать имя Богу] (PL 122, col. 1117).

<sup>31</sup> Слова в превосходной степени на *υπερ-*, как *Υπεραγαθότης* [Сверхблаго], *Υπερουσίότης* [Сверхсущность], *Υπερύπαρξις* [Сверхсуществование] и проч. представляют собой лишь апофатическую поправку к катафазе, когда они относятся к являемым Богом энергиям, к которым приобщаются тварные существа; в самом деле, невзирая на различия между ними, эти «исхождения» остаются неотделимыми от Божественной природы и, таким образом, превосходят всякую возможность причастности твари. По отношению к самой природе Бога слова на «гипер-» обозначают преимущественно трансцендентность: то, что находится «за пределами» Блага, сущности, существования и т. п. Не думаю, что мы имеем право говорить о зарождении «третьего пути» — *via superlativis* [пути превосходения] или *eminentiae* [превосходства] у самого Дионисия. Обычно это признают, не учитывая, до какой степени мы остаемся зависимы от последующей традиции, которая преобразовала — в особенности на Западе — учение «Корпуса Дионисия».

Тогда как апофаза Дионисия, стремясь достигнуть Бога в Его безымянной природе, возвышается до исключения бытия, апофаза Мейстера Экхарта, по-видимому, напротив, включает бытие в отрицательное понятие Того, Кто не поддается никакому наименованию, и таким образом делает *esse* основанием божественной неизреченности.

#### 4. *Esse innominabile* [Бытие неизменное]

Прежде чем поставить вопрос, что понимал под *Esse absconditum* тюрингский доминиканец, мы должны отметить, наряду с Дионисием, другой богословский источник, который Экхарт использовал в своем толковании текста *Sir quaeris nomen meum, quod est mirabile* [Что ты спрашиваешь об имени Моем? Оно чудно]. Нам представляется совершенно очевидным, что, когда Мейстер Экхарт обсуждал вопрос об *nomen innominabile* [имени неизменном] в своем первом комментарии к Книге Бытия, перед его мысленным взором стоял не только один из текстов «Корпуса» Дионисия, очень важный для проблемы применения имен к Богу, но и комментарий к этому месту, написанный св. Фомой Аквинским. В самом деле, достаточно сопоставить текст Экхарта с текстом «Комментария» Фомы к книге *De divinis nominibus* [О Божественных Именах], чтобы стало понятно, почему немецкий богослов, комментируя книгу Бытия, заменил «свидетельство» 32-й главы, которое ему надлежало рассмотреть, текстом книги Судей, который Дионисий цитирует как свидетельство о божественной безымянности: задолго до Мейстера Экхарта св. Фома допустил ту же ошибку, комментируя текст Дионисия о «неизменном». Воспроизведя текст Суд. 13, 9, цитируемый Дионисием, он дает ошибочную ссылку на текст Писания: *et habetur hoc Genes., XXXII* [И это содержится в Быт. 32]<sup>32</sup>. Ссылка на Флп. 2 у Экхарта также могла быть подсказана «Комментарием» св. Фомы. Мейстер Экхарт не только знал этот «Комментарий», но можно задать себе вопрос, не использовал ли он, комментируя 32-ю книгу Бытия, вместо подлинного текста Дионисия, *Expositio super Dionysium* великого доктора своего ордена.

В «Комментарии» св. Фомы наше внимание должен привлечь вывод, который он делает относительно текста Дионисия о «безымянности» и «многоименности». Действительно, мы встречаем здесь выражение, которое поможет нам еще точнее определить смысл *esse absconditum* — причины неизреченности Бога, по Мейстеру Экхарту. Св. Фома говорит<sup>33</sup>: *et omnia alia existentia ei attribuntur sicut causae, et nihil existentium est, inquantum omnia superexcedit. Ita igitur Deo, qui est omnium causa, et tamen super omnia existens, convenit et esse innominabile inquantum super omnia existit, et tamen conveniunt ei omnia nomina existentium, sicut omnium causae* [и все прочие существования приписываются ему как причине, и Он не есть ничто из существующих, поскольку всех превосходит. Таким образом Богу, Который есть причина всех и в то же время существует над всеми, подобает и бытие неизменное, поскольку Он существует над всеми, и Ему же подобают все имена всех существующих как Причине всех]. Все имена всех существующих могут быть применены к Богу, который есть их Причина; в то же время, рассматриваемый в Самом Себе, Бог, Который существует превыше всех существующих, есть БЫТИЕ неизменное. Итак, в понимании св. Фомы, неизреченность, которая

<sup>32</sup> *Expositio super Dionysium, De divinis nominibus: lectio III* [Толкование на Дионисия «О Божественных Именах: чтение III»]. Изд. P. Mandonnet, S. Thomae Aquinatis opuscula omnia [«Полное собрание творений св. Фомы Аквинского»], II, p. 263.

<sup>33</sup> Там же, p. 264–265. Автор цитирует Дионисия в переводе Иоанна Сарацина, иногда в комбинации с переводом Иоанна Скота Эриугены. Для удобства читателя мы выделили текст св. Фомы подчеркиванием.

подобает Богу, поскольку Он *segredatus ab omnibus* [отделен от всех]<sup>34</sup>, не исключает бытия. Существительное *Esse* [Бытие] которое комментатор присоединяет к *Innominabile* [Неизреченному] Дионисия, превращая таким способом этот последний термин в прилагательное, — такова осторожная поправка св. Фомой апофазы Дионисия.

Здесь перед нами поправка, внесенная совершенно сознательно, потому что текст предполагаемого ученика св. Павла с величайшей легкостью допускал такое толкование, которое устранило понятие существования из понятия Бога. Мы считаем это не подлежащим сомнению. Действительно, Фома Аквинский превосходно отдавал себе отчет, что онтология ареопагитических писаний открывает возможность для выводов, противоречащих его собственному учению о бытии<sup>35</sup>. Так, в «Сумме теологии», ставя перед собой вопрос, может ли тварный разум познать Бога по сущности, св. Фома приводит авторитет Дионисия, чтобы сформулировать третье возражение: «Тварный разум может познавать только то, что существует (*non est cognoscitivus nisi existentium*). Действительно, сущее (*ens*) есть первый предмет, который усматривается разумом. Но Бог не есть один из существующих (*non est existens*) — Он превыше существующих (*supra existentia*), по Дионисию. Поэтому Он не умопостигаем, но пребывает выше всякого разумения»<sup>36</sup>. Очевидный смысл высказывания Дионисия передан ясно, без обиняков, и ответ на это третье возражение есть формулировка позиции св. Фомы против неприемлемых с его точки зрения онтологии и ноетики: «Мы говорим, что когда говорят о Боге как о несуществующем, это не означает, что Он лишен всякого существования, но что Он — превыше всего существующего, поскольку Он есть свое собственное существование *esse* [бытие]. Из этого не следует, что Бог абсолютно непознаваем, но следует, что Он превосходит всякое познание, то есть что Он остается непостижимым»<sup>37</sup>. Перспективы Дионисиевой апофазы оказываются в известном смысле опрокинутыми: по св. Фоме, Бог превосходит всякое познание<sup>38</sup> именно как Существование, как *Ipsum esse*

<sup>34</sup> Там же, p. 263.

<sup>35</sup> О толковании Дионисия св. Фомой см.: Ét. Gilson, *Le Thomisme* (5<sup>e</sup> éd.), p. 196–206.

<sup>36</sup> I<sup>a</sup>, q. 12, a. 1, ob. [возражение] 3.

<sup>37</sup> Там же, ad 3<sup>m</sup>.

<sup>38</sup> Г-н Жильсон весьма справедливо замечает: «В понимании Дионисия Бог был *supergesse* [сверхбытие], потому что Он не был “еще” *esse*, каковым Он становится только в своих наивысших исхождениях; в понимании св. Фомы Бог есть *supergesse*, потому что он есть Бытие в превосходной степени: чистое и простое *Esse*, рассматриваемое в его бесконечности и его совершенстве. Учение Дионисия изменяется при этом, как от прикосновения волшебной палочки. Св. Фома сохраняет его во всей полноте, но ничто не сохраняет в нем прежнего значения». (*Le Thomisme*, 5<sup>e</sup> éd., p. 203). Св. Фома пожелал корректировать Дионисия, потому что интуитивно чувствовал у него опасность платонизма: *Causa autem prima secundum Platonicos quidem est supra ens, inquantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum... sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens inquantum est ipsum esse infinitum* [Первая же Причина, согласно платоникам, есть нечто превыше сущего...; поскольку сущность благодати и единства, каковыми является Первая Причина, превосходит даже само *отделенное сущее* (имеется в виду мир бесплотных сил. — *Red.*) ... но в соответствии с истинной вещью Первая Причина превыше сущего, поскольку она есть само бесконечное Бытие]. — В: *Liber de causis*, lect. VII (изд. P. Mand. *Opusc. omn.* I, 230; цит. по Э. Жильсону, указ. соч., p. 51, n. 3). Эта критика могла бы относиться к Дионисию. Имел ли св. Фома основание истолковывать Дионисия как последователя философов-неоплатоников, к которым надлежало относиться с недоверием? Он не мог поступить иначе, потому что различие между Богом в Себе и в Его энергиях-проявлениях, как и вообще тема «богословия» и «икономии», осталась чуждой западному средневековью; между тем в творении

*infinitum* [Само бесконечное бытие]. В то же время, поскольку Бог превосходит все тварное бытие по восходящей линии существования, отношение твари к Творцу оставляет нам возможность познавать Бога — или, точнее, обращать к Нему наше разумение — по пути аналогии — пути, который не дает никакого познания Божественного Бытия как такового, но делает Бога-*Esse* [Бытие] принципом интеллигибельности всех тварных существ — так, что *esse* [бытие] признается в первую очередь и в самом собственном смысле за Богом, который *est* [есть] в Самом Себе<sup>39</sup>. Так апофатический порыв Дионисия упорядочивается и направляется у св. Фомы на путь восхождения, который возводит все знания тварного существа ко Всеобщему Началу бытия и знания, непознаваемому, однако, для нашего дальнего мира в абсолютной простоте Своего Существования.

Действительно, по св. Фоме, тварный разум, будь то ангельский или человеческий, может познать своими природными силами только такое *esse* [бытие], которое определено той или иной сущностью. Энергия существования, неотделимая, но реально отличная от «того, что есть», акт существования, который актуализирует *quod quid est res* [что есть та или иная вещь], встречает свой предел в этой актуализации сущности, где *esse* также обретает свое имя: имя конкретного существующего. Но чистый акт существования, «сама сущность которого состоит в том, чтобы существовать»<sup>40</sup>, *puritas essendi, ipsum esse subsistens* [чистота бытийствования, само существующее бытие], будучи не отличным от своей сущности, но идентичным ей, остается неопределимым и не мог бы быть наименован по тому, что Он есть. Поэтому для обозначения Бога более всего подобает имя *Qui est* [Кто есть]: оно именует, не обозначая Его, Того, Кто есть Свое собственное существование<sup>41</sup>. Однако, если это имя и является наиболее подходящим, в той мере, в какой оно прилагается к Богу, исходя из *esse*, которое есть наиболее общее и наименее определенное понятие, следует все же признать, что оно не обозначает собственным образом того, к чему применяется, а именно — само естество Бога<sup>42</sup>. Итак, *Qui est* [Кто есть] — это имя аналогическое, ибо Божественное *Esse* [Бытие] не эквивалентно *esse commune* [общему бытию]. Св. Фома не хочет впасть в заблуждение тех, кто представляет себе *Esse* [Бытие] Бога как то всеобщее *esse* [бытие], которое составляет основу формального бытия тварей: *Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla additio sibi fieri*

псевдо-Дионисия этот момент играл роль христианского противоядия. Вот почему, как нам кажется, Корпус Дионисия, который для Востока был победой христианства над языческим эллинизмом, представлял собой для Запада, начиная с Иоанна Скота Эриугены, источник платонических влияний, от которых следовало защищать христианскую традицию.

<sup>39</sup> См. Э. Жильсон, цит. соч., р. 155–159; 204 и сл.

<sup>40</sup> Там же, стр. 53.

<sup>41</sup> *Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat... manifestum est quod, inter alia nomina, hoc maxime proprie nominat Deum: unumquodque enim denominatur a sua forma. ...Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei; sed hoc nomen Qui est nullum modum essendi determinat: quia se habet indeterminate ad omnia; et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum.* [Потому что не обозначает некую форму, но само бытие. Следовательно, поскольку бытие Бога есть сама Его сущность и это неприменимо ни к кому иному... очевидно, что, среди прочих имен, это наиболее собственным образом именует Бога: ведь каждый именуется на основании своей формы. ...Ведь каким-либо иным именем определяется некий модус сущности вещи: но это имя — Кто есть — не определяет никакого модуса бытия, потому что нет ничего, что его определило бы; и таким образом оно именует самое бесконечное море сущности.] — I<sup>a</sup>, q. 13, a. 11 resp., Primo et Secundo.

<sup>42</sup> Там же, I<sup>um</sup>.

*possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse* [Это Бытие, которое есть Бог, таково, что оно ничем не может быть приумножено, поэтому и в силу самой своей чистоты оно есть бытие, отличное от всякого бытия]<sup>43</sup>. Отделенный от всех бытий, у которых акт существования определяется отличной от бытия сущностью, Бог остается, таким образом, неизреченным в том, что относится к Его собственному существованию. Вот причина, по которой св. Фома в своем «Комментарии» к книге *De divinis nominibus* заменил «Неименуемого» у Дионисия *Esse innominabile* [Бытием Неименуемым].

Мы уже видели, как Мейстер Экхарт, после попытки отождествить «чудное имя» с *Qui est* [Кто есть], останавливается затем перед «именем неименуемым» Дионисия, словно зачарованный тайной абсолютной неизреченности Бога, и в конечном счете находит причину, почему Бог не поддается никакому наименованию: Он неизречен, потому что Его природа — *Esse absconditum* [Бытие сокровенное]. Если доминиканский магистр отверг здесь апофазу Дионисия, которая исключает бытие, и сделал *esse* [бытие] самой причиной неизреченности Бога, то в этом он проявил верность авторитету «брата Фомы» — комментатора книги «О Божественных Именах». В латинской проповеди на текст *Homo quidam fecit coenam magnam* [Человек некий сотвори вечерю велию] (Лк. 14, 16) Мейстер Экхарт говорит это, вкладывая в некий «апофатический» смысл:<sup>44</sup> *Nota primo, quod dicit 'homo quidam', sine nomine, quia Deus est nobis innominabilis, propter infinitatem omnium esse in ipso. Omnis autem noster conceptus et nomen aliquid designatum importat* [Заметь, во-первых, что сказано некий, без имени, потому что Бог для нас неименуем по причине бесконечности в Нем всего бытия. Наше же всякое понятие привносит и некое определенное имя]. Эти строчки могли бы быть написаны св. Фомой или кем-нибудь из его учеников. Цитированная нами выше фраза<sup>45</sup> — *Deus sub ratione esse et essentiae est quasi dormiens et latens absconditus in seipso* [Бог в отношении бытия и сущности есть как бы спящий и глубоко сокровенный в Себе Самом] — также могла бы быть отнесена к той же школе, хотя по своему звучанию она и отлична от вероучительных выражений томизма.

## 5. Экхарт и св. Фома

Был ли Мейстер Экхарт томистом в своей философии бытия? На основании всего рассмотренного следует признать, что в основных чертах он остается верен мысли св. Фомы, когда придает Дионисиевой апофазе новый характер, сосредоточенный на понятии абсолютной чистоты *Esse* [Бытия] Божества, непознаваемого, ибо не определяемого сущностью. В этом отношении можно было бы подобрать немало текстов, чтобы доказать на основании цитат, рассеянных там и сям в латинских и немецких работах Экхарта, томистский характер его учения о бытии. Но можно по праву спросить себя, способен ли такой метод доказательства удовлетворить историка философии? То, что Мейстер Экхарт часто цитирует св. Фому; то, что он ссылается на его авторитет, защищая ортодоксальность своего учения против своих обвинителей — скотистов (последователей Дунса Скота. — *Ред.*), — факты хорошо известные. Равным образом не вызывает сомнений, что немецкий доминиканец, воспитанник парижских школ, часто старался выражать свое учение о бытии в терминах того, кто был богословской славой его ордена. За решительным недостатком противоположных

<sup>43</sup> *De ente et essentia* [«О Сущем и Сущности»], с. V, изд. Roland-Gosselin, p. 38; изд. Perrier, *Opusc. philos.*, p. 43.

<sup>44</sup> Лат. проповедь VIII, в LW IV, p. 80. — Ср. немецкую проповедь 20a в DW I, p. 328 ss.; 330–331.

<sup>45</sup> На стр. 156.

свидетельств мы не имеем никакого права отрицать, что Мейстер Экхарт был искренен в этих своих ссылках на св. Фому. Экхарт из Хохгейма, каким мы знаем его по его писаниям и по отдельным высказываниям тех, кто его знал, не имел ничего общего с «эзотерическими» авантюристами, которые стараются прикрывать свои ереси обманчивым обличем ортодоксальности, которое они заимствуют у других. Все заставляет думать, что тюрингский доминиканец искренне считал, что он никогда не исповедовал иного учения о бытии, чем учение св. Фомы. В таких условиях задача критика оказывается исключительно деликатной: было бы равно ошибочно как делать вывод, что мысль Экхарта носила по существу томистский характер, так и стараться любой ценой полностью отделить ее от томизма. Нет ничего проще, чем, проведя сопоставление текстов обоих богословов, сделать из Мейстера Экхарта правоверного томиста — о чем свидетельствуют работы г-на Отто Каррера<sup>46</sup> и некоторых других. Тот же самый метод, заключающийся в том, чтобы оценивать мысль одного автора как функцию мысли другого, примененный с более неукоснительным следованием томизму и с меньшей симпатией к тюрингскому магистру, приводит некоторых критиков к почти полному обесцениванию учения Экхарта. Так, в понимании Денифле<sup>47</sup> и о. Тери<sup>48</sup>, Мейстер Экхарт как богослов был всего лишь плохим томистом, неумело выражавшим учение, последователем которого он был, так никогда и не поняв его до конца; его мнимая оригинальность состояла якобы лишь в парадоксальных выражениях, в которых он пытался подать мысль Ангельского доктора о божественном и тварном бытии; «преувеличения» злополучного богослова были вызваны будто бы его недостаточно дисциплинированным интеллектуальным темпераментом и его несколько путаным мышлением.

Нам, однако, кажется, что «томистские» тексты Мейстера Экхарта, как бы они ни были многочисленны и важны, еще не дают нам права делать заключение, что немецкий богослов был в своих онтологических понятиях всего лишь истолкователем — верным или неумелым — учения св. Фомы Аквинского. Для постижения подлинного смысла того или иного учения, для постижения духа, который его воодушевляет, сближая или противопоставляя создавшего его мыслителя с другими живыми очагами человеческой мысли, недостаточно исследовать вероучительные формулы, в которых застывает мысль, стараясь выразить себя. Одна философская мысль может быть радикально отличной от другой и в то же время использовать те же термины и формулы, — в особенности мысль о бытии, которая всегда трудно поддается выражению. Можно идти своим собственным путем, продолжая считать себя верным мысли учителя, с которым не хотелось бы оказаться несогласным. Чтобы не искать примеров слишком далеко от занимающих нас вопросов, приведем пример Жилля Римского, который исповедовал принципиально отличное от учения св. Фомы различие между сущностью и существованием, пребывая в полной уверенности, что он делает общее дело с доминиканским доктором и защищает то же самое учение о бытии<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Otto Karrer. *Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit* [Мейстер Экхарт. Система его религиозного учения и жизненной мудрости]. — München, 1926.

<sup>47</sup> Denifle. *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre* [Латинские писания Мейстера Экхарта и сущность его учения], в: *Archives...* II (1886) 417–615.

<sup>48</sup> Père G. Théry. *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart* [К истории процесса Экхарта] — в: *La vie spirituelle*, прилож.: IX, n. 4, 6 (1924); XII, n. 2 (1925); XIII, n. 4; XIV, n. 3 (1926). — См. в особенности примечания о. Ж. Тери в его издании *Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse* [Комментарии Мейстера Экхарта на Книгу Премудрости Соломона] (*Archives...* III, 321–443; IV, 233–394).

<sup>49</sup> Относительно «томизма» Жилля Римского см.: Ét. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age* [Философия в Средние века], 2<sup>e</sup> и 3<sup>e</sup> éd. (Payot, 1944–1952), p. 546–548.

Вместо того, чтобы сравнивать вероучительные формулы, которые могут быть идентичными или очень близкими, будет, без сомнения, более полезным спросить себя, каким образом два философа рассматривают одну и ту же проблему, каков их подход к одной и той же трудности, которую им обоим предстоит разрешить; тогда их доктрины, рассматриваемые не как некий неподвижный склад, но как человеческая мысль в действии, смогут открыть нам глубокие расхождения, которые легко могли бы остаться незамеченными под покровом статичных формул — часто условных, потому что в них видят «общее достояние», которым каждый может располагать по своему усмотрению. В контексте живой мысли, с момента, когда ее уловят в том, что отличает ее от других, эти формулы перестанут быть единообразными: какое-нибудь различие в выражении, которое вначале казалось не имеющим значения, сможет отныне раскрыть перед нами пропасть, лежащую между двумя учениями, которые предполагались идентичными. Так, может быть, обстоит дело и с «томистской» онтологией Мейстера Экхарта. Прежде чем делать его учеником св. Фомы, постараемся приглядеться к Экхарту в процессе его работы, терпеливо проводя наше исследование о роли апофазы в его богословской мысли.

### 6. Два глубинных присутствия

Отрывок из *I Exp. Genes.* [1-го толкования на книгу Бытия], который ввел нас в круг проблем познания Бога у Мейстера Экхарта, находится в зависимости от текста Дионисия, комментированного св. Фомой. Мы увидели, что неименуемый Бог, в той мере, в какой Его природа есть *Esse absconditum* [Бытие сокровенное], — это не Безымянный Дионисиевой апофазы: скорее можно сказать, что Он ближе к Тому, Которому Аквинат в своем Толковании на книгу *De divinis nominibus* [О Божественных Именах] приписывает *Esse innominabile* [Бытие неименуемое]. Таким образом, отрицательная мысль Экхарта, которая признает в *esse* Бога самое условие Его неизреченности, по-видимому, отличается от апофазы, исключая бытие именно там, где Дионисий был исправлен Фомой. Мы можем спросить себя, возможно ли, что тот факт, что тюрингский магистр не исключил *esse* из безымянного понятия Бога, — возможно ли, что этот факт направит отрицательное богословие тюрингского магистра на путь, который Ангельский доктор обозначил для отрицаний псевдо-Дионисия. Но ведь св. Фома сделал апофазу Дионисия вторым этапом того пути, который ведет к познанию Бога через тварей, — пути, следующему *per causalitatem, per remotionem, per eminentiam* [по причинности, по удалению, по превосходству]<sup>50</sup>. Роль *via remotionis* [пути удаления] состоит в очищении наших понятий посредством отрицания всего, что ограничивает их смысл тварными реальностями, которые они обозначают, дабы их можно было изречь о Творце. Апофаза рассматривается, таким образом, как средство преобразования простой катафазы в утверждение «по превосходству»<sup>51</sup>. Этот путь позволяет превозносить непостижимость Бытия в себе, превосходящего значение прилагаемых к Нему имен, и все же обозначая Его по чему-то, что подобает Ему собственным образом, и в первую очередь как Причине тварной реальности<sup>52</sup>. Если после этого преобразования

<sup>50</sup> I Sent., d. III, излож. текста (изд. Mandonnet, I, p. 88). — О формуле Дионисия (N. D., c. VII, 3: col. 872), переработанной св. Фомой см.: J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis* [Святой Фома и псевдо-Дионисий] (Alcan, 1919), p. 188, n. 163.

<sup>51</sup> Об этой технике проповеди, которая включает отрицание *mudus significandi* [модуса обозначения] понятия, всегда принимаемого не в собственном смысле, потому что *res significata* [обозначаемая вещь] есть Бог, см.: *De potentia*, q. 7, a. 5.

<sup>52</sup> Ia, q. 13, art. 3 et 5.



отрицательного метода Дионисия можно еще говорить об апофазе, из такой апофазы никоим образом не исключается *esse*. В самом деле, путь превосходения предполагает, по св. Фоме, отношение «существования по аналогии», связывающего все тварные существа с чистым Актом существования — Богом. В основе этого томистского преобразования апофазы, которая уже не отрицает бытие Бога, лежат понятия существования и аналогии: эта апофаза позволяет говорить о Боге, Который есть суверенное Бытие по превосходству, не ограничивая Его однозначными понятиями и не прибегая при этом к переносным, двусмысленным значениям слов. Прежде чем ответить, преобразовал ли Мейстер Экхарт в том же смысле апофазу Дионисия, нам придется рассмотреть отрицательные элементы его мысли в различных богословских контекстах. Остановимся сейчас на той специфической черте Экхартской апофазы, которую открыл нам текст *I Exp. Genes.*

Текст Экхарта об «имени неименоваем» позволил нам увидеть осторожное движение отрицательной мысли немецкого доминиканца в отношении понятия бытия. Мы констатировали последний его этап: это — интериоризация апофатического устремления к Неизреченному. Включив *esse* в объект своей апофазы как причину неизреченности Бога, Экхарт предлагает нам искать имя именованное «Того, Чья природа есть сокровенное бытие», внутри нас самих, ибо это — не имя кого-то, кто был бы внешним по отношению к нам. Слова св. Августина — *noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat [Deus,] Veritas* [не исходи вовне, войди в самого себя; во внутреннем человеке обитает (Бог,) Истина], цитированные в этой связи, наводят на мысль о других текстах, где Августин говорит о «глубинности» присутствия Бога в душе: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* [Ты был глубже моих глубин и выше моих вершин]<sup>53</sup>. Действительно, Экхарт часто сближает эти два текста Августина, когда говорит о присутствии Бога *in abditis intimis et supremis ipsius animae* [в потаенных глубинах души и на ее вершинах]<sup>54</sup>. Однако, как мы уже отметили, св. Августин в книге *De vera religione* [«Об истинной религии»] ищет присутствие неподвижной Истины за пределами изменчивой души, тогда как Мейстер Экхарт, оборачивая поиск «неизреченного имени» в сокровенные глубины внутреннего человека, хочет обрести Бога в перспективе бытия. Именно *esse* [бытие] «глубинно» для внутреннего человека, по Экхарту, и именно в этом плане следует искать Бога, Который остается *Deus absconditus* [Богом сокровенным], будучи все же *Esse*. Создается впечатление, что сквозь цитируемые здесь слова св. Августина мы читаем у немецкого доминиканца следующий текст св. Фомы: *...esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime* [...бытие же — это то, что у каждого сокровеннее всего и пребывает глубже всего... Отсюда следует, что Бог пребывает во всех вещах, и притом в их глубинах]<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> *Confess.*, III, VI, 11. — Éd. «*Belles Lettres*», I, p. 54.

<sup>54</sup> *Exp. in Io.*, Cus. 21, f. 123<sup>rb</sup>, ll. 24–29. Мы читаем также в *Opus sermonium*, Cus. 21, f. 164<sup>va</sup>, ll. 53–55: *Item nota, quod in homine interiori, secundum Augustinum, habitat veritas, deus, cuius natura est semper et solum esse intus et in intimis* [Заметь также, что во внутреннем человеке, согласно Августину, обитает истина, Бог, природа Коего всегда и единственно есть бытие внутреннее и во внутренних]. — Ср. там же, f. 140<sup>va</sup>, ll. 11–13.

<sup>55</sup> *Ia*, q. 8, a. 1, resp. — Ср. *I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, solutio: *Ex quibus omnibus aperte colligitur, quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durari posset, nisi per operationem Dei, per quam sua opera coniungitur ut in eo sit* [Из всего этого открыто вытекает, что для каждого Бог — во внутренних глубинах; как собственное бытие вещи есть внутренняя глубь вещи, которая не может ни начаться, ни длиться иначе, как по действию Божию, конем она вершит свои действия, ибо пребывает в Нем] (изд. Mandonnet, I, 858).

Если Мейстер Экхарт произвел трансплантацию текста Августина на томистскую почву — почву «глубинности» акта существования, творимого Богом в структуре каждого конкретного бытия, то позволительно задать себе вопрос, в какой мере это слияние двух «глубинных присутствий» приемлемо для учения Аквината о *esse*. По учению св. Фомы, тот факт, что Бог глубинно присутствует во всех вещах как Первопричина, производящая бытие, предполагает отношение тварей к Творцу по принципу аналогии. Именно это отношение позволяет преобразить Дионисиеву апофазу в путь превосхождения, чтобы можно было говорить о трансцендентной Причине на основании ее действий. Но с точки зрения томизма странным показалось бы утверждение, что вхождение в себя самого необходимо, чтобы возвыситься, отправляясь от существ известных, к непознаваемости *Ipsum Esse Subsistens* [Самого Сущего Бытия]; действительно, здесь мы выходим за пределы естественного богословия. Только христианская метафизика открывает в самом сердце аристотелевских субстанций, состоящих из формы и материи, из акта и потенции, — открывает акт, первый из всех актов — акт существования, «более глубинный для всякой вещи, чем все, что определяет ее бытие»<sup>56</sup>, действие Творца, Которого надо понимать как чистый Акт, не определяемый ничем, или как Свое собственное Существование. Если этот Бог, непознаваемый в Своем Бытии в Себе, есть Тот же, к Которому приводит мистический опыт<sup>57</sup>, Он тем не менее остается вне поля умозрения, которое возносит Его *modo eminentiori* [путем превосхождения], отправляясь от тварного существования, как абсолютное Существование. Незнание, которое метафизик исповедует в отношении Бога и которое составляет основу его умозрений о бытии, не имеет в себе ничего мистического: это всего лишь смиренное признание пределов человеческого разума *in via* [в пути, то есть на пути познания]. Не означает ли в такой вероучительной перспективе желание войти в самого себя, чтобы искать *Esse absconditum* в потаенных глубинах души, как то делает Мейстер Экхарт, — не означает ли оно попытку преобразования естественного богословия св. Фомы в мистику? Без сомнения, подобная попытка была бы противна духу ортодоксального томизма. И все же, предполагая, что доминиканский мистик исповедовал то же учение о бытии, что и Фома Аквинский, можно было бы приписать ему следующий ход мыслей: если акт существования составляет метафизическую основу всякого тварного бытия, то человек как разумная тварь может осознать экзистенциальный корень, которым он связан с Богом, и найти таким образом, исходя из своего ограниченного тварного существования, выход к Бытию, свободному от всяких ограничений.

Это искание Бога, которое идет путем от внешнего через внутреннее к высшему, не является томистским: оно принадлежит плотиновской традиции, христианизированной св. Августином. Вот почему Мейстер Экхарт ссылается на авторитет св. Августина, когда он хочет перенести одну из данностей томистской метафизики (сокровенное присутствие экзистенциального действия Бога во всех вещах) из плана физического и метафизического, к которому эта данность относится, в план психологический и духовный, который ей чужд.

<sup>56</sup> II Sent., d. 1, q. 1, a. 1, solutio (изд. Mandonnet, II, 25). — Ср. там же, p. 26: *Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum* [Поэтому действие Творца более касается внутренних глубин вещи, чем действие вторичных причин].

<sup>57</sup> «Признав Бога Высшим Существованием, философия прекращается и начинается мистика; проще говоря — разум констатирует, что то, что он знает, восходит своими глубочайшими корнями к Богу, Которого он не знает: *cum Deo quasi ignoto coniungimur* [с Богом как бы неведомым соединяемся]». — Ét. Gilson, *Le Thomisme*, 5<sup>e</sup> éd., p. 516–517.

Как и Августин, Экхарт стремится достигнуть транс-психической области, сокровенного тайника души, где Бог всегда присутствует, *in abdito mentis* [в глубинах ума]. Но, призывая войти в самого себя, епископ Гиппонский добавляет: *Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad Veritatem?* [Итак, устремляйся туда, откуда возгорается самый свет разума. Куда же и восходит умозритель всякого блага, как не к Истине?] По учению св. Августина, это углубление в себя самого позволяет достигнуть, по ту сторону изменчивой мысли, неколебимой памяти о Боге, уверенности, обусловленной присутствием в сверхсознательной сфере «Внутреннего Учителя», являющегося Источником просвещения ума. «Истина, которая обитает во внутреннем человеке», предполагает, безусловно, причастность Слову; но Августиново озарение, как это неоднократно доказывалось, не имеет в себе ничего, относящегося к категории благодати. Эта причастность Божественному Слову представляет собой естественное условие всякого человеческого познания. В самом деле, иметь разумное познание в Боге, по неизменным правилам Его Истины, и познание Бога в *raptus mentis* [восхищении ума] — это, по св. Августину, не одно и то же. Вхождение в себя, о котором говорится в *De vera religione*, не есть еще путь к мистическому познанию: это — интеллектуальное осознание Источника истины, трансцендентного по своей природе той мысли, которую он озаряет. Мейстер Экхарт, без сомнения, был не первый, кто услышал в словах: *noli foras ire, in teipsum redi* [не выходи вовне, войди в самого себя] призыв к мистической встрече с Богом, тайно присутствующим в глубинах души<sup>58</sup>. И вместе со св. Августином Экхарт устремляется в глубины личного сознания, но он ищет там не присутствия неподвижной истины, которая все же остается трансцендентной по отношению к душе: имманентность *ipsum esse* [самого бытия] — вот что он там ищет. Вместе со св. Фомой доминиканский магистр, по-видимому, признает, что Бог, сокровенно присутствующий во всех бытиях, именно там творит их существование; но вместо того чтобы сделать это принципом христианской метафизики, который позволил бы безоговорочно говорить о трансцендентном Боге, отпрявляясь от Его тварных действий, он субъективирует это экзистенциальное отношение к Творцу и намеревается искать имманентность Божественного *Ipsum Esse* [Самого Бытия], стремится найти имманентного *Deus absconditus* [Сокровенного Бога] в глубинной основе личного сознания. Из двух «сокровенных присутствий» — из которых одно было условием ноетики, другое — принципом христианской метафизики, — Мейстер Экхарт делает единое целое: присутствие *Esse absconditum* [сокровенного Бытия] в душе. Если он смог осуществить эту амальгаму Августинового сверхсознания глубинности и томистского *ipsum esse*, это произошло потому, что он рассматривал как достижимую цель то, что было и для Августина, и для Фомы условием познания или условием существования. Желая найти Бога-*Esse* [Бытие] св. Фомы в *abdito mentis* [глубинах ума] св. Августина, Экхарт отвергает каждого из этих обоих богословов, объединяя их в плане такой мистики, которую он постарается выразить в терминах умозрительного богословия.

<sup>58</sup> *Quae enim anima semel a Domino didicit et accepit intrare ad se ipsam, et in intimis suis Dei praesentiam suspirare, et quaerere faciem eius semper: spiritus est enim Deus...* [Такая душа раз навсегда научилась от Бога и согласилась войти в себя и в своих сокровенных глубинах жаждать присутствия Бога и взыскать Лице Его *вну*: ибо Бог есть Дух]. Это место из св. Бернара (*Serm. in Cantica Cant.* [«Проповедь на Песнь Песней»], 35, 1: PL 183, col. 962c), возможно, навеяно *De vera religione*, I, 39.

## 7. Вино Каны

Поиск «имени неизменного» интериоризируется, потому что Бог неизреченный, поскольку Он — *Esse* [Бытие], оказывается присутствующим во внутреннем человеке как сокровенный источник тварного существования. Здесь нам следует обратить внимание на одно место в Толковании Экхарта на Евангелие от Иоанна: мы увидим реплику на текст *I Exp. Genes.*, подтверждающую то, что, как мы полагаем, нам удалось уловить в завершение нашего кропотливого анализа.

Мейстер Экхарт комментирует чудо в Кане и пространно анализирует слова, обращенные архитриклином к жениху: *Omnis homo primum bonum vinum ponit, ...tu autem servasti bonum vinum usque adhuc* [Всякий человек подает сперва хорошее вино... а ты хорошее вино сберег доселе] (Ин. 2, 10). В шестом толковании этого свидетельства, предложенном Экхартом, жених, который *сберег*, или «спрятал», хорошее вино, означает Бога; вино есть бытие; оно кажется хорошим на первый взгляд, взгляд снаружи, в тех сущностях, которые сотворены различными, непроницаемыми одна для другой; но подлинно хорошим и чистым оно является только внутри, как сокровенное бытие, как собственное действие Бога, которое Он хранит сокровенным:<sup>59</sup>

*Sexto, creatura foris est, deus autem intimus est et in intimis. Patet hoc in effectu deo proprio, qui est esse intimum (ms. intimus) omnibus, in intimis omnium. Et hoc est quod deus solus dicitur illabi anime, ab Augustino. Sed et illabitur essentiis omnium, essentia vero nullius creati illabitur essentie alterius, sed foris stat et distincta. Et hoc est quod hic dicitur 'omnis homo primum' — primo scilicet aspectu foris — 'ponere bonum', sponsus autem, deus, 'servare bonum' tamquam latens et absconditum. Isa. 45, 15: 'vere tu es deus absconditus', et Exo. 20, 21: 'accessit Moyses ad caliginem in qua erat deus'.* [В-шестых, тварь пребывает вне, Бог же пребывает внутри и во внутренних. Это очевидно из действия, свойственного Богу, а именно — быть внутри всех, во внутренних глубинах всех. Это и называется у Августина: «Бог — единственный, Кто овладевает душой»<sup>60</sup>. Но Он овладевает и сущностями всех, ибо сущность

<sup>59</sup> *Exp. in Io.*, Cus., f. 106<sup>rb</sup>, ll. 52–62. — Николай Кузанский написал на полях: *deus illabitur omnibus, essentia unius non illabitur alteri* [Бог овладевает всеми, сущность единичного не овладевает другими].

<sup>60</sup> Выражение *illabi animae* [овладеть душой] не принадлежит св. Августину. Оно было введено в богословский язык, по-видимому, Геннадием Марсельским (2-я пол. V века) и относилось преимущественно к демонической одержимости; лишь в результате расширения понятия оно стало применяться к действию обожения. В своем труде *De ecclesiasticis dogmatibus* [«О церковных догматах»] (с. 83: PL 58, col. 999). Геннадий говорит: *Daemones per ἐνέργειαν non credimus substantialiter illabi animae, sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti illi soli possibile est qui creavit: qui natura subsistens incorporeus, sarabilis est suae facturae* [Мы верим, что демоны овладевают душой через энергию не сущностно, но путем приложения и угнетения. Овладеть же умом возможно только Тому, Кто сотворил: Кто, будучи природой бестелесной, способен (овладеть) своим творением]. — Идея, что только Бог проникает в сущность человеческого духа, на который демоны могут воздействовать лишь извне, основывается у Геннадия, по-видимому, на пансоматическом понятии тварного мира. Только Бог, будучи абсолютно бестелесным, может проникать во все духовные сущности, которые остаются закрытыми для тварных духов, необходимо связанных с некоей телесностью, как бы она ни была тонка у ангелов и демонов. — Трактат *De spiritu et anima* [«О духе и душе»], который в средние века часто приписывали св. Августину, но подлинным автором которого был Альше Клервоский, выражает ту же мысль в 27-й главе, хотя термин *illabi animae* [овладеть душой] — там отсутствует (PL 40, col. 799): *Animam tamen hominis, id est mentem, nulla creatura iuxta substantiam implere potest, nisi sola Trinitas. Implere autem dicitur satanas mentem alicuius*

ни одной твари не обладаема сущностью другой твари, но пребывает вне и остается отличной. Это здесь и сказано: *Всякий человек... сперва* (то есть, по первому взгляду извне) *подает хорошее*: жених же, Бог, *сберег хорошее* (Ин. 2, 10) как потаенное и сокровенное. См. Ис. 45, 15: *Истинно Ты Бог сокровенный*, и Исх. 20, 21: *Моисей вступил во мрак, где Бог*.

В начале этого изложения, лаконичного, но глубоко содержательного, Мейстер Экхарт усматривает в *esse intimum omnibus* [бытии, сокровенном во всех], собственное действие Бога, как сказал бы и св. Фома. Но несколькими строками ниже это «внутреннее бытие», по-видимому, отождествляется с самим *esse* Бога, которое Он «хранит», *tamquam latens et absconditum* [как потаенное и сокровенное], в тварных сущностях, куда проникает только Он один, сообщая существование тварям. «Сокровенное Бытие» означает, очевидно, Самого Бога, *latens et absconditus in se ipso* [потаенного и сокровенного в Себе Самом], как *esse* [бытие] и сущность,<sup>61</sup> — этот непознаваемый Бог, Которого следует искать, вместе с Моисеем, во мраке горы Синайской<sup>62</sup>. Совершенно очевидно, что Мейстер Экхарт вкладывает в понятие *esse* мистический смысл: речь идет о неизреченном бытии Бога, пребывающем в сокровенных глубинах души, скрытом всем тем, что, принимая *esse*, образует отличное бытие, замкнутое в своей сущности. Это — предел, к которому должно стремиться интериоризированное исследование Неизреченного — то апофатическое исследование, которое не дерзает исключить *esse*,

*et principale cordis, non ingrediens quidem in eum et in sensum eius... Non enim participatione naturae seu substantiae, ut quidam putant, quemquam implet diabolus, aut eius habitator efficitur; sed per fraudulentiam, deceptionem atque malitiam in eo habitare dicitur quem implet. Solius enim Trinitatis est intrare et implere naturam sive substantiam quam creavit. [Душу же человека, то есть ум, не может наполнить по субстанции ни единая тварь, но только Творец — Троица. Хоть и говорят, что сатана наполняет чей-либо ум и, главным образом, сердце, — но не входя в него и в его чувства... Не по причастию природы или субстанции, как полагают некоторые, диавол наполняет кого-то или вселяется в него; но по хитрости, обману и злобе устраивает так, что говорят, будто он живет в том, кого наполняет. Ибо только Троице свойственно входить и наполнять природу, которую Она сотворила.] — Ср. Беда, *Super Acta Apostol. expositio* [«Толкование на Книгу Деяний Апостолов»], с. V. (PL 92, col. 954d): *Ubi notandum quod animam et mentem hominis nulla creatura iuxta substantiam possit implere, sed creatrix sola Trinitas, etc.* [Здесь надо заметить, что душу и ум человека ни одна тварь не может наполнить по субстанции, но лишь Творец-Троица и т. д.] — Как мы видим, автор псевдо-августиновского трактата очень точно придерживался этого текста Беда. Петр Ломбардский употребляет выражение «овладеть душой» по поводу бесовской одержимости, в вопросе: *Utrum daemones intrent in corpora hominum substantialiter, an illabantur mentibus hominum* [Входят ли демоны в тела людей сущностным образом, или овладевают ли они умами людей] (II Sent., d. 8, q. 5. — PL 192, col. 669), со ссылками на Геннадия и Беду. — Св. Бернар называет *illapsus* [овладением] схождение Слова в душу (*Serm. in Cantica Cant.*, 74: PL 183, col. 1141). — Столетием позже св. Фома скажет: ... *solus Deus illabitur animae, in qua sacramenti effectus existit* [...только Бог овладевает душой, в которой существует действие таинства] (III, q. 64, a. 1). Это выражение встречается довольно часто в латинских трудах Мейстера Экхарта. История выражения *illabi animae* — от «Энеиды» (III, 89) до «Суммы теологии» — заслуживает специального исследования.*

<sup>61</sup> См. выше, стр. 156.

<sup>62</sup> Ср. *Exp. in Io.*, Cus., f. 100<sup>vb</sup>, ll. 6–8, где Мейстер Экхарт отождествляет мрак с *intimum*: *Esto in altis, in altissimis, in celis, in medio, in intimis, scilicet in caligine et nebula, quia 'lux' deus 'in tenebris lucet'* [Да будет в вышних, в превьшших, в небесах, в средних странах, в глубинах, то есть во мраке и тьме, ибо свет — Бог — во тьме светит. В других местах объясняется, что мрак, о котором говорится в книге Исхода, означает *lucem super-excellentem et intellectum nostrum reverberantem et caligare facientem* [свет всепревосходящий и заставляющий наш ум трепетать и помрачаться] (*Exp. in Exod.*, Cus., f. 55<sup>vb</sup>, ll. 51–53), или *abscondita dei* [сокровенная Божия] (там же, f. 42<sup>ra</sup>, l. 48).

тайна коего разрешается в Боге: ибо *Esse est Deus* [Бытие есть Бог], как говорит Мейстер Экхарт в первом тезисе своего труда *Opus Propositionum*<sup>63</sup>.

О божественном действии в тайниках души Мейстер Экхарт говорит в своей латинской проповеди на текст *Qui cepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu* [Начавший в вас доброе дело будет совершать (его) даже до дня Иисуса Христа] (Флп. 1, 6). *Opus bonum* [доброе дело] начинается сошествием Бога в нас, где Он оказывается «погруженным во мрак», и завершается восхождением к светлости *Esse*, чистой от всякой побочной примеси<sup>64</sup>:

*Nota quomodo, secundum Augustinum, aliquid intimum nobis (scilicet anime) est, ubi nichil intrat corporale aut figuram habens corporis, quod soli deo dicatum est. Vide super 'Cuius est imago', Dominica 23. Certe ibi deus vere opus bonum operatur. Dicit autem 'cepit': nam, prout in nos descendit, obumbratur quasi in termino; perficitur autem, inquantum reliquendo quasi id quod est ascendit in ipso esse clarificatum in originem omnis esse, ubi iam non est hoc clausum, scilicet natura, sed est esse prius et purgatum ab omni additamento. Et hoc quod ait 'opus bonum', opus scilicet rectum, in nullo obliquatum, opus in singulari non divisum in natura inferiori. 'Opus quod deus operatur in diebus antiquis' (Ps. 43, 2). Dies antiqui sunt dies lucis intellectualis, dies eternitatis. Et hoc est quod sequitur: 'ipse perficiet in die Christi Iesu'.* [Заметь, каким образом, согласно Августину<sup>65</sup>, глубоко внутри нас (то есть внутри души) есть нечто, куда не входит ничто телесное или имеющее образ тела; это можно сказать только о Боге. (См. выше «Чей есть образ», на воскр. 23-е)<sup>66</sup>. Несомненно, там Бог истинно делает

<sup>63</sup> *Prol. gener. in Opus tripart.*, LW I, p. 38, n. 12; p. 156, n. 11–12. — *Prol. in Opus propos.* [«Предисловие к «Книге утверждений»], там же, p. 41, n. 1.

<sup>64</sup> *Cus.*, f. 159<sup>va</sup>, ll. 5–19. — Экхарт добавляет (ll. 19–20): *De hiis quasi omnibus in psalmo: 'sit splendor domini nostri super nos et opera manuum nostrarum'*, etc. [Почти обо всех сих сказано в псалме: И буди светлость Господа Бога нашего на нас, и дела рук наших... Этот стих (17 псалма 89) очень близок к Пс. 4, 7, который у Мейстера Экхарта, как и у св. Фомы, применяется обычно к свету действующего разума. Таким образом, сокровенный тайник, где «Бог действует в разумных днях вечности», должен иметь место в тварном разуме.

<sup>65</sup> Псевдо-Августиновский текст, который Мейстер Экхарт имеет здесь в виду, как и в латинской проповеди *Cuius est imago hec et superscriptio* [Чей образ сей и написание?] — Мф. 22, 20 (см. следующее примечание), — это может быть XXXIV гл. *Liber de spiritu et anima* [«Книга о духе и душе»] (PL 40, col. 804).

<sup>66</sup> Эта латинская проповедь, на которую ссылается здесь Мейстер Экхарт, дополняет процитированное нами место. Воспроизводим этот еще не изданный текст по *Cus.*, f. 160<sup>vb</sup>, l. 49 — f. 161<sup>ra</sup>, l. 2: *Cuius est imago hec et superscriptio? Mat. 22, 20. Huic qui[dem] respondet idem apostolus, Colos. 1, 15: 'imago dei invisibilis, primogenitus omnis creature'. Nota duo. Primo, quod imago, secundum Augustinum, ibique querenda est ubi anima vere lux est, non extinctum ex contagione ad corpus. Item, ubi nichil habens figuram huius mundi admittitur. Item, ubi superius in anima, ubi vertex anime nectitur lumini angelico... Adhuc, circa primum, nota, quod nichil ibi ingreditur ubi imago est, nisi solus deus et virtus, secundum aliquos, sola theologica quam operatur deus. Ezech. I [= 44, 1]: 'vidi portam in domo domini clausam'. 'Dei invisibilis', Io. 1, 18: 'deum nemo vidit umquam'. 'Nemo', nullus homo. Exod. 3, 33, 20: non videbit me homo et vivet. 'Umquam': non enim in tempore, cuius differentia est li umquam. Sequitur: unigenitus quidem in sinu patris, ipse enarravit.*

[Чей образ сей и написание? (Мф. 22, 20). На это отвечает Апостол (Кол. 1, 15): *образ Бога невидимого, перворожден всяе твари*. Заметь два обстоятельства. Во-первых, что, согласно Августину, образ надлежит искать везде, где душа есть истинно свет, не погасший от приражения тела. Также, где нет доступа ничему, что имеет образ мира сего. Также, где высшая часть души соединяется с ангельским светом... Итак, относительно первого заметь, что ничто не входит туда, где пребывает образ, кроме Одного лишь Бога и, по мнению некоторых, энергии, которую производит Бог и о которой учат богословы. —

доброе дело. Но сказано *начавший*: ибо, по мере того как Он нисходит в нас, Он как бы полностью погружается во мрак; но приходит к завершению, когда, как бы оставляя то, что есть, восходит в своем просветленном бытии к началу всякого бытия — туда, где уже нет этого замкнутого, то есть природы, но есть первое Бытие, очищенное от всякой примеси. Это и есть, о чем сказано *доброе дело*, а именно — дело правое, ни в чем не искаженное, дело, не разделенное на частности в низшей природе. *Дело, какое [Бог] соделал... во дни древние* (Пс. 43, 2). *Дни древние* — это дни разумного света, дни вечности. Это и значит последующее: *будет совершать даже до дня Иисуса Христа* (Флп. 1, 6)].

Таким образом, сокровенное действие Бога в душе, когда оно спускается к низшей природе, представлено как «уклоняющееся», «искаженное», ибо оно разделяется на частности в *hoc clausum* [этом замкнутом], в *id quod est* [том, что есть]. И только покинув «то, что есть», чтобы возвыситься к началу всего бытия, оно предстает таким, каково оно есть, в своем совершенстве, не омраченном всем тем, что не есть *ipsum esse* [само бытие] в его абсолютной чистоте. Итак, это действие есть *esse*, которое здесь неотлично от Божественного Бытия. В самом деле, если Бог начал *доброе дело* в тварях, оно остается *добрым* до тех пор, пока оно пребывает самотождественным, не искаженным в ограниченной природе. В действительности «экзистенциальное» действие Бога имеет начало только в нас и для нас; следовательно, оно безначально, потому что Бог действует в вечности (в *dies aeternitatis*), где Его действие есть Его существование. Так и наша *intimum nobis* [сокровенная глубина], в которой Бог совершает Свое дело, «внутренний человек», по Мейстеру Экхарту находится не во времени и не в каком-то месте, а в вечности<sup>67</sup>. Так *esse absconditum* [сокровенное бытие] оказывается таковым в двояком смысле: 1) *Esse intimum* [глубинное бытие], сокровенное в этом тайнике души, который принадлежит вечности; 2) постольку, поскольку, покинув однажды «глубинность», экзистенциальное действие нисходит в «то, что есть», и оказывается в результате этого омраченным сущностными детерминантами. По-видимому, неизреченность божественного *Esse* простирается в понимании Мейстера Экхарта на существование тварей, образуя однозначную область *esse absconditum* [сокровенного бытия], как некий задний план тварных сущностей. Непознаваемое в Боге в силу его абсолютной чистоты *esse* не может быть познано и в тварных сущностях, где оно — «искаженное», так как не является более истинным существованием. Желая говорить об *ipsum esse* [самом бытии] Бога и тварных сущностей, мы впадаем, таким образом, в двусмысленность. Так, мы стоим или перед однозначностью *esse intimum* [глубинного бытия], не умея провести различие между тварным и нетварным, или же перед двусмысленностью существования, сообщаемого тварям, которое не есть уже истинное *esse*. *Creatura foris est, deus autem intimus est et in intimis* [Тварь — вне, Бог же — внутри и в глубинах]<sup>68</sup>.

Иез. I (= 44, 1): «...видел врата в дому Господни затворенные» (перевод соответствует латинскому тексту. — *Перев.*). «Бога невидимого» не видел никто никогда (Ин., 1, 18). *Никто* — ни один человек: *Человек не может увидеть Меня и остаться в живых* (Исх. 3; 33, 20). *Никогда*: не во времени. Следовательно: *Единородный Сын, суици в недре Отцем, Он явил*].

<sup>67</sup> *Opus sermonium*, Cus., f. 140<sup>va</sup>, ll. 15–20; 4<sup>o</sup> nota, quod homo interior nullo-modo est in tempore aut in loco, sed prorsus in eternitate. Ibi deus et solus deus, ibi oritur deus, quia ibi est... Nunc homo interior spaciosissimus est, quia magnus sine magnitudine. [В-четвертых, заметь, что внутренний человек отнюдь не пребывает во времени и пространстве, но всецело — в вечности. Там Бог, и только Бог; там восходит Бог, ибо там пребывает... Сей внутренний человек — препространнейший, ибо он велик без величины]. — Ср. также f. 164<sup>va</sup>, l. 56<sup>b</sup>, l. 2.

<sup>68</sup> См. выше, стр. 171.

Мы внезапно замечаем, что учение Экхарта о бытии все более и более удаляется от соответствующего учения св. Фомы. Хотя мы прилагали до сих пор все усилия, чтобы «удержать» мысль Мейстера Экхарта в томистских понятиях, продолжая переводить *esse* как «существовать», упорно продолжая говорить об «акте существования», об «экзистенциальном действии» и т. п., уже становятся заметны очертания иной онтологии, которая заставит нас, может быть, отказаться от употребляемой св. Фомой терминологии «существования», когда мы будем говорить о доктрине бытия, отличающей тюрингского доминиканца.

Различая, вслед за Ангельским доктором, сущность и существование в тварных бытиях, Мейстер Экхарт, по-видимому, проводит между ними полное разделение таким образом, что понятие об акте отдельного существования, предназначенного для того, чтобы актуализировать ту или иную отдельную сущность, дабы сделать из нее определенное существующее — *hoc ens* [это сущее], имело бы здесь двусмысленное значение — значение существования «испорченного» в силу обособленности. Многообразие существования у св. Фомы с богатством тварного бытия, которому оно дает место<sup>69</sup>, по-видимому, чуждо этой онтологии. Создается впечатление, что Мейстер Экхарт усматривает непреодолимую стену между сущностью и существованием внутри каждого тварного бытия.

*Esse*, вместо того чтобы проникать собой субстанцию, составляет замкнутую в себе сферу, ограду в сокровенном тайнике «существующих», куда не может проникнуть ничто тварное. Это — затворенные ворота святилища из видения Иезекииля (44, 1)<sup>70</sup>. Здесь можно находиться либо внутри, в полноте *esse absconditum* [сокровенного бытия], там, где существуют действительно, либо — оставаясь вне, в обособленности *id quod est* [того, что есть], не иметь истинного существования. *Esse* имеет однозначный или двузначный смысл. И хотя Мейстер Экхарт продолжал ссылаться на св. Фому, говоря об аналогии, он, очевидно, имел совершенно иное понятие об *analogia entis* [анalogии сущего], как мы это увидим ниже. Пока же ограничимся констатацией, что потаенное бытие Экхарта не есть неизреченное бытие Фомы Аквинского.

*Esse innominabile* св. Фомы — это бытие трансцендентного Бога, о котором мы можем говорить *per viam eminentiae* [путем превосхождения], не впадая в двусмысленность и не оставаясь в однозначности бытия. *Esse absconditum* Мейстера Экхарта есть причина неизреченности Бога, *cuius natura est semper et solum esse intus et in intimis* [когого природа есть всегда и единственно — бытие внутри и в потаенных глубинах]<sup>71</sup>. Это — *esse* имманентное, но тайное, которое является причиной того, что каждый истинно *ест* только в неисследимых глубинах самого себя. Как и Бог, тварные существа неизреченны в отношении своего истинного бытия. потому что, как и Он, они пребывают *in intimis* [в глубинах]: *Quod si deus, utique et omnia — sive angeli, sive quevis alia. In deo enim sunt omnia, nec quicquam extra ipsum penitus* [Ибо если (таков) Бог, таковы и все — будь то ангелы, будь то еще кто-либо. Ведь все — в Боге, и вовсе никого нет вне Его]<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Sed esse est diversum in diversis. Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res est formaliter. [Но бытие различно в различных (тварях). Не подобает говорить, что Бог есть только бытие, чтобы не впасть в заблуждение тех, которые утверждают, что Бог есть то всеобщее бытие, каковым является формально всякая вещь.] — *De ente et essentia* [«О сущем и сущности»], с. 5. (изд. Roland-Gosselin, p. 37–38; изд. Perrier, *Opusc. philos.*, p. 43).

<sup>70</sup> См. лат. проп. *Cuius est imago* [Чий образ], цит. выше, прим. 66.

<sup>71</sup> *Opus sermonium*, Cus., f. 140<sup>va</sup>, ll. 13–15; f. 164<sup>va</sup>, ll. 54–55.

<sup>72</sup> Продолжение того же текста: f. 140<sup>va</sup>, ll. 13–15; f. 164<sup>va</sup>, ll. 55–56.



Тождественно ли, по Мейстеру Экхарту, *esse absconditum* [сокровенное бытие] Бога тайному бытию тварей? Мы не можем ни ответить на этот вопрос простым утверждением, ни настаивать на противоположном, проводя различие между чистотой Божественного Существа и потаенным бытием тварей в их глубинной основе. Пока мы вправе заметить по крайней мере следующее: для тварного бытия «быть» в собственном смысле слова — значит быть в Боге и в то же время в потаенных глубинах самого себя, в однозначно неизреченной области *esse absconditum* [сокровенного бытия].

## 8. Мистик или диалектик?

*Opus bonum* [дело доброе], которое Бог совершает во внутреннем человеке, есть и сообщение *esse* [бытия] — творение, и свершение тварей в бытии, осуществленное единство в боге. Начало тождественно концу в действовании Бога, который все сотворил из Себя Самого<sup>73</sup>, в вечности. А внутренний человек, как мы видели, не принадлежит времени, но общается с Богом в вечности. Истинное *esse* тварей, по Экхарту, есть, таким образом, их «бытие-в-Боге»<sup>74</sup>. Он хочет мыслить *esse* прежде всего в мистическом плане, где природное и сверхприродное, существование и благодать свершают только одно божественное действие в *in abdito animae* [сокровенных глубинах души]<sup>75</sup>. *Esse absconditum* [сокровенное бытие] Мейстера Экхарта — это мистическое понятие бытия; оно относится одновременно к Богу и к истинному *esse*, которое тварь может иметь только в своей потаенной глубине. Когда, отправляясь от этой мистической реальности, которую он никогда не упускает из виду, Экхарт попытается развить свою доктрину бытия в терминах спекулятивного богословия, он увидит себя обязанным различать Бытие Божественное и бытие тварное в круговом движении взаимно противоречивых позиций, где стержень отрицания будет обращаться то в направлении Бога, то в направлении твари. Нам представляется более чем

<sup>73</sup> *Prol. gener. in Opus tripart.* (LW I, p. 40–41, n. 18 et 19: Creavit ergo omnia in principio, quia in se ipso principio. Et rursus, in se ipso principio creavit, quia preterita et retro hodie quasi in principio et primo creat... 4<sup>m</sup> et ultimum, scilicet quod creatio et omne opus dei in ipso principio creationis mox simul est perfectum et terminatum, patet ex dictis. Ubi enim finis et incipium idem, necessario simul fit et factum est, simul incipit et perfectum est. Deus autem, utpote esse, incipium est et principium et finis. [Сотворил все в начале, ибо начало — в Нем Самом. И обратно, в Себе Самом сотворил начало, ибо прежняя и задняя ныне как бы в начале и прежде всего творит... 4-е и последнее, а именно, что творение и всякое дело Божие в самом начале создания является уже совершенным и законченным, очевидно из сказанного. Ведь где конец и начало — едино, там необходимо, чтобы действие и результат его были одно: одновременно и начинается, и является совершенным. Бог же, поскольку Он — Бытие, есть одновременно и начало, и первопричина, и конец.]

<sup>74</sup> Ср. лат. проп. на текст: Qui manet in caritate [Пребывающий в любви] (1 Ин. 4, 16), VI, 3 в LW IV, p. 60–64: manere in caritate = manere in Deo = manere in esse [пребывать в любви = пребывать в Боге = пребывать в бытии].

<sup>75</sup> Ср. лат. проп. (IX) на 3-ю неделю по Пятидесятнице на текст Deus omnis gratiae... ipse perficiet, etc. [Бог же всякой благодати... да совершит и т. д.] (1 Пет. 5, 10), в LW IV, p. 92–97, где Мейстер Экхарт говорит о благодати в тех же терминах, в каких он говорил в приведенных выше текстах о соковенном бытии. Особо следует отметить: Nota, gratia est ad esse, ad intra sive ad intima, ad unum esse et vivere in Deo et cum Deo, cum non sit in potentia, sed in essentia, ubi nulla creatura unquam ingreditur, etc. [Заметь — благодать — в бытии, во внутреннем, то есть в соковенном, в едином бытии, в том, чтобы и жить в Боге и с Богом, когда это не в потенции, а в сущности, там, куда ни одна тварь никогда не входит и т. д.] (p. 94, n. 99).

естественным, что в личности Мейстера Экхарта мистик таким образом «дублируется» диалектиком. Желать остановить свой выбор на одном из двух тезисов — «Экхарт мистик» или «Экхарт диалектик» — значило бы создать ложную альтернативу<sup>76</sup>. Отнюдь не исключая взаимно друг друга, мистическая интуиция и диалектическая мысль не только могут сосуществовать, но и должны быть неразрывно связаны между собой в уме, устремленном к метафизической реальности, к «по ту сторону противопоставления» Творца и твари. Именно потому, что первая его интуиция бытия носила мистический характер, Мейстер Экхарт должен был изъясняться как диалектик, ибо всякий иной метод был бы непригоден для того, чтобы перевести это понятие бытия — одновременно простое и сложное — на интеллигибельный язык богословской доктрины. Иначе не могло и быть для религиозной мысли, первое положение которой гласило: *Esse est Deus* [Бытие есть Бог].

Мейстер Экхарт будет прибегать к диалектике каждый раз, когда он будет говорить об отношении между Бытием, которое есть Бог, и тварными бытиями. Как мы увидим, апофаза получит здесь совсем иной характер, чем тот, который был присущ ей при поиске «имени неименуемого». Но когда тюрингский доминиканец вновь обратится к своей первой интуиции, чтобы постичь одновременно и нераздельно «Бытие-Бога» и наше «бытие-в-Боге», в однозначно неизреченной области *esse absconditum* [сокровенного бытия], он вновь вступит на путь интериоризированной апофазы, ориентированной к сокровенному и глубокому тайнику души. Этот *via remotiois* [путь удаления] не есть единственно лишь интеллектуальное действие, освобождающее *esse* «потаенное и сокровенное» от всего, что определяет его в тварной природе; это, прежде всего, путь «абстракции», или духовного совлечения (*Abgeschiedenheit*): человек, «совлекшийся всего», не ищущий более ничего, отказывающийся от искания Бога, — достигает Его в неприступной для твари глубине, где он общается с Богом *во дни вечности*.

## 9. Неведение Бога и себя самого

Поиск *Nomen innominabile* [Имени неизреченного], в котором мы следовали за Мейстером Экхартом, дополняя лаконичный текст *I Exp. Genes.* другими выдержками из его трудов, привел нас к тайне *esse absconditum* [сокровенного бытия], таящегося в нас самих. Это не есть отрицательное понятие безымянного Бога, трансцендентного по отношению к бытию; но и нельзя сказать, что апофаза Мейстера Экхарта, в противоположность апофазе Дионисия, приводит к имманентности Божественного Бытия. Уровень, на котором эта мысль стремится его достигнуть, превосходит противопоставление между трансцендентным и имманентным, между Богом и тварью. Это апофаза не-противопоставления, не-различия, апофаза, которая не исключает бытие только потому, что она хочет исключить единственно лишь различие. Но надо пойти еще дальше и, чтобы нейтрализовать противопоставление между неразличаемым и различным, включить определение одного в определение другого. Так диалектика пробудится вновь, и ничто не заставит ее умолкнуть, кроме прекращения самого поиска, кроме интериоризации, которая есть вхождение в имманентную трансцендентность, в Бездонность неведения Бога и самого себя.

Заключительная часть немецкой проповеди *Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam* [Некоторый человек высокого рода отправлялся в дальнюю

<sup>76</sup> Именно это делает о. Ж. Тери, когда он, например, говорит: «Экхарт — не человек интуиции, как можно было бы подумать. Это человек абстрактного мышления и диалектик» (*Archives...* III, p. 345, n. 3).

страну] (Лк. 19, 12) резюмирует все, что мы могли до сих пор сказать об апофазе Мейстера Экхарта. Это ответ на *Cur quaeris nomen teum* [Что ты спрашиваешь об имени Моем?], где поиск Неизреченного окончательно прекращен. Мы процитируем полностью этот прекрасный отрывок:

«Начало имеет только один смысл — конец, потому что в последнем конце успокаивается все, что когда-либо было одарено разумом. Последний конец бытия — это мрак, или неведение сокровенного Божества (*das vinsterniss oder unbekantniss der verborgenen gothait*), где свет светит и тьма не объяла его» (Ин. 1, 5). Поэтому Моисей говорит: *Суций послал меня к вам* (Исх. 3, 14), Суций — Тот, Кто без имени, Кто есть отрицание всех имен и Кто никогда не имел имени. И потому пророк сказал: *Истинно Ты Бог сокровенный* (Ис. 45, 15) — сокровенный в глубине души, так что Глубь Бога и глубь души составляют одну и ту же глубинную основу (*grund*). Чем больше ищут Тебя, тем меньше Тебя находят. Искать Его должен таким образом, чтобы никогда не найти: если ты Его не ищешь, ты Его находишь. Да научимся же мы искать Его так и пребывать вечно в Нем, с помощью Божией. Аминь»<sup>77</sup>.

## Глава вторая

### *Nomen omninominabile* [Имя всеименуемое]

#### 1. *Nomen super omne nomen* [Имя превыше всякого имени]

Поиск «имени неименуемого» не должен приводить нас к забвению множественности имен, подобающих Богу. Если отрицательное богословие псевдо-Дионисия превозносит безымянность Бога в Его трансцендентной «сверхсущности», оно не исключает тем не менее многоименности в имманентности Его исхождений-явлений. Бог является безымянным или многоименным в зависимости от того, как Его рассматривают — в Нем Самом или как Первопричину всего существующего — в Его действиях *ad extra* [обращенных вовне]!. Мейстер Экхарт также скажет это, комментируя текст Исхода: *Omnipotens nomen eius* [Всемогуше имя Его] [в синодальном переводе: *Иегова имя Ему*. — Перев.] (15, 3)<sup>2</sup>.

<sup>77</sup> Немецкая проповедь n° 15 в: DW I, p. 252–253. Мы цитируем этот отрывок по французскому переводу, опубликованному в: *Maître Eckhart. Traités et Sermons* [Мейстер Экхарт. Трактаты и проповеди] (éd. Aubier, 1942), p. 191.

<sup>1</sup> См. выше, гл. 1, раздел 3: «Безымянность и многоименность».

<sup>2</sup> *Exp. in Exod.*, Cus., f. 43<sup>vb</sup>, ll. 5–13: *Sequitur secundo videre quod dicitur omnipotens esse nomen eius. Licet autem de nominibus dei notaverim in diversis locis, — prius super genesim, capitulo 13<sup>o</sup>, secundo super illo: Oriens nomen eius, Zacharie (6, 12), et philipens 2<sup>o</sup>, super illo: donavit illi nomen quod est super omne nomen, — quia tamen thomas, parte I<sup>a</sup>, questione 13<sup>a</sup>, materiam de nominibus dei, utrum deus sit nominabilis, fundat super isto verbo, Omnipotens nomen eius, placet hic notare ad presens quatuor. [Далее, имя это именуется всемогущим. Подобаает, однако, отметить различные места, где сказано об именах Божиих: во-первых, Быт., гл. 13; во-вторых, «Восток — имя Ему» (Зах. 6, 12; в синод. переводе: *имя ему ОТРАСЛЬ*. — Перев.) и Флп. 2, 9: *Дал Ему имя выше всякого имени*; поскольку, однако, Фома (ч. I<sup>a</sup>, вопрос 13<sup>a</sup>) тему об именах Божиих (именуем ли Бог) основывает на словах «Всемогуше имя Его», уместно обозначить это место четвертым.] — «Изложение» этого свидетельства является трактатом о значении утверждений и отрицаний, в четырех частях (f. 43<sup>vb</sup>, l. 5 — 46<sup>vb</sup>, l. 24); трактату предшествуют несколько замечаний о всемогуществе (f. 43<sup>a</sup>, l. 48<sup>vb</sup>, l. 4), и он дополнен исследованием Божественных имен у Моисея Маймонида, в комментарии к тексту Исх. 20, 7: *Non assumas nomen Dei tui in vanum* [Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно] (ff. 50<sup>rb</sup>, l. 9 —*

Избрав этот текст Писания для обсуждения в *Exp. in Exod.* [«Толковании на книгу Исхода»] вопроса о Божественных именах, конкретно — вопроса многоименности, характерной для пути утверждений, немецкий доминиканец последовал примеру св. Фомы<sup>3</sup>. «Всемогущее» имя, по Мастеру Экхарту, должно соответствовать такому принципу, по которому неизменное Божество воссияло бы во множестве имен, подобно «агафонимии» Дионисия. Таким образом, это имя не должно быть одним из серии многоименности, — оно должно быть превознесено над множественными именами.

И не на Дионисия, а на *Liber de causis* [«Книгу о причинах»] ссылается Экхарт, чтобы заявить теперь, что «*имя выше всякого имени* (Флп. 2, 9) не есть неизменное, но объемлет все имена» — *non est innominabile, sed omninominabile*<sup>4</sup>. Нас не должно удивлять, что здесь для обоснования многоименности используется

52<sup>va</sup>, l. 51). Если к этому добавить рассуждение на тему *Ego sum qui sum* [«Я есть Сущий»] (ф. 42<sup>vb</sup>, l. 6 — 43<sup>ra</sup>, l. 47), мы убедимся, что *Exp. in Ex.* содержит важнейшие мысли Мастера Экхарта о Божественных именах. Этот вопрос рассматривался специально в книге *Opus quaestionum* [«Книга вопросов»] (до сих пор еще не обнаруженной): *Notavi de hoc plenius in libro questionum, ubi agitur de nominibus dei* [«Подробнее я говорил об этом в «Книге вопросов», где речь идет об именах Божиих»] (*Exp. in Ex.*, Cus., f. 43<sup>ra</sup>, ll. 25–26).

<sup>3</sup> S. Th., I<sup>a</sup>, q. 13, a 1 (*Utrum aliquod nomen Deo conveniat: Sed contra est quod dicit Exod., XV (3): Quasi vir pugnator: Omnipotens est nomen eius.* [(Подобает ли Богу какое-либо имя): Но против этого то, что сказано в Исх. 15, 3: «Как муж борец: Всемогущее имя Его»] (синод. пер.: *Господь муж брани, Иегова имя Ему*).]

<sup>4</sup> *Exp. in Ex.*, Cus., f. 43<sup>vb</sup>, ll. 25–40: *Quantum ad primum, primo accipiat quod in De causis dicit 6<sup>a</sup> propositio: 'Causa prima superior est omni narratione'; et ibidem, 22<sup>a</sup>: 'causa prima est super omne nomen'. Rursus, in libro 24 philosophorum dicitur: 'deus est quod solum voces non significant, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem'. Notandum autem quod in De causis dicitur deus non innarrabilis, sed superior narratione, secundum illud Psalmi (137, 2): *Magnificasti super omne nomen sanctum tuum*; et Philipp. 2, 9: *Donavit illi nomen quod est super omne nomen*. Non est innominabile, sed omninominabile. Unde Augustinus, super Io., sermone 13, tractans illud psalmi (36, 10), *apud te est fons vite*, dicit: 'Omnia possunt dici de deo, et nihil digne dicitur de deo; nichil latius hac inopia: queris nomen congruum, non invenis; quoquo modo dicere, omnia invenis'. Verba sunt Augustini. [Что касается первого, следует прежде всего выслушать сказанное в 6-м положении книги «О причинах»: «Первопричина выше всякого слова»; и там же в 22-м: «Первопричина выше всякого имени». Точно так же в «Книге 24-х философов» сказано: «Бог — единственный, кого не обозначают слова и не постигают умы по причине несходства». Следует, однако, заметить, что в книге «О причинах» Бог именуется не несказанным, но превыше всякого слова, согласно псалму: *Возвеличил еси над всем имя Твое святое* (Пс. 137, 2); и Флп. 2, 9: *дал Ему имя выше всякого имени*. Поэтому и Августин в 13-м слове *Exp. in Io.*, говоря о псалме 35, 10: *Ибо у Тебя источник жизни*, утверждает: «Всякое может быть сказано о Боге, и ничего достойного не говорится о Боге; нет ничего обширнее этой нищеты: ищешь подходящего имени — и не находишь; каким образом сказать — находишь всяческую». Таковы слова Августина.] В издании О. Барденхера «Псевдо-Аристотелевский текст об истинном благе, известный под названием Книги о причинах» (O. Bardenhewer, «*Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*». Freiburg-im-Breisgau, 1882) два положения, цитированные Экхартом, находятся под № 5 и 21 (стр. 168 и 183). Мы будем цитировать в дальнейшем *Liber de causis* [«Книга о причинах»] по более позднему изданию Р. Стиля в «Трудах Роджера Бэкона, вып. XII (R. Steele, «*Rogeri Baconi Opera*», fasc. XII. Oxford, 1935); см. полож. 6 и 22 на стр. 166 и 178. — *Liber 24 philosophorum* [«Книга 24-х философов»] была опубликована Кл. Боймкером: «Псевдо-герметическая «Книга 24-х магистров»» в юбилейном издании к 70-летию Георга, барона фон Хертлинга (Cl. Baeumker, «*Das pseudo-hermetische 'Buch der vierundzwanzig Meister'*», in *Festgabe zum 70. Geburtstag von Georg Freiherrn von Hertling*. Freib. im Br., 1913). 16-е положение, цитируемое Экхартом, находится на стр. 36. — Св. Августин. *In Ioh. evang.*, tr. 13, n. 5: PL, col. 1495.*

тот же самый текст св. Апостола Павла, который Мейстер Экхарт цитировал вслед за Дионисием, чтобы доказать безымянность Бога. Имя «превыше всякого имени» есть переходная точка между двумя: будучи «омонимом» (соименным), оно может руководить апофатическим поиском «имени неименуемого», возводя ум человека к божественной неизреченности, а с другой стороны, оно может точно так же служить отправной точкой для противоположного движения — движения катафазы, ибо Первопричина, превышая всех имен, содержит в себе все свои действия — что должно делать ее «всеименуемой». *Nomen super omne nomen* [имя превыше всякого имени] есть, таким образом, источник всех имен, которые могут быть отнесены к Первопричине на основании действий, — именно потому, что это есть Имя единственное. Это имя, которое обозначает Бога в самом принципе Его всемогущества, должно приписывать Ему все, что Он может произвести, и в то же время напоминать о трансцендентности Первопричины по отношению к ее действиям. Оно знаменует грань между безымянностью *Deus absconditus* [Бога сокровенного], невыразимого, Каков Он есть в Себе Самом, и многоименностью Бога — активного Принципа, Который позволяет познавать и именовать Себя в Своих многочисленных деяниях. В отрыве от «имени неименуемого», отнесенное к Первопричине, имя *превыше всякого имени* остается амбивалентным: в своей единственности оно может быть в равной мере отнесено и к Бытию, не имеющему имени, выражая Его недосыгаемую отрешенность, и к Бытию со множеством имен, которые оно определяет. В самом деле, как Первопричина Бог не есть более единственно предмет бесконечного апофатического изыскания — Божество, которое скрывается *sub ratione esse et essentiae* [под принципом бытия и сущности]: Он получает все имена на основании Его деяний, хотя ни одно из этих наименований не в состоянии обозначить Его в собственном смысле. Вот почему, процитировав 16-е положение «двадцати четырех философов»<sup>5</sup>, высказывающееся отрицательно о божественном «несходстве», Мейстер Экхарт обращается к книге *De causis* [«О причинах»], чтобы объяснить, что Первопричина не абсолютно несказанна, хотя она и превыше всякого *narratio* [сказывания].

С появлением момента причинности, апофаза Мейстера Экхарта изменяет свой характер. Теперь это уже не мистическая апофаза, взыскующая неизреченное Бытие в Нем Самом, вне всякого творческого действия, по ту сторону универсального отношения всего существующего к единой Причине *omnia* [всех]. Конечно, Бог-Причина тварного бытия не есть Иной, чем Тот, Чье имя «неименуемо»; но уровень, на котором стремится теперь достигнуть Его богословская дискурсия, формируя множество имен, уже не тот. *Via remotioris* [путь удаления] послужит здесь для того, чтобы отделить модус значения, связываемый с понятиями, созданными для выражения тварных совершенств, дабы перенести их к трансцендентной Причине, пользуясь путем превосходения, где отрицания уже не превалируют над утверждениями<sup>6</sup>. Изложение о Божественных

<sup>5</sup> В изд. Кл. Боймкера (цит. соч., стр. 36) текст этого положения приводится в более полном виде: *Deus est, quem solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem.* [Бог есть единственный, Кого слова не обозначают вследствие превосходства и умы не разумеют вследствие несходства.]

<sup>6</sup> В конце своего рассуждения о Божественных именах Мейстер Экхарт истолковывает в этом смысле отрицания Дионисия, следуя примеру св. Фомы (см. ниже). Эта трансформация Дионисиевой апофазы провозглашается в *Tabula expositionum libri Exodi* [«Таблица изложений книги Исход»] (Cus., f. 41<sup>a</sup>, ll. 33–41) в следующих выражениях: *Habes etiam ibidem plura de nominibus quibus deus nominatur in scriptura, a philosophis, a sanctis et doctoribus. Et quomodo affirmationes sunt proprie in divinis, negaciones autem improprie. Nec obstat verbum dyonisi dicentis quod negaciones in divinis sunt vere,*

именах в *Exp. in Exod.* [«Толковании на Исх.»] не знает иной апофазы, несмотря на пространное отступление об отрицательном богословии Маймонида, по учению которого все положительные выражения двусмысленны<sup>7</sup>. Не отвергая категорически эту радикальную апофазу «еврейских философов и мудрецов», — которой он еще воспользуется в дальнейшем, чтобы превознести Бога в Себе превыше всех совершенств, которые могут быть наименованы исходя из тварного бытия, — в данном случае Мейстер Экхарт отдает предпочтение учениям «наших христианских учителей». Действительно, принцип аналогии и различия между реальным и предикаментальным [тем, что может быть высказано]<sup>8</sup> лежит в основе учения о применении имен к Богу, принятого в христианском богословии. Желая говорить об имени «всесовершенном», об «имени превыше всякого имени», которое подобает Богу, поскольку Он есть Первопричина всего существующего, Мейстер Экхарт избирает перспективу, в которой потребуются собрать все имена в единое Имя.

## 2. Дарование бытия

В этой новой перспективе не только апофаза, ориентированная на неизреченность *Esse absconditum* [сокровенного Бытия], уступит место отрицанию *modus significandi* [модуса обозначения] в именах, приписываемых Богу, но и мистическая интуиция замкнутой и однозначно неизреченной сферы Бытия, пребывающего по ту сторону всякой причинности, отступит — не исчезая полностью — перед видением бытия, отделенного от Причины и действий. В предшествующей главе мы уже видели<sup>9</sup>, что мистическое понятие *esse absconditum* [сокровенного бытия] охватывает без различия три следующих момента: 1) *esse*, которое есть Бог; 2) *esse* — божественное действие в сокровенных глубинах души и 3) совершенное *esse*, которое твари имеют в Боге. Эти три

*affirmaciones autem incompacte.* [Имеешь там также многое об именах, которыми Бог именуется в Писании, философами, святыми и учителями. И то, каким образом утверждения являются собственными в применении к Божественному, отрицания же — несобственными, не противоречат словам Дионисия, который говорит, что отрицания в применении к Божественному истинны, утверждения же нецелостны.]

<sup>7</sup> Cus., f. 43<sup>vb</sup>, l. 56 — 45<sup>ra</sup>, l. 51. Этот отрывок открывается изречением Маймонида (*Le Guide des indécis* [«Путеводитель колеблющихся»], ch. 58) — Ср. S. Munk: *Le Guide des égarés* [«Путеводитель заблуждающихся»], франц. пер., т. 1, стр. 238–239), которое цитируется Экхартом (f. 43<sup>vb</sup>, l. 56 — f. 44<sup>ra</sup>, l. 2.): *Tertio accipiatur sententia Rabymois, qui libro 1<sup>o</sup>, capitule 57, sic ait: 'Scias, quod enuntiatio de creatore per verba negativa est vera, in qua non cadit dubitatio, nec est in ea diminutio in veritate creatoris ullo modo. Sed enuntiatio de ipso per verba affirmativa partim est in equivocacione <partim in imperfectione>. — Ср. ниже f. 44<sup>ra</sup>, ll. 29–31: etiam essentia non dicitur de deo et de aliis nisi equivoce pure; и f. 44<sup>rb</sup>, ll. 49–52: omnia positive dicta de deo, quamvis sint perfectiones in nobis, in deo tamen non plus sunt nec perfectiores sunt quam horum opposita.* [В-третьих, принимается изречение рабби Моисея, который в книге 1-й, главе 57, говорит так: «Знай, что высказывание о Творце в отрицательных словах истинно, в них отсутствует сомнение и нет никакого умаления истинности Творца. Но высказывание о Нем в словах утвердительных является отчасти двусмысленным (отчасти несовершенным). — Ср. ниже, f. 44<sup>ra</sup>, ll. 29–31: даже слово «сущность» говорится о Боге и о других только чисто двусмысленно; и f. 44<sup>rb</sup>, ll. 49–52: все сказанное о Боге положительно, хотя в нас это суть совершенства, в Боге же это не совершеннее, чем их противоположности.] — Мейстер Экхарт возвращается к вопросу апофазы у Маймонида в том же *Exp. in Exod.*, комментируя свидетельство гл. 20, 7: *Non assumas nomen Dei tui in vanum* [Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно] (f. 51<sup>vb</sup> – 52<sup>va</sup>).

<sup>8</sup> Cus., ff. 45<sup>ra</sup>, l. 52 – 45<sup>va</sup>, l. 18 (четыре примечания).

<sup>9</sup> См. выше, стр. 175–176.

момента суть единая неизреченная реальность, когда Экхарт хочет говорить об *esse* в высшем плане — плане мистического опыта. Их единство не нарушается, когда бытие, рассматриваемое как «дело», одновременно начинаемое и завершаемое Богом, предстает в динамическом аспекте кругового движения: нисхождение, когда действие Бога оказывается омраченным тварной природой, и восхождение к «светлости» «чистого, беспримесного» бытия, началу всякого *esse*. Этот новый аспект бытия в движении отнюдь не противоречит статическому видению, ибо истинное *esse* тем не менее остается закрытой и тайной сферой, где пребывает Бытие-Бог и бытие-в-Бог, откуда ничто не удаляется, если только не удаляется собственное бытие тварей (*opus obliquatum*)<sup>10</sup>. Эта косвенная рефракция Божественного *Esse* вне Себя Самого говорит о разрыве непрерывности, об онтологически внешнем характере твари, что обязывает богослова различать между *Esse*-причиной и *esse*-действием.

Бог сообщает бытие тварям, изводя их из небытия: *creatio est collatio esse post non esse* [творение есть дарование бытия после небытия], как часто повторяет Мейстер Экхарт вслед за св. Фомой<sup>11</sup>. Хотя и «косвенное», ограниченное в тварной природе, *hoc et illud* [в конкретности], в которую оно нисходит и предстает как бы разделенным в отдельных бытиях, — это есть все же божественное действие, которое сотворяемый получает *aliunde et ab alio* [со стороны и от другого]; оно остается неразделенным само в себе и всегда внутренним, потому что Бог является внешним и «другим» только с несовершенной точки зрения тварей. Таким образом, это «иное» находится внутри тварных бытий. Нет ничего, что было бы для них столь «внутренним» и собственным, нет ничего, что было бы столь первичным, как *esse*, полученное «от другого», как действие или влияние Первопричины<sup>12</sup>. Не всегда легко различить у Экхарта, о чем он говорит —

<sup>10</sup> См. место о *opus bonum* [деле добром], цитируемое на стр. 173–174.

<sup>11</sup> *Prol. gen. in Op. tripart.* [«Общее предисловие к трехчастномуopusу»], LW I, p. 160, n. 16: *creatio est collatio esse, nec oportet addere 'ex nihilo', quia ante esse est nihil. Constat autem quod ab esse et ipso solo, nullo alio, confertur esse rebus, sicut esse album a sola albedine. Igitur deus et ipse solus, cum sit esse, creat sive creavit.* [Творение есть дарование бытия — не подобает добавлять «из ничего», так как до бытия нет ничего. Известно, однако, что только бытие, и ничто иное, сообщает бытие вещам, подобно тому, как бытие белого сообщается одной только белизной. Итак, Бог, и только Он, поскольку Он есть Бытие, творит или сотворил.] — Ср. *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, 338; IV, 279. — Saint Thomas. *I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1: *creare autem est dare esse* [Творить же — значит даровать бытие]. — Г-н Конрад Вейс в своем издании «Общего предисловия» приводит в примечании (LW, цит. место, n. 1) определение творения, данное Авиценной, *Met.* [«Метафизика», VI, с. 2 (Venise, 1508, f. 92<sup>ra</sup>): *haec est intentio quae apud sapientes vocatur creatio, quod est dare rei esse post non esse absolute* [это понятие, именуемое мудрецами творением, которое состоит в том, чтобы даровать вещи бытие после абсолютного небытия].

<sup>12</sup> *Exp. in Gen.*, 1<sup>a</sup> ed., LW I, p. 53, n. 14 (по рукописи E, которую мы объединяем с Cus., f. 7<sup>a</sup>, ll. 8–23): *4<sup>m</sup> vero principale, scilicet quod omne citra deum habet esse ab alio sive aliunde, sic concluditur ex premissis. Dictum est enim quod deus creavit celum et terra m, id est suprema et infima, et per consequens omnia. Creatio autem est collatio esse. Et hoc est quod Proclus dicit propositione XI: 'omnia entia procedunt ab una causa prima'. Et Augustinus, I Confessionum, sic ait: 'nulla vena trahitur aliunde, quae esse currat in nos, preterquam tu facis nos, domine'. Nec tamen imaginandum est, tamquam ab extra in nos veniat, eo quod deus, utpote causa prima, intimius sit (C: intimus fit) entibus et eius effectus sive influencia, utpote primi et supremi, est naturalissima et suavissima et convenientissima, sicut declaravi in Opere propositionum, tractatu De superiori, ratione et exemplo.* [4-е положение, а именно, что всё, кроме Бога, имеет бытие от другого или из другого источника, выводится следующим образом из посылок. Ведь сказано, что Бог сотворил небо и землю, то есть высшее и низшее, и, следовательно, всё. Творение же есть дарование бытия. Именно это и говорит Прокл в XI положении:

о бытии как Божественном действовании или о бытии — первом действии творческой Причины. Но все же, когда он говорит о бытии, которое Бог «сообщает» и которое тварь имеет «извне», выражения эти чаще всего относятся к тварному действию, к самой твари — внешней по отношению к Причине, которая изводит ее из небытия. Так, сказав: *Omnis creationis actio est collatio esse* [Всякий акт творения есть дарование бытия], Мейстер Экхарт добавляет: *Et hoc est quod Proclus dicit propositione XI: 'omnia entia procedunt ab una causa prima'* [«Это и есть то, что говорит Прокл в XI положении: “Все вещи происходят от одной первой причины”»]<sup>13</sup>. Сообщать бытие — это значит производить тварные «вещи», имеющие внешнее *esse*, отличное от внутреннего божественного действия, которое их производит. «Бытие», общий атрибут всего существующего, должно обозначать здесь «первую тварную реальность».

Поскольку, согласно «Книге о причинах»<sup>14</sup>, *prima rerum creatarum est esse* [первое, что имеют тварные вещи, есть бытие], бытие предстает как самый смысл «тварности» вещей. Действительно, если вещь, произведенная Богом, есть *ens*, наделенный также жизнью и разумом, то лишь в силу своего *esse* она может рассматриваться как тварь. Если бы можно было вообразить нечто живое и мыслящее, что не имело бы никакого существования вне «жить» и «мыслить», это было бы нечто «нетварное». Таким образом, бытие «присоединяется» к вещи, чтобы сформировать ее как тварную, «сделанную» божественным действием. Именно эту тонкую мысль высказывает св. Иоанн в своем Евангелии: *quod factum est, in eo vita erat* [что было сотворено, в том была жизнь] (Ин 1, 3–4)<sup>15</sup>. Тем самым он дает понять, что вещи тварные, то есть получившие *esse* от Бога, существуют в силу этого факта сами по себе, но что они были «жизнь» в Боге и как жизнь были «нетварны», как Бог<sup>15</sup>. В Первопричине вещи не существуют, или, вернее, они существуют в ней *intellectualiter* [интеллектуально, т. е. на уровне Божественного замысла. — *Ред.*], как нетварные основания тварей. Они начинают существовать в себе самих лишь под влиянием причины действительной, которая изводит их вовне, сообщая им *esse formale* [формальное (оформленное) бытие]<sup>16</sup>. Экстериоризированное творческим актом, собственное бытие тварей отличается от *Esse*, которое есть Бог, и от неопределенного состояния всех вещей в Боге. Это уже не *esse absconditum* [сокровенное бытие], образующее замкнутую в себе сферу, и не вечные принципы, которые сливаются с жизнью Божественного Разума, но это — *esse* [бытие], внешнее по отношению к своей Причине, разделенное на множество *entia* [сущностей] — индивидуальных бытий, созданных божественным действием «взамен ничего». Комментируя текст книги Премудрости

«Все вещи происходят от одной первой причины». И Августин в 1-й книге «Исповеди» говорит так: «Ни одна жилка, по которой течет в нас бытие, не протягивается извне, но Ты один творишь нас, Господи». Да и нельзя представить, чтобы нечто приходило извне, так как Бог, как Первопричина, глубже вещей и Его действие или влияние, как Первого и Высшего, являются самыми естественными, и самыми сладостными, и самыми уместными, — как я заявил в «Книге положений», в трактате «О высшем смысле и примере».] Ср. там же, р. 49, н. 2 (Cus., f. 6<sup>a</sup>, ll. 40–43). — Второе положение Прокла см. в: E. R. Dodds «*Proclus, The Elements of Theology*» [«Прокл: элементы богословия»] (Oxford, 1933), р. 12. — Св. Августин. *Confess.* I, с. 6, н. 10 (изд. «Belles Lettres», I, р. 9).

<sup>13</sup> См. предыдущее примечание.

<sup>14</sup> Положение 4-е: *Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud* [прежде тварных вещей есть Бытие, и нет ранее Его чего-либо тварного]. — Ed. Steele, p. 164 (Bardenheuer, p. 166).

<sup>15</sup> Здесь существенное расхождение с синодальным переводом: *Все чрез Него начало бытъ... В Нем была жизнь.* — *Перев.*

<sup>15</sup> *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, 345.

<sup>16</sup> Там же, р. 342–343.



Соломона (1, 14): *Creavit enim Deus, ut essent omnia* [Ибо Он создал все для бытия] в том смысле, чтобы *ut haberent esse extra, in rerum natura* [имели внешнее бытие, в природе вещей]<sup>17</sup>, Экхарт, по-видимому, не покидает плана естественного богословия и употребляет те же выражения, что и св. Фома.

### 3. Воды над твердью и воды под твердью

Необходимо различать вечные и нетварные принципы тварей, с одной стороны, и вещи, которые были произведены всемогущим действием Божиим, — с другой. Первые «не созданы» — и в этом смысле они «не суть», если «быть» означает быть изведенным к существованию; вторые «созданы», то есть сотворены<sup>18</sup>, и, следовательно, они *sunt* [суть], имея *esse formale extra* [внешнее формальное бытие], в своих собственных формах, которые образуют их как определенные бытия. Напротив, в Боге вещи еще не таковы, какими они будут в самих себе (лев, человек, солнце); вместо того, чтобы быть там по принципу «таких-то вещей», они пребывают там согласно иному модусу — модусу божественной жизни и божественного разумения<sup>19</sup>. Рассматриваемые в своих вечных причинах, в своих нетварных принципах, твари составляют предмет неизменяемой науки, но в самих себе, в том, что относится к их формальному бытию, они изменчивы и не могут дать места определенному, надежному знанию<sup>20</sup>. Изменчивость и текучесть тварных бытий аллегорически выражена в книге Бытия образом вод, примененным ко всему творению. В этой связи Мейстер Экхарт напоминает, что Фалес Милетский, «один из семи мудрецов», считал воду всеобщим началом вещей<sup>21</sup>. Отделение воды, которая под твердью, от воды, которая над твердью (Быт. 1, 6–8) означает двоякое *esse* твари<sup>22</sup>: 1) устойчивое бытие, которое она имеет в своих изначальных причинах, в Слове Божиим, — идеальное бытие, которое сообщает нетленный и неколебимый характер познанию вещей, тленных и изменчивых в самих себе; 2) бытие, которое тварные вещи имеют вне своих идеальных «принципов», в своих индивидуальных природах, в присущих им формах. *Primum est esse virtuale, secundum est esse formale* [Первичным является «виртуальное» бытие, вторичным — «формальное»]<sup>23</sup>. Мейстер Экхарт сближает

<sup>17</sup> Там же, р. 338 и след.

<sup>18</sup> Мейстер Экхарт употребляет здесь термин *facere* [делать] в значении «творить, производить из небытия к бытию». В другом месте (*Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 29<sup>va</sup>, ll. 50–54) он проводит различие между *facere, factio* — создание из уже существующего бытия, и *creare, creatio* — творение из небытия. Он никогда не вкладывает в термин «творить» значение «упорядочивать вещи, уже сотворенные, «сделанные», следуя в этом примеру св. Августина.

<sup>19</sup> *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, 352.

<sup>20</sup> Там же, р. 343.

<sup>21</sup> *Exp. in Gen.*, 1<sup>a</sup> ed., LW I, p. 63, n. 79 (ср. там же, п. 82); Cus., f. 10<sup>rb</sup>, l. 54 — f. 10<sup>va</sup>, l. 4.

<sup>22</sup> Там же, п. 77 (Cus., f. 10<sup>rb</sup>, ll. 11–20). См. след. примечание. Ср. *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 27<sup>vb</sup>, ll. 39–43, где «двоякое творение» — неба и земли — должно означать «двоякое бытие» тварей.

<sup>23</sup> *Exp. in Gen.*, 1<sup>a</sup> ed. (компилятивный текст): *Nota, quod omnis creature dupliciter (C: duplex) habet esse: unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei, et hoc est esse firmum et stabile. Propter quod scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis; scitur enim res in suis causis. Aliud (add. C: est) esse rerum extra, in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est (add. C: esse) formale, quod plerumque infirmum et variabile. Et fortasse iste sunt aque superiores et inferiores, inter quas dividit firmamentum, quia superiores sunt firme et stabiles, in quo dividuntur, id est distinguntur, ab inferioribus.* [Заметь, что вся тварь имеет двоякое бытие: одно в своих изначальных причинах и, во всяком случае, в Слове Божиим, и это есть бытие твердое и устойчивое. По этой причине наука о вещах

этот двоякий модус бытия с двумя мирами — интеллигибельным, где обитает истина, и чувственным, миром подобий, — в учении Платона<sup>24</sup>. Он упоминает также экземплиаризм Бозция<sup>25</sup> и, чтобы сделать более понятным то, что он понимает под *esse virtuale* [бытие виртуальное], говорит о виртуальном существовании форм в небесном двигателе Аверроэса<sup>26</sup>. Эти сближения, позволяющие предположить у

тленных — нетленная, твердая и устойчивая: ибо вещь познается в ее причинах. Другое бытие вещей — внешнее, в природе вещей, которое вещи имеют в собственной своей форме. Первое бытие — виртуальное, второе — формальное, поскольку совершенно непрочное и изменчивое. И, может быть, это и есть воды над твердью и воды под твердью, между которыми проводит разделение небосвод, ибо верхние — прочные и устойчивые, чем они и отделяются, то есть отличаются от низших.]

<sup>24</sup> Там же, р. 62–63, п. 78 — компиляция с *Cus.*, f. 10<sup>fb</sup>, ll. 33–38: *Premissis alludit quod dicit Augustinus, Contra Academicos, Platonem sensisse duos esse mundos: unum intellectualem, in quo ipsa veritas habitat, alium sensibilem, quem manifestum esse (C: est) nos visu tactuque sentire; illud verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum.* [В предпосылках он намекает на сказанное Августином в книге «Против Академиков» — что, по мнению Платона, существуют два мира: один интеллектуальный, в котором обитает истина, другой — чувственный, явление которого мы воспринимаем через зрение и осязание; тот — истинный, правый, этот — право-подобный и созданный по его образу.] — *Св. Августин, Contra Acad.*, III, с. 17: PL 32, col. 954. — Ср. «Тимей», 28а.

<sup>25</sup> Там же, р. 63 и *Cus.* II. 39–40: *Et hoc est quod Boetius dicit: 'cuncta superno ducis ab exemplo', ut habitum est supra.* [И это есть то самое, что говорит Бозций: «Все возводи ввысь, к образцу — ибо образ пребывает в вышних.»] — *De consol. phil.* [«Утешение философское»] III, metr. 9: PL 63, col. 758.

<sup>26</sup> Там же, р. 63–64, п. 83 и *Cus.*, f. 10<sup>va</sup>, ll. 16–27: 4°, *posset etiam dici, quod aque super celos et sub celo dicuntur propter duplex esse rerum, de quo prius dictum est: unum virtute, aliud formale extra. Predictis attestatur quod Commentator, super XII Methaphysice, dicit omnes formas huius mundi esse virtute in motore celi. Rursus notandum, quod esse virtute sive virtuale est longe nobilius et prestancius quam esse rerum formale. Et hoc notat li 'super': 'super celos sunt' vel 'super celo sunt', quia in motore celi sive orbis primi sunt quantum ad illud esse. Motor autem super celos est ordine essentialis causalitatis et necessitatis (C: nature).* [В-четвертых, можно бы также сказать, что воды над небом и под небом называются так по причине двоякого бытия вещей, о чем говорилось выше: одно — виртуальное, второе — формальное, внешнее. Ранее сказанным засвидетельствовано, что Комментаратор (этот «титул» усвоен в схоластической литературе Аверроэсу. — *Перев.*) в своем толковании на XII книгу «Метафизики» (Аристотеля. — *Перев.*) утверждает, что все формы этого мира существуют виртуально в небесном двигателе. Снова надлежит заметить, что виртуальное бытие гораздо благороднее и превосходнее формального бытия вещей. На это и указывает слово «над»: «пребывают над небесами», или «пребывают над небом», потому что в двигателе неба, или мира, они — первые в отношении этого бытия. Двигатель же над небом принадлежит по своей сущности к порядку причинности или необходимости.] — *Ср. Averroës, в: Arist. Op. omnia* (Venetiis apud Iuntas, 1552), VIII, f. 143<sup>va</sup>, ll. 44–60: *Ergo calores generati ex caloribus stellarum, generantes quamlibet speciem sp ecierum animalium, habent mensuras proprias illius caloris ex quantitativis motuum stellarum et dispositionibus earum adinvicem in propinquitate et remotione. Et ista mensura provenit ab arte divina intellectuali, quae est similis uni formae unius artis principalis, sub qua sunt artes plures. Secundum hoc igitur est intelligendum quod natura facit aliquid perfecte et ordinate, quamvis non intelligat, quasi esset rememorata ex virtutibus agentibus nobilioribus ea, quae dicuntur intelligentiae. Istaе autem proportionēs et virtutes, quae fiunt in elementis a motibus solis et aliarum stellarum, sunt haec, quas reputat Plato esse formas, et eas intendit: sed longe respiciebat eas, quapropter dicit formas esse.* [Итак, различное тепло, порождаемое различными теплом звезд и порождающее каждый вид среди животных видов, соответствует по своему характеру теплу, которое зависит от количества движений звезд и их взаимного расположения — сближения или отдаления. И этот характер происходит от разумного божественного искусства, которое подобно одной форме одного основного искусства, под которой находится несколько (или много) искусств. В соответствии с этим следует понимать и то, что природа, хотя и не разумеет,

Экхарта благоприятную почву для «различных коммуникабельных форм платонизма»<sup>27</sup>, должны помочь нам уловить ту истину, которую, как считает немецкий богослов, он находит в Откровении.

Дуализм Платона обязывает нас рассматривать вещи не только в их изменчивом бытии, внешнем по отношению к производящей их Причине, но и в их изначальной Причине, по ту сторону противопоставления между внутренним и внешним, между Причиной и действием, между активным и пассивным аспектами творения. Иными словами, дуализм потенциального и формального бытия вещей заставляет нас обратиться к поиску первичного принципа божественного творения на более высоком уровне, чем тот, на котором Бог является как Причина бытий, которые Он творит, сообщая им бытие. Если «Имя превыше всякого имени» применимо к Первопричине, оно должно обозначать ее в ее глубинном корне, в самом ее основании, где она еще причина, коррелятивная действиям. «Первое бытие» тварей в их «изначальных причинах» не есть некое действие, предшествующее творению, потому что оно со-существенно творческой Причине, как творческие глаголы со-существенны едиnorodному Слову Божию, Который изрекает их вовне.

Наряду с образом вод над твердью и под твердью, двояким сотворением неба и земли «в начале»<sup>28</sup>, священные тексты содержат и другие выражения, в которых Мейстер Экхарт также усматривает откровение дуализма, присущего понятию тварного существа. Не указывает ли на этот двоякий модус бытия книга Бытия, когда она сначала говорит: «И сказал Бог: *fiat firmamentum* [да будет твердь], а затем добавляет: *fecit Deus firmamentum* [и создал Бог твердь]? *Fiat* [да будет] относится к первому *esse, fecit* [создал] и *factum est* [стало так] — к *esse secundum extra* [бытию в его внешнем аспекте]<sup>29</sup>. И снова следует ссылка на св. Ап. Иоанна: *quod factum est, in eo vita erat* [в том, что было создано, была жизнь]<sup>b</sup>; и, чтобы показать, каким образом одна и та же вещь может существовать в самой себе, то есть «внешне», как произведенная или сотворенная, пребывая в то же время в Слове по первому *esse*, как «жизнь», Мейстер Экхарт приводит классический пример «арки»<sup>30</sup> в материале и в мысли строителя. *Archa in*

создает нечто совершенное и упорядоченное, как будто ею руководят более благородные силы, которые называются умными сущностями («*intelligentiae*»). Эти-то пропорции и качества, которые были получены элементами от движений Солнца и других звезд, суть то самое, что Платон считает «формами»; но он был далек от их понимания, почему и называл «формами». Ср. также там же, ф. 149<sup>в</sup>, II. 60–66.

<sup>27</sup> Это выражение, принадлежащее г-ну Этьену Жильсону, может иметь очень широкое значение; у таких авторов, как Экхарт, оно не исключает даже Аверроэса. Здесь не имеет большого значения то, что «Комментатор» отрицает идеальные формы Платона: достаточно того, что он признает абстрактное и потенциальное бытие форм в душе художника, — это уже позволяет цитировать его, наряду с Платоном и Бозцием, как сторонника «двоякого бытия» тварей.

<sup>28</sup> *Exp. in Gen., I<sup>a</sup> ed. Cus., f. 7<sup>va</sup>, II. 22–29* (отсутствует в E); *Lib. Parabol. Genes., Cus., f. 27<sup>vb</sup>, II. 39–49.*

<sup>29</sup> *Exp. in Gen. I<sup>a</sup> ed., LW I, p. 63, n. 78.* — Cus., f. 10<sup>rb</sup>, II. 40–45.

<sup>b</sup> См. прим. <sup>a</sup>) на стр. 183. — *Перев.*

<sup>30</sup> Несколько выше (цит. соч., II. 30–33) мы встречаем в том же значении пример дома — *domus in mente artificis* [дом в уме архитектора], — восходящий к Аристотелю («Метафизика», 1070, а, б) и постоянно используемый св. Фомой: I<sup>a</sup>, q. 15, а. 1; q. 18, ad 2<sup>m</sup>; 3<sup>m</sup>, и т. д. Мейстер Экхарт предпочитает пример *archa in mente* [арка в уме]. Так, он говорит, например, в *Exp. in Io., LW III, p. 8, n. 6*: *Arca enim in mente artificis non est arca, sed est vita et intelligere artificis, ipsius conceptio actualis* [Ведь арка в уме строителя есть не арка, но жизнь и разумение архитектора, его собственное действительное понятие]. Этот пример заимствован Мейстером Экхартом, без сомнения, у св. Августина (см. текст *Exp. in Ioh. evang., tr. I, n. 17*: PL 35, col. 1387, — цитируемый в примечании издателями

*mente artificis* [арка в мысли строителя] не сделана (или не «создана», когда речь идет о Божественной мысли); в известном смысле, она есть жизнь (*vita quaedam sive quoddam vivere* [некая жизнь или некий акт жизни]), ибо для существ, наделенных разумением, «знать» значит «жить» в собственном и истинном значении этого слова, точно так же, как «жить» значит «существовать» для всего живого<sup>31</sup>. Это предполагает внедрение бытия в жизнь и жизни — в интеллект, откуда следует, что единственный истинный образ существования разумной природы есть познание<sup>32</sup>. Познанный или постигнутый умом (*archa in mente*) предмет получает таким образом модус бытия познающего субъекта: он находится в нем *intellectualiter* [интеллектуально], более благородным образом, чем он существует в своей собственной природе, в материи<sup>33</sup>. Если так обстоит дело с человеческой мыслью, это тем более верно в отношении Божественного Слова, в котором тварь присутствует интеллектуально, *in virtute causae suae* [как причина самой себя], по образу, не включающему форму, «нетварному» и превосходящему бытие, определенное формами, которое тварные *entia* [сущии] имеют в своей собственной природе.

Экхарта, цит. соч.). Отметим все же пример *archa* [арки] в латинском переводе «Толкования» Аверроэса на XII кн. «Метафизики (Ven. a. 1552, vol. VIII. f° 149<sup>vb</sup>, ll. 51–53): Si igitur forma arcae quae est in anima artificis esset esse arcae, non moveretur ad agendam arcam. [Итак, если бы форма арки, которая имеется в душе строителя, являлась бытием арки, он не подвигся бы к созиданию арки.]

Следует сразу же отметить странную aberrацию критиков, превративших *archa in mente* [арку в уме] Мейстера Экхарта (не имеющую большого значения, кроме примера «бытия в намерении») в некую реальность духовного и «мистического» порядка, отождествив ее с *aliquid in anima, abdutum mentis* [нечто в душе], [глубинами ума], нетварной основой, искрой и проч. Мы были удивлены, обнаружив источник этой ошибки, ставшей почти всеобщим убеждением, у Монс. Грабмана (M. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen...* [«Вновь найденные Парижские “Вопросы”...»], München, 1927, p. 85–87). Авторитет почтенного историка средневековой мысли привел к распространению мифа о «нетварной духовной арке», который прочие критики приняли, не задав себе вопроса, каково же подлинное значение выражения *archa in mente* [арку в уме] в латинских трудах Экхарта. Так, г-н Гальвано делла Воल्पе говорит о «нетварности этой духовной арки, глубинной основы души», о «гетеродоксальном Экхартовом понятии мистической арки» (M. Galvano della Volpe, *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici* [«Умозрительный мистицизм Мейстера Экхарта в его исторических связях»], Bologna, 1930, p. 137 и сл.). Мы еще вернемся к этому вопросу в дальнейшем, при рассмотрении учения Мейстера Экхарта о человеческом разуме.

<sup>31</sup> *Exp. in Gen., I<sup>a</sup> ed., LW I, p. 63, n. 78 (Cus., f. 10<sup>rb</sup>, ll. 46–52): Ipsum enim quod in se est extra, utpote factum sive creatum, in ipso verbo est vita, quantum ad primum esse, sicut archa extra in materia est facta, in mente (add. C: autem artificis) non est facta, sed vita quaedam sive quoddam vivere. Cognoscere siquidem proprie et vere vivere est cognoscentibus et vivere esse. [Жизнь же того, что само по себе пребывает вне, как соделанное, или сотворенное, находится в Слове в отношении первого бытия, подобно тому как арка создана вне, в материи, в уме же не сделана, но является некоей жизнью или неким образом жизни. Ведь для познающих познавать — это собственно и истинно жить, а жить — значит существовать.]*

<sup>32</sup> Это понятие — *intelligere-vivere-esse* [познавать-жить-существовать] — находится в зависимости от 12-го положения *Liber de causis* (изд. Steele, p. 171; у Bardenhewer, prop. II, p. 175): *Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio. [Во всех первейших одни находятся в других, в соответствии с модусом, который определил, чтобы одно из них было в другом.]*

<sup>33</sup> Ср. св. Фома, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 23, a. 6, ad I<sup>um</sup>: *Ea autem quae sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis: quia unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est, ut habetur in Lib. de causis (prop. XII). [Те же, которые находятся внутри души, благороднее в душе, чем в себе самих: потому что каждое находится в другом по модусу того, в чем оно находится, о чем сказано в «Книге о причинах» (полож. XII).]*

#### 4. Слово без слова

Онтологический дуализм, который связывается с понятием тварной реальности, внешней по отношению к творческой Причине, но имеющей свое потенциальное основание в мысли Божественного Художника, не может, разумеется, повлиять на единство Слова, в котором вечные принципы тварей совпадают с Единым Разумом, Который ведает их творением вовне. Тем не менее применительно к тварным бытиям понятие, которое мы имеем о Божественном Слове, как бы поляризируется, не расклевываясь надвое, на аспекты внешний и внутренний, звучащий и молчаливый единого Слова Божия.

«Заметь, — говорит Экхарт<sup>34</sup>, — что эти воды (находящиеся над твердью) наиболее совершенным и наиболее подобающим образом благословляют Слово Божие, ибо в Нем они не престают благословлять и славословить в молчании, без внешнего слова и превыше времени, Слово, Которое пребывает в Уме Отца, в безмолвии, Слово без слова или, вернее, превыше всего, что есть слово». Потенциальное бытие всех вещей в божественном Слове обладает благородством в силу того факта, что Само Слово существует в Уме Отчем, где пребывает «в безмолвии», не исходя вовне как действенная Причина тварных бытий. Это безмолвное Слово, «Слово без слова», превысшее всякого высказывания, содержащее в себе все творческие слова, все *fiat* [да будет], вечные принципы или идеи тварей, также пребывает таким образом, если не потенциально, то по крайней мере внутренне, в безмолвии Отчего Ума. Хотя Оно *исходит* от Отца, Слово тем не менее остается в Божественном Уме как «основание», согласно которому Отец Его рождает. Мейстер Экхарт напоминает в этой связи, что греческое слово λόγος означает по-латыни не только *verbum* [слово], но также и *ratio* [разум]<sup>35</sup>. Пример *archa in mente artificis* [арки в уме строителя] может быть, таким образом, применен также в известном смысле к Слову Божию, хотя *esse secundum* [вторичное, обусловленное бытие], которое получают твари, остается Ему чуждым до Воплощения. Действительно, Сын, или Слово, остается Единым со Отцем, или Началом, Которому Он по сущности тождествен: Он *apud Deum* [у Бога], а не *sub Deo* [под Богом]. Напротив, твари, «аналогические бытия», будучи раз созданы, наделены внешним бытием и уже не соприродны Началу: они ниже Его, они «нисходят» от Того, Кто их творит, чтобы быть *sub principio, non apud ipsum* [под началом, не у Него]<sup>36</sup>. Несмотря на это различие между рождением, которое не переходит в

<sup>34</sup> *Exp. in Gen., I<sup>a</sup> ed. LW I, p. 62, n. 77 (Cus., f. 10<sup>b</sup>, ll. 23–30):* Aque enim ille sunt (add. E: aque) in virtute cause sue non aque formaliter sive in forma propria. Et nota quod ille aque perfectissime et propriissime benedicunt verbum dei, in quo in silentio, sine verbo exteriori et super tempus, laudant et benedicunt semper verbum quod est in silentio paterni intellectus, verbum sine verbo, aut potius super omne verbum. [Воды же эти в своей причинности не суть воды формально, или в собственной форме. И заметь, что эти воды наиболее совершенным и наиболее подобающим образом благословляют Слово Божие, в Котором они в безмолвии, без внешнего слова и превыше времени всегда хвалят и благословляют Слово Божие, пребывающее в безмолвии Отчего Ума, Слово без слова или, вернее, превыше всякого слова.]

<sup>35</sup> *Exp. in Io., LW III, p. 6, n. 4: Quarto notandum, quod procedens est in producente sicut ratio et similitudo, in qua et ad quam producitur procedens a producente. Et hoc est quod Graecus habet: 'In principio erat verbum', id est logos, quod latine est verbum et ratio [В-четвертых, следует заметить, что происходящий есть в производящем как разум и подобие, в котором и для которого производится происходящий производящим. Это и означает по-гречески: В начале было Слово, что на латинском языке означает и слово, и разум]. — Ср. *Exp. in Gen., I<sup>a</sup> ed. LW I, p. 49, n. 3 (Cus., f. 6<sup>ra</sup>, ll. 46–50).**

<sup>36</sup> *Exp. in Io., LW III, p. 7, n. 6.*

небытие (*non transit in non esse*)<sup>37</sup>, и творением, которое есть сошествие *primum esse* [первого бытия], — исхождение Слова и исхождение твари от Единого Начала, где оба существуют как «основание» их изведения, оказываются настолько сближенными в доктрине Мейстера Экхарта, что ему предъявлялось обвинение в учении о вечности творения<sup>38</sup>.

Внутренний аспект Слова — *sine verbo* [без слова] или *super omne verbum* [превыше всякого слова] — заставляет вспомнить о λόγος ἐνδιάθετος [слово внутреннее] стоиков, Филона и некоторых христианских богословов первых веков. Ссылаясь на св. Августина<sup>39</sup>, Экхарт проводит терминологическое различие между греческим λόγος и латинским *Verbum*: первый термин, который означает прежде всего «разум», отмечает всего лишь отношение Второго Лица Троицы к Отцу, тогда как второй обозначает в то же время отношение Сына к тварям, ко всему, что Слово творит «действенной силой»<sup>40</sup>. Означает ли это различие, что Слово, «изреченное» Отцом, имеет в Себе Самом модус бытия, отличный от того, какой Он имел в Божественном Уме как «разум» (=Логос)? Если бы это было так, Слово имело бы, как и твари, потенциальное бытие в Начале и нечто аналогичное *esse formale* в Себе Самом, поскольку Он есть Лицо сформированное, произведенное Отцом, или происходящее от Начала. Можно поддаться искушению истолковать в этом смысле заявление Экхарта: «Сын имеет неодинаковые свойства во Отце и в мире. Во Отце Он — как нетварный Разум, вот почему Сын знает Отца; в мире Он — как *esse*, вот почему мир был сотворен Им, но Его не познал»<sup>41</sup>. Если λόγος προφορικός [Слово произносимое] Мейстера Экхарта находится по отношению к создаваемому Им миру *non sub proprietate verbi sive rationis et intellectus cognoscentis, sed sub proprietate esse* [не по свойству слова, или разума, и познающего ума, но по свойству бытия], возникает вопрос, каково же это бытие Сына в мире, которое отличает Его от того, что Он есть в Божественном Уме? Список комментированных цитат из Евангелия от Иоанна вносит большую определенность в этот вопрос; мы находим здесь: *filius est in patre ut verbum et ratio, et propter hoc filius nescit patrem* [Сын во Отце как Слово и Разум и поэтому Сын знает Отца] — Мф. 11, 27; *in mundo autem non est proprie ut ratio, sed ut esse et factum esse, et propter hoc 'mundus eum non cognoscit'* [В мире же не есть собственно

<sup>37</sup> Там же, р. 8, п. 8.

<sup>38</sup> См. три первые осужденные положения Мейстера Экхарта (п. 501–503 у Denzinger, *Enchirid. symbol.*), в особенности 3-е: *Item simul et semel quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia aequalem Deum genuit, etiam mundum creavit* [Таким образом, одновременно и единожды когда Бог родил Сына, совечного Себе, во всем равного Богу, — тогда же Он сотворил мир]. — Ср. акты Кельнского процесса, опубликованные о. Терри в: *Archives... I*, р. 174. 3<sup>e</sup> из осужденных положений взято из *Exp. in Gen.*, 1<sup>a</sup> ed. (LW I, р. 5, п. 7 и Cus., f. 6<sup>ra</sup>, ll. 3–5).

<sup>39</sup> *De diversis quaestionibus LXXXIII* [«О 83-х различных вопросах»]. Q. 63: PL 40, col. 54.

<sup>40</sup> *Exp. in Io.*, LW III, р. 22, н. 28.

<sup>41</sup> Там же, р. 37, н. 45: *Sed notandum quod filius in patre est verbum, id est ratio, quae non facta est; sed ipse idem filius in mundo est non iam sub proprietate verbi sive rationis et intellectus cognoscentis, sed sub proprietate esse. Et propter hoc mundus per ipsum factus est, sed ipsum non cognovit. Et hoc est quod hic dicitur: in principio, id est patre, erat verbum; sed infra dicitur: 'in mundo erat et mundus per ipsum factus est et mundus eum non cognovit'. Et post, <decimo> septimo: 'pater iuste, mundus te non cognovit, ego autem te cognovi'. [Но следует заметить, что Сын во Отце есть Слово, то есть Разум, Который не сотворен; но Тот же Сын в мире есть не в свойстве Слова или Разума и познающего Ума, но в свойстве бытия. И потому мир был Им сотворен, но Его не познал. Это здесь и сказано: *В начале* — то есть в Отце — было Слово; но ниже сказано: *В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал.* И далее, в семнадцатой главе: *Отче Праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя.*]*

как разум, но как бытие и творение, и посему *мир Его не познал*] (Ин. 1, 10)<sup>42</sup>. Могло ли Слово быть в Боге потенциально, как твари, и, произведенное Отцом, могло ли Оно также получить формальное бытие? Так что же — Оно Бог во Отце и тварь в мире?

Трудность, которую представляют процитированные здесь тексты, находит свое разъяснение в *Liber parabolarum Genesis* [Книге притчей Бытия], где Мейстер Экхарт возвращается к первому «авторитету» Библии, чтобы еще раз сказать о двояком Божественном «изведении»: *Prima productio sive emanatio Filii et Spiritus sancti a Patre aeternaliter; item, productio sive creatio generalis totius universi ab uno Deo temporaliter* [Первое изведение, или эманация, Сына и Духа Святого от Отца в вечности; затем — изведение, или творение общее всей вселенной Единым Богом, — во времени]<sup>43</sup>. Свойства этого второго «изведения» видны во всяком действии естественных производителей, которые создают что-либо вне себя самих: это производство исходит от «известного небытия» и достигает «известного бытия» (*ex non ente aliquo et ad ens aliquod* [из некоего небытия и к некоему сущему]): так, лошадь создается из «нелошади», «белое» из того, что не является белым. Производящий принцип определяется здесь как причина определенного бытия, тогда как то, что произведено, имеет смысл и наименование «сделанного», или «действия». Само определение причины указывает у Аристотеля на эту инаковость результата: *causa est ab quam sive ex qua sequitur aliud* [причина есть то, от чего или из чего следует нечто иное]<sup>44</sup>. Черты, характеризующие действительность естественных агентов, мы встречаем вновь в действиях Божественной Причины: произведенные вне производящего Начала, они предстают как «тварные», или «тварь». Иначе обстоит дело в отношении «первого изведения», *in divinis* (в Божественной Природе), которое получает отрицательный аспект по отношению ко второму: 1) оно не является внешним для производящего; 2) его исходная точка не есть небытие, или ничто; 3) его конечный предел не есть бытие. Отсюда следует, что изводящее Начало в божественной эманации не есть ни Творец, ни Причина; то, что Он изводит, не есть «сделанное», или «сотворенное», или «результат»: это «порождение», имманентное своему началу, где «изведенное» не есть *aliud* [иное] по отношению к изводящему, но остается едино с ним<sup>45</sup>. Мы можем уже понять, что означает для Мейстера Экхарта

<sup>42</sup> Cus., f. 85<sup>rb</sup>, ll. 23–25.

<sup>43</sup> *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 26<sup>rb</sup>, ll. 4–7.

<sup>44</sup> Речь идет о третьем роде причин: действительности, или принципе изменения. Ср. «Физика», II, 3, 194b, 29–32; «Метафизика» I, 3, 983a, 30.

<sup>45</sup> *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 26<sup>rb</sup>, ll. 8–28: *Sciendum ergo quod in naturalibus, in omni actione sive productione que est ad extra producentem et que est ex non ente aliquo et ad ens aliquod, principium productionis habet rationem cause et ipsum quod producitur habet nomen et rationem facti et extra facti. Primum patet ex philosopho, qui ait: causa est ab quam sive ex qua sequitur aliud. Secundum patet ex ipso nomine, 'effectus' enim sonat 'extra factus' sive factum extra facientem. Ex quo patet consequenter, quod tale productum habet rationem creati sive creature, tum quia producitur extra producentem, tum quia producitur ex non ente aliquo ad ens aliquod, puta ex non equo equus, album ex non albo. Ex hoc autem primo quod dictum est in naturalibus productionibus patet, quod in divinis productio sive emanatio omnis, cum non sit ad extra producentem, nec sit ex non ente sive ex nichilo, nec etiam tertio sit ad esse, hoc procreatum non habet rationem facti nec creati nec effectus, et producens non habet nomen aut rationem creatoris nec cause, et productum non est extra producentem nec aliud, sed unum cum producente. [Итак, следует знать, что в вещах естественных в каждом действии или производстве, которое есть вне производящего и которое осуществляется из некоего небытия к некоему бытию, начало «производства» имеет значение причины, а то, что производится, имеет имя и значение соделанного, и соделанного вне. Первое явствует из слов Философа (Аристотеля. — Перев.): «Причина есть то, от чего или из чего следует*

творение *sub ratione esse* [в значении бытия]: это — переходное действие, которое производит бытие исходя из небытия. *Esse* не имеет здесь другого значения, кроме значения тварного бытия, произведенного *ex nihilo* [из ничего] как «такое-то конкретное бытие» (*ens hoc et hoc*), бытие тварное, в отличие от *esse simpliciter* [просто бытия], общего для Божественных Лиц, сообщение которого не есть переход от небытия к бытию<sup>46</sup>.

Если «смысл» действительного присутствия Бога в Его творениях есть *esse*, то это экстериоризированное бытие есть «первая тварная реальность»: *creavit enim Deus, ut essent omnia* [ибо Он создал все для бытия] (Прем. 1, 14)<sup>47</sup>. Вещи, произведенные вовне, извлеченные из небытия, получают известное бытие, являются несовершенным *productum* [продуктом, производением], в котором *producens* [Производящий] не явил Себя полностью, таким, каков Он есть. Но все, что произведено кем бы то ни было, есть его «слово», его «высказывание», в котором он себя возвещает, себя являет: производить — это значит говорить, выражать себя в слове<sup>48</sup>. Поскольку существуют два различных «изведения», можно говорить о двух «словах» — внутреннем и внешнем. Действительно, акт творящего, «речение», которым он себя являет, всегда является двойким: 1) выражение, которое относится к *essentialia interiora producentis* [внутренней сущности производящего], есть акт, неотделимый от его природы, акт, без которого производящее начало не могло бы быть тем, что оно есть; 2) напротив, внешний акт произведен, или изречен, вне сущности производящего, откуда следует, что *unde*

(нечто) другое. Во-вторых, это явствует из самого слова — ведь «произведение» значит — соделанное вне, или соделанное вне делающего. Отсюда вытекает, что такое «произведение» имеет значение сотворенного, или твари, как потому, что производится вне производящего, так и потому, что производится из некоего небытия к некоему бытию, например, из «нелошади» — лошадь, из небелого — белое. Из того, что сказано о естественных «произведениях», явствует, что в Божественном плане «произведение», или эманация, поскольку она не пребывает вне производящего, не происходит из небытия, или «из ничего», и, в-третьих, не имеет целью дарование бытия, — такое «порождение» не имеет значения «соделанного», или сотворенного, или «произведения», и Производящий не имеет ни имени, ни значения творца или причины, и Произведенный не произведен вовне, не есть «иное», но — един с Производящим.]

<sup>46</sup> Там же, II. 34–37: *Creatio enim est productio ex nichilo. Celum et terra sunt ens hoc et hoc, filius autem et spiritus sanctus, ut dictum est, non sunt hoc et hoc sed esse simpliciter, totum et plenum esse, nec sunt ex nichilo* [Ведь творение есть произведение из ничего. Небо и земля суть конкретные сущие, Сын же и Дух Святой, как сказано, не суть конкретные сущие, но просто бытие, цельное и полное бытие, и Они — не «из ничего».]

<sup>47</sup> См. выше, p. 183–184. Ср. *Exp. in Gen., I<sup>a</sup> ed., Cus., f. 7<sup>th</sup>, ll. 19–25*: (deest in E): *Rursus 3<sup>o</sup>, resumendo quod dicitur In principio creavit deus celum et terram, dicamus quod deus creavit celum et terram in principio, id est in esse sive ad esse; id est creavit ut essent. Sapientie 7<sup>o</sup>: Creavit ut essent omnia. Esse enim primum est et principium omnium intencionum sive perfectionum. De hoc diffuse notavi super Sapientiam, 7.* [Опять же, в-третьих, резюмируя слова: *В начале сотворил Бог небо и землю*, скажем, что Бог сотворил небо и землю в начале, что значит — в бытие, или для бытия; это значит — сотворил, чтобы они были. Прем. 1, 14 (в оригинале ошибочно указано Прем. 7. — *Ред.*): *Ибо Он создал все для бытия*. Бытие же есть первое и главное среди всех совершенств, или намерений. Об этом я писал подробно в толковании на книгу Премудрости Соломона, 1.] — *Exp. in Sap.,* изд. Thèry, *Archives...*, III. 338–364.

<sup>48</sup> *Lib. Parabol. Genes., Cus., f. 32<sup>va</sup>, ll. 47–52*: ...*productum universaliter est verbum sivo locutio sui producentis, ipsum dicens et manifestans; et ipsum producens producendo loquitur suum productum et se manifestat et pandit per productum, in producto et in ipsa productione; et producere est suum dicere [... произведенное вообще есть слово, или речение, производящего, высказывающее и являющее его; и сам производящий высказывает свое произведенное, и являет, и распространяет себя через произведенное, в произведенном и в самом действии произведения; и «производить» — это его «говорить»].*



*sine ipso potest natura esse producentis et dicentis* [без него может существовать природа производящего и говорящего]<sup>49</sup>. Это различие относится также к Божественному Слову, Которое есть, с одной стороны, внутреннее Слово, в Котором Отец Небесный выражает и высказывает Свою сущность, а с другой стороны, — тварный мир, своего рода экстериоризованное слово, через которое Тот же Отец, не говоря с совершенной определенностью, что Он есть, все же приоткрывает нечто, что Ему свойственно. Внутреннее Слово как река, пребывающая в недрах «Начала», не исходит вне субстанции Отца, вне «Единого», каковым признано Первое Лицо, в противоположность внешнему слову, которое, осуществляясь вне Единого, не является божественным лицом: *extra unum cum Patre est, sub Uno est, creatus est* [вне единства со Отцем, оно находится под Единым и есть тварь]<sup>50</sup>. Внешнее произведение, изреченное слово у Мейстера Экхарта есть, таким образом, тварная вселенная, в той мере, в какой она являет Божие всемогущество. Тем не менее Божественный акт остается единственным и совершенным: в Своем внутреннем Слове Бог говорит все и обращается ко всем, но «не все способны Его услышать или слышат только отчасти», по

<sup>49</sup> Там же, Cus., f. 32<sup>va</sup>, l. 59 — 32<sup>vb</sup>, l. 8: *Secundo advertendum, quod principium communiter habet actus duos principiat et loquitur sive dicit, et se in ipsis pandit et manifestat. Unum quidem exteriorem, qui foris stat et extra, qui propter quod et exterior dictus est; non enim pertinet ad essentialia interiora producentis, unde sine ipso potest natura esse producentis et dicentis. Alius autem actus est interior, sine quo non stat principium productionis, nec umquam ab illo separatur, sicut nec calor ab igne; propter quod interiorque dicitur, quasi intra essentialia computandus.* [Во-вторых, следует возразить, что начало вообще имеет два акта, посредством которых оно начинает и говорит, или изрекает, и самое себя в них распространяет и являет. Один — внешний, который пребывает снаружи и вовне, почему и называется внешним; он не касается внутренних сущностных глубин производящего, и потому природа производящего, или говорящего, может существовать без него. Другой же акт — внутренний, без которого не существует начало производящего и никогда с ним не разлучается, подобно тому, как жар от огня; потому он и называется внутренним, что его следует считать совершающимся как бы внутри сущностей.] — Мейстер Экхарт приводит пример внутреннего акта, весьма типичный для всего его духовного и нравственного учения: щедрость бедняка не проявляется во внешних делах благотворительности, — говорит он, — и все же она есть внутренний акт, который nunquam quiescit nec cessat, quinimo sine ipso mortua est virtus [никогда не успокаивается и не престаёт, ибо без него мертва добродетель]. Слово Апостола Иакова о вере, которая *без дел мертва* (2, 26), понимается в том же смысле: quantum ad interiorem actum, qui est credere [в отношении к внутреннему акту, который есть — верить] (там же, f. 32<sup>vb</sup>, ll. 9–16).

<sup>50</sup> Там же, Cus., f. 32<sup>vb</sup>, ll. 20–33: *Hiis igitur premissis, patet manifeste quod pater celestis id quod est et sui ipsius essentiam pandit, manifestat, dicit et loquitur verbo et actu interiori qui est dicere et verbum, quod est fluvius intus manens, in principio, apud patrem, non foris aut extra procedens, extra substantiam patris, extra unum quod patri appropriatur... Actu vero exteriori, hoc ipso quod est exterior, est extra essentiam producentis procedens, extra unum cum patre est, sub uno est, creatus est. Et propter hoc in ipso et per ipsum pater non dicit id quod est perfecte sed aliquid sui, secundum illud Iob., 36 (25): 'Omnes vident eum, unusquisque intuetur procul'.* [Из этих предпосылок, таким образом, ясно вытекает, что Отец Небесный Свою Сущность и То, Что Он есть, распространяет, являет, говорит и изрекает Словом и внутренним актом, который есть — «говорить»; и Слово, Которое есть река, пребывающая внутри, в начале, у Отца, не исходя наружу или вовне, вне субстанции Отца, вне Единого, которое усваивается Отцу... Во внешнем же акте, именно в силу того, что он — внешний, исходит (Слово) вне сущности Производящего, пребывает вне единства со Отцом, под Единым и есть тварь. И потому в Нем и через Него Отец не говорит того, что является совершенным, но что-либо, Ему принадлежащее, согласно Иов. 36, 25: *Все люди могут видеть их* (в Вулгате — «Его»). — *Перев.*; человек может усматривать их издали.]

св. Августина<sup>51</sup>. «Слышать» Бога — это значит получать от Него тварное бытие — частичное, фрагментарное, недостаточное для того, чтобы явить сущностное бытие, которое Божественное Слово и «основания» всех вещей имеют в единстве Отчего Ума. Это несовершенное явление есть, таким образом, внешний отзвук «Безмолвного Слова», высказывание, которое обретает звучание лишь в той мере, в какой оно воспринимается тварным слухом, *sub ratione esse* [по принципу бытия], от Божественного действия. Вот почему тварь не познала Сына, Который присутствовал в мире «в свойстве бытия».

Мейстер Экхарт не говорит, понимает ли он под этим присутствием Сына в мире «действенную силу» Слова<sup>52</sup>, несовершенную явленную тварным бытием, или Лицо Сына Воплотившегося, Которого мир не познал в Его Божестве. Без сомнения, мысль тюрингского доминиканца должна была объединять эти два смысла — кстати, мы находим их слитыми воедино в одном месте *Exp. in Io.* [«Толкования на Иоанна»], где Экхарт говорит о воздаяниях будущего века. Знание Божества составляет *praemium essentiale* [основную награду] блаженных, но они получают также *praemium accidentale* [дополнительную награду] — познание тварей во Иисусе Христе, Который был послан в мир»<sup>53</sup>. Если истинное познание тварей принадлежит к обетованиям будущей жизни, значит, истинно познавать их возможно только, соотнося их с их нетварными «принципами-основаниями», которые совпадают с единым «Умом», или Словом, в безмолвии Отчего Ума и представляются множественными и звучащими только в отношении к бытиям, произведенным Божественной Причиной внешне. Таким образом, одно и то же Слово, оставаясь единым со Отцем, Который есть Единый по преимуществу, получает аспект множественности, поскольку «принципы-основания» тварей излучаются во всех вещах и делают их доступными пониманию, хотя они и «не поняты» тьмой тварного бытия<sup>54</sup>. В дуалистической перспективе

<sup>51</sup> Текст Иова (см. предыдущее прим.), дополненный ссылкой на Дионисия (*I Ep.: PG 3, col. 1065*) дает визуальную метафору несовершенного восприятия Божественного явления во внешнем, тварном. Метафора, заимствованная у Августина (компиляция двух текстов: *Confess. X, c. 6, n. 10* и *c. 26, n. 37*, изд. «Belles Lettres», II, 247 и 268. Ср. *LW III, p. 68, n. 1*), выражает ту же мысль, говоря о слухе, который более подобает Слову. — Там же (продолжение цитированного места), II, 33–37: *Et dyonisius dicit per sententiam quod qui putant se deum videre, si bene considerent, non ipsum sed aliquid sui vident. Et Augustinus dicit quod omnibus loquitur et omnia, sed non omnes audiunt nec omnia, secundum illud Mat. (11, 15; 13, 9): 'Qui habet aures audiendi, audiat'.* [«И Дионисий говорит в своем Слове, что если некоторые мнят о себе, что видели Бога, то по внимательном рассмотрении они убеждаются, что видели не Его, а что-то свое. И Августин говорит, что всем и всё говорят, но не все и не всё слышат, по сказанному у Мф. (11, 15; 13, 9): *Имейте уши слышати, да слышите.*]

<sup>52</sup> См. выше, прим. 40.

<sup>53</sup> *Exp. in Io., Cus., f. 122<sup>ra</sup>, l. 53 – 122<sup>tb</sup>, l. 2: Secundum notandum, quod beatorum distinguitur duplex premium, essentiale et accidentale. Premium essentiale consistit in cognitione divinitatis, accidentale vero in cognitione creaturarum, secundum illud infra, 17<sup>o</sup> (3): 'hoc est vita eterna, ut cognoscant te solum verum deum', quantum ad primum, 'et quem misisti Ihesum Christum', quantum ad secundum. Ad quod etiam referri potest illud Mat. 6<sup>o</sup> (33): 'primum querite regnum dei', et sequitur: 'et omnia adicientur vobis', quantum ad secundum. [Во-вторых, следует заметить, что различается двоякая награда блаженных — сущностная и дополнительная. Сущностная награда состоит в познании Божества, дополнительная же — в познании тварей, по сказанному: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога (первая награда), и посланного Тобою Иисуса Христа (вторая награда)». Сюда же может быть отнесен текст Мф. 6, 33: *Ищите же прежде Царства Божия*, и затем: *и это все приложится вам* — в отношении второй награды.]*

<sup>54</sup> Мейстер Экхарт истолковывает в этом смысле текст св. Иоанна (1, 5): *et lux in tenebris lucet, et tenebrae non comprehenderunt eam* [И свет во тьме светит, и тьма не объяла его]. См. *Exp. in Io., LW III, p. 11–12, n. 11* и *12*.

Божественной Причины и тварных действий так же невозможно познать тварей в их вечных «принципах-основаниях», как и познать Христа в единстве *Ното assumptus* [Человека воспринятого] со Словом.

Мы можем сказать в заключение, что, если уж говорить о Λόγος профорикός у Мейстера Экхарта, надо признать, что он не отличается реально от «внутреннего разума», за вычетом лишь того, что «внешнее слово» обозначает тварь, которая воздает внешнюю хвалу Богу<sup>55</sup>, давая звучный и многоименный отклик тому, что остается безмолвным и единым в себе. Внутренняя хвала, как мы видели, совершается в молчании, «без внешнего слова», потому что в своих внутренних «принципах-основаниях» твари знают только *Verbum sine verbo, aut potius super omne verbum* [Слово без слова, или, вернее, превыше всякого слова]<sup>56</sup>. Обязывает ли нас это отрицательное выражение приписывать Слову имя *превыше всякого имени*, которое должно обозначать Первопричину в самом ее Божественном плане [in divinis]? Или же это единственное имя, которое объединяет все имена, должно относиться к первому началу всякого Божественного «изведения» — к общему источнику рождения Сына и сотворения мира?

### 5. Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это

Понятия причинности неприменимы к тринитарным отношениям<sup>57</sup>. Слово, исходящее от Отца, или производимое Отцом, не есть следствие («эффект») (*effectus=extra factus*)<sup>58</sup>; Слово не изведено (*educitur*) или произведено вовне (*extraducitur*), как твари, которые обязаны собственным бытием действию Божественной причины. Сын и Святой Дух не произведены вовне Единым, Которому они идентичны, ибо Они остаются в единстве со Отцем, Которому Мейстер Экхарт усваивает имя «Единый»<sup>59</sup>. «Все, что Единый производит не как результат или внешнее изведение, необходимо является единым; Он пребывает в

<sup>55</sup> Слово *Dominas* [Господь], а не *Deus* [Бог], предполагает пребывание во внешнем и отношении к тварям. Ср. *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 32<sup>va</sup>, ll. 43–44: *Dominus autem magis proprie dicitur ex tempore. quo enim creatura esse cepit et creator et dominus dicitur deus* [Господь же гораздо уместнее говорится с того времени, когда начала существовать тварь и Бог именуется Творцом и Господом].

<sup>56</sup> См. выше, стр. 188.

<sup>57</sup> В полемике по вопросу об исхождении Святого Духа латиняне обычно упрекали греков в употреблении термина «причина» в тринитарном богословии. См., напр., у св. Фомы (I<sup>a</sup>, q. 33, a. 1, ad 1<sup>um</sup>): *Dicendum quod Graeci utuntur, in divinis, indifferenter nomine causae, sicut et nomine principii: sed latini Doctores non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii*. [«Следует сказать, что греки пользуются, говоря о вещах Божественных, безразлично терминами «причины» и «начала», но латинские учителя не пользуются словом «причины», но только словом «начала».] — Ср. *Contra err. Graec.* [«Против заблужд. греков»], с. 1.

<sup>58</sup> *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 26<sup>fb</sup>, ll. 15–16. См. выше, прим. 45.

<sup>59</sup> Там же, f. 26<sup>va</sup>, ll. 16–25: *Hinc est primo, quod in divinis is qui proc edit et producitur, sed non educitur aut extraducitur, extra unum scilicet, — puta filius et spiritus sanctus, qui non sunt extra unum sed sunt idipsum quod unum et ipsa una unitas, — non sunt effectus patris cui unitas attribuitur, nec sunt facti nec effecti, quasi extra unum et extra patrem facti. Propter quod in ipsis non cadit divisio, nec extraneitas, nec quippiam implicans quidquam premissorum*. [Отсюда следует, во-первых, что в Божественной природе есть Кто исходит и производится, но не изводится или выводится вовне, то есть вне Единого, — а именно, Сын и Дух Святой, Которые не суть вне Единого, но суть То же, что Единый, и одно Единство. — Они не являются «произведениями» Отца, Которому усваивается единство, они не «соделаны», как будто сотворенные вне Единого и вне Отца. Поэтому в Них не случается разделения, или отчуждения, или чего бы то ни было, предполагающего какие-нибудь предпосылки.]

Одном, не изведен вовне, но предшествует всему, что сотворено, предваряя все это по природе: не разделенный с Единым, но един с Единым, един в силе Единого, Единым и в Едином, потому что он — в единстве, в сущности, в мудрости и во всех прочих подобных свойствах, которые остаются внутри, будучи произведенными, но не “сделаны”, не “иные”, не “сотворены”<sup>60</sup>. Это возвеличение Единого, сопровождаемое несколькими ссылками на неоплатонические источники<sup>61</sup>, помещено здесь для того, чтобы дать философское оправдание христианскому догмату о единосущности: хотя Сын и Святой Дух исходят от одного, они все же остаются в одном, где нет [самого принципа] числа, как говорил Боэций<sup>62</sup>. Это

<sup>60</sup> Там же, II, 6–13: *Omne quod unum producit non ut effectum sive extra factum ipsum necessario est unum, utpote manens in uno, non effectum sive extra factum, sed ante factum, prius natura facto, non divisum ab uno sed unum cum uno, ab uno, per unum et in uno unum, in quantum in unitate, entitate, sapientia et omnibus similibus que intra manent, producta quidem sed non facta, nec aliud, nec creata.* [Все, что производит Единый не как “результат”, или произведенное вне Его, необходимо есть единое, ибо пребывает в Едином, не являясь «произведением», или произведенным вовне, но оно предшествует «сделанному», предваряет сделанное природой, не отделено от Единого, но — Едино с Единым, от Единого, чрез Единого и в Едином едино во всем, что относится к единству, бытию, мудрости и всему подобному, что пребывает внутри, будучи произведенным, но не сделанным, не иным, не сотворенным.] — См. вообще все развитие темы об изведении в Едином и вне Единого вплоть до конца «первого изложения» (ff. 26<sup>rb</sup>, l. 1 — 27<sup>ra</sup>, l. 39).

<sup>61</sup> Чтобы установить абсолютно неделимый характер Единого, чуждый всему, что есть число, Экхарт цитирует: 1) Боэций, *De Trinitate* [«О Троице»], I, c. 2: PL 64, col. 1250c; 2) Proclus, *Éléments de théologie* [Прокл. «Элементы богословия»], 1-е полож., изд. Dodds, p. 2; и 3) Макробий, *Comment. in Somm. Scip.* [«Комментарий на сон Сципиона»], I, l. c. 6, изд. F. Eyssenhardt (Teubner, 1893), p. 496–497.

1) ... manent in uno, in quo nullus numerus est, ut ait boetius [... пребывают в Едином, в котором нет никакого числа, как говорит Боэций] (Cus., f. 26<sup>va</sup>, ll. 32–33);

2) ... sic enim et unum sive unitas non dividitur in numeris, sed numeros in se unit, secundum illud procli principium: omnis multitudo participat aliquantulum uno. Omnis enim numerus unus numerus est, non minus mille quam octo [... так и единое, или единство, не разделяется на числа, но объединяет в себе числа, согласно следующему принципу Прокла: всякое множество некоторым образом причастно единому. Ведь всякое число есть «одно число» — тысяча не в меньшей степени, чем восемь] (f. 26<sup>va</sup>, l. 57 — 26<sup>vb</sup>, l. 1);

3) Macrobius etiam sic ait: Unum, quod unitas dicitur, idem mas et femina, idem par atque impar, non numerus sed fons omnium numerorum. Cumque non sit ipsa numerus nec numerabilis, innumerabiles tamen species numerorum de se creat et intra se continet. Nullum init tamen cum sua unitate divortium. Vult dicere quod unum sive unitas non dividitur, nec numeratur in numeris sive numeratis, sed numeros et numerata in se colligit et unit. Et hoc est quod hic dicitur in singulari deus [Макробий также говорит следующее: «Единое, которое именуется единством, равно мужеский пол и женский, равно чет и нечет, есть не число, но источник всех чисел. И поскольку само оно не есть число и неисчислимо, оно создает и содержит в себе бесчисленные виды чисел. Но оно не вступает ни в какое разногласие со своим единством». Он хочет сказать, что единое, или единство, не разделяется, не исчисляется числами или вещами исчисляемыми, но собирает и объединяет в себе числа и вещи исчисляемые. Это и есть то, что здесь сказано о пребывании Бога в отдельных <верующих>] (f. 26<sup>vb</sup>, ll. 2–11). — Ср. *Exp. in Sap.*, в *Archives...* IV, 252–253, где Мейстер Экхарт комментирует текст: *Et cum sit una, omnia potest* [Она — одна, но может все] (Прем. 7, 27).

<sup>62</sup> Св. Фома использует этот текст Боэция в первом возражении к вопросу: *Utrum in Deo sit aliquis numerus* [Есть ли в Боге какое-нибудь число?] (*Super I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2). Он отвечает: *Ad primum igitur dicendum, quod Boetius loquitur de unitate essentiali; et in essentia nullus numerus cadit, sed tantum in personis, qui etiam non est numerus absolute sed numerus quidam* [Итак, на первое возражение следует сказать, что Боэций говорит о единстве сущностном; а в сущности не может быть никакого числа — оно только в лицах, но и здесь это не

означает, что, хотя Отец производит два других Лица, Он не является Их причиной<sup>63</sup>, потому что причинность предполагает внеположность произведенного производящему началу, следовательно — разделение и число, несовместимые с Единым.

Все, что происходит от Единого по иному принципу, чем единство, не может оставаться единосущным Ему; поэтому все, что становится внешним по отношению к Единому, неминуемо впадает во множественность и прежде всего — *primo casu sive exitu et processu ab Uno* [в первом падении или выходе и происхождении из Единого] — впадает в дуализм<sup>64</sup>, который есть первый характерный признак тварного бытия, «начало всякого разделения, множественности и числа»<sup>65</sup>. Таким образом, творение, которое со стороны Бога есть *collatio esse* [дарование бытия], должно предполагать со стороны тварей момент падения<sup>66</sup>, удаления от совершенного бытия. Это *recessus ab Uno* [отхождение от Единого] выражается в расщеплении надвое: на небо и землю<sup>67</sup>, или, согласно другому

число в абсолютном значении, а «некое» число) (изд. Mandonnet, I, p. 577 и 579). В предшествующей статье он проводит различие между «unum quod convertitur cum ente» [«единым, которое обращается к сущности»] и «unum quod est principium numeri» [«единым, которое есть начало числа»] (там же, p. 576). По Мейстеру Экхарту, онтологическое Единое выступает и как начало числа, в той мере, в какой множественное, продолжая противопоставлять себя Единому в пассивном аспекте внешней «производительности», не перестает быть причастным ему в единственности каждого числа (см. ссылку на Прокла в предыдущем примечании). Усвояемое Отцу, Единое должно исключать число не только из сущности, но и из тринитарных отношений. Мы вернемся к этому вопросу при рассмотрении учения Экхарта о Троице.

<sup>63</sup> *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 26<sup>va</sup>, ll. 35–38: procedunt ab uno, sed non cedunt nec recedunt ab uno; unde divina non sunt facta nec creata, priora hiis, nec pater est causa istorum. [Исходят от Единого, но не удаляются и не уклоняются от Единого; поэтому Божественные <Лица> не «соделаны» и не сотворены. Они ранее сих, и Отец не есть их причина.]

<sup>64</sup> *Exp. in Gen.*, I<sup>a</sup> ed., Cus., f. 7<sup>va</sup>, ll. 40–43: (отсутствует в E): Rursus, omne quod cadit ab uno primo omnium cadit in duo immediate, in alios autem numeros cadit mediate (sic) dualitate. [Опять же, всё, что отпадает от Единого, прежде всего непосредственно впадает в двойственность, в прочие же числа впадает посредством этой двойственности.] — I<sup>a</sup> ed., Cus., f. 26<sup>rb</sup>, l. 56 — 26<sup>va</sup>, l. 2: ... procedens extra rationem unum necessario cadit in plura. Et primo casu sive exitu et processu ab uno cadit in duo et duo tantum. Ratio istorum patet ex supra dicto: enim in uno hoc ipso et hoc solo est unum; ergo cadens ab uno et procedens extra unum, utpote decisum et distinctum ab uno, iam non est unum. [...исходя за значение Единого, необходимо впадает во множественность. И в первом падении, или исхождении, или происхождении от Единого впадает в двойственность, и только в двойственность. Это объясняется из вышесказанного: ведь в Едином — в нем самом и только в нем есть единое; следовательно, отпадая от Единого и исходя вне Единого, как бы отрезанное и отделенное от Единого, уже не есть единое.]

<sup>65</sup> *Exp. in Gen.* I<sup>a</sup> ed., Cus., f. 7<sup>va</sup>, l. 53 — 7<sup>vb</sup>, l. 2: Adhuc autem radix omnis divisionis, pluralitatis et numeri est primum par, scilicet duo, sicut indivisionis radix et ratio est impar sive unum. [«И доньше корень всякого разделения, множественности и числа есть первый чёт, то есть два, подобно тому, как корень и смысл нераздельности есть нечёт, или Единое.]

<sup>66</sup> *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 26<sup>va</sup>, ll. 2–6: Sic ergo, quemadmodum unum omne quod producit in effectu, quasi extra facto, necessario cadit extra unum ex parte producti et cadit in numerum, in divisionem, sic e converso, etc. [Итак, всё, что Единое производит как «результат» — как бы «вне соделанное», необходимо впадает во внешнее по отношению к Единому, как произведенное, и впадает в число, в разделение и проч.]

<sup>67</sup> Там же, f. 26<sup>vb</sup>, ll. 14–18: Idcirco primus casus et recessus ab uno est in duo et duo tantum. Et hoc est quod hic dicitur: 'In principio', id est primo, 'creavit deus celum et terram'; 'deus', unus scilicet, 'creavit celum et terram', scilicet duo quedam. [Поэтому первое падение и отступление от Единого происходит в двойственность, и только в двойственность. Это и означает здесь сказанное: *В начале* — то есть, прежде всего, *сотворил Бог небо и землю*; *Бог*, то есть Единое, *сотворил небо и землю* — то есть некую двойственность.]

библейскому образу, на воды над твердью и под твердью, разделенные твердью. Экхарт отмечает, что деяние второго дня, в отличие от других актов творения, не квалифицируется словом «добро». Дело в том, что «твердь» отмечает, как мы видели, разделение между идеальными основаниями-принципами и формальным бытием тварей; оно дает место двоице чисел [*nombre binaire*], которая лежит в основе всякого разделения. Но разделение есть зло, потому что это есть «отпадение от Единого», а значит, и удаление от Бытия и Добра, равнозначных Единому. Было бы неверным назвать «добром» то, что является падением во «зло»<sup>68</sup>.

Этот аспект падения и отделения от *Esse*, который побудит Мастера Экхарта сказать, что твари в самих себе суть «чистое небытие»<sup>69</sup>, сопутствует всем тварным «результатам», всему, что произведено внешне по отношению к Единому, всему, что *ex nihilo* [из ничего]. Однако дуализм, присущий пассивному аспекту творения, никоим образом не затрагивает производящую Причину в ней самой — действующее, которое дарует бытие там, где было небытие. Бог творит *ex nihilo* [из ничего], но не *in nihilo* [в ничем]<sup>70</sup>: Он творит *in principio* [в начале], то есть в

<sup>68</sup> *Exp. in Gen., I<sup>a</sup> ed., LW I, p. 64–65, n. 88 (Cus., f. 10<sup>b</sup>, ll. 11–23).* — Во 2-м издании Мастер Экхарт задает себе вопрос, почему прочие дни творения, которые более удаляются от Единого, получают Божие благословение: (Cus., f. 30<sup>ra</sup>, ll. 23–42): *Dixit quoque deus: fiat firmamentum. Quinta auctoritas primi capituli. Hoc secundo die factum legitur. Ubi hoc solum querendum nunc occurrerit, quod, cum de opere huius diei non sit dictum quod esset bonum, eo quod binarius recessus est et casus ab uno et per consequens ab ente et a bono, que tria idipsum sunt et convertuntur, quo modo ergo ternarius et quaternarius, quaternarius et senarius, cum longius recedant et plus deserant unum, ens et bonum, merentur ut factum in ipsis dicatur bonum?... Ad primum videtur dicendum dupliciter. Primo, quia omnia que dividuntur, ratione duorum sive dualitatis et binarii dividuntur, sicut supra ostensum est, hoc 1<sup>o</sup> capitulo. Et diffuse de hoc notavi in prima editione. Sic ergo, quia omnis numerus divisionem et recessum sive casum ab uno sortitur a binario, hinc est quod binario proprie competit primo et per se casus ab uno, ab ente et a bono. Secundo posset dici, quod omnis numerus sequens binarium non proprie cadit ab uno, nec per consequens a bono, sed cadit a numero diviso (ms: indivisio) ab uno; cadere autem a divisione, numero et malo non habet rationem mali sed potius boni. Verbi gratia, ternarius non cadit proprie ab uno quod cum bono convertitur, sed cadit immediate a duobus sive a binario, qui infamis est nec nomen boni meretur. [И сказал Бог: да будет твердь. Пятое свидетельство первой главы (так в оригинале: в действительности, речь идет о Быт. 1, 6. — *Ред.*). Сказано, что она создана во второй день. Отсюда следовало бы теперь выяснить только одно: почему, в то время как о творении этого дня не сказано, что оно есть добро, о том, что на два дня удалилось и отпало от Единого и, следовательно, от Бытия и от Блага, ибо эти три суть едино и пребывают во взаимном общении, — каким же образом третий и четвертый, пятый и шестой дни, хотя они и далее отпадают и более лишаются Единого, Бытия и Блага, заслуживают того, что сотворенное в них признано «добрым»?.. На этот первый вопрос следует, видимо, ответить двояким образом. Во-первых, все, что разделяется, разделяется по принципу чёта, или двойственности и двузначности, как было показано выше в этой первой главе. Подробно я говорил об этом в первом издании. Итак, поскольку всякое число именно от двойственности получает разделение и отдаление, или отпадение от Единого, следует, что двойственность в первую очередь и по самой своей сути стремится к падению от Единого, от Бытия и от Добра. Во-вторых, можно сказать, что всякое число, следующее за двоичностью, не собственно отпадает от Единого, а следовательно, от Блага, но отпадает от разделенного числа — от числа, отделившегося от Единого; однако отпадение от разделения, от числа и от зла не имеет значения зла, но скорее имеет значение добра. Например, третий не отпадает непосредственно от Единого, которое находится в общении с Благом, но непосредственно отпадает от двух, или двоичности, которая порочна и не заслуживает слова «добро».]*

<sup>69</sup> 26-я статья, осужденная как «вызывающая подозрение в ереси» (Denzinger, n° 526). См. ниже, стр. 229.

<sup>70</sup> *Exp. in Ex., Cus., f. 43<sup>va</sup>, ll. 20–27: Preterea actio, sicut et motus, habet naturam et nomen a termino in quem. Item, omne quod quis agit in nichilo est nichil et fit nichil. lo. 1<sup>o</sup>: 'sine*

Себе Самом<sup>71</sup>. «Начало», в котором Бог сотворил все, есть «идеальный принцип». Это выражение употребляется Мейстером Экхартом и для Лица Слова, Сына, *qui est imago et ratio idealis* [Который есть образ и идеальное основание]<sup>72</sup>, и для идеи тварей, их «что́ есть», или «типологических причин»<sup>73</sup>. Производя Слово, Бог изрекает таким образом одновременно вечные принципы-основания вещей единым внутренним актом, который остается самождественным в Боге и различается только вовне, где этот единый акт выступает как дуализм рождения и творения: *In principio erat Verbum* [В начале было Слово] (Ин. 1, 1) и *In principio creavit Deus caelum et terram* [В начале сотворил Бог небо и землю] (Быт. 1, 1). Представляя творческое действие как внутренний акт Бога, Мейстер Экхарт хочет освободить его от всего, что дуалистично, а следовательно — несовершенно и является *recessus ab Uno* [отхождением от Единого]. Это обязывает его отождествить творческие глаголы и Слово, акт, которым Бог творит *in se ipso* [в Себе Самом], и вечный акт рождения. Отсюда — положение, которое было ему инкриминировано: *Simul enim et semel quo Deus fuit, quo Filium sibi coaeternum, per omnia aequalem Deum, genuit, etiam mundum creavit* [Ибо одновременно и единожды, как Бог был, Он родил совечного Себе Сына, во всем равного Богу, и сотворил мир]<sup>74</sup>. Одно и то же Божественное речение изводит Слово и творит мир. Это Слово изречено единожды, Бог его не повторяет, как сказано в книге Иова (33, 14)<sup>75</sup>. Но если Бог говорит только один раз внутри, где Его Слово пребывает в безмолвии (Слово без слова, в безмолвии Отчего Ума), оно услышано дважды вовне, и именно об этом и говорит псалом: *semel locutus est Deus, duo haec audiivi* [однажды сказал Бог, и дважды слышал я это] (Пс. 61, 12). Двойственный Божественный глагол, услышанный вне Единого, означает небо и землю, то есть

*ipso factum est nichil*. *Aliud est enim facere ex nichilo, aliud est facere in nichilo. Cum enim dico aliquid fieri ex nichilo, aliquid est facere ex nichilo, li 'nichilo' est terminus a quo, in esse est terminus ad quem. E converso autem cum dicitur aliquid fieri in nichilo. [Кроме того, действие, как и движение, имеет свою природу и имя от термина «в чем». Так, всё, что Кто-либо действует «в ничто», есть ничто и результат этого действия — ничто. Ин. 1<sup>о</sup>: И без Него ничто не начало быть... Ибо одно дело — делать из ничего, и другое — делать «в ничто». Ведь когда я говорю «Нечто сделано из ничто», слово «ничто» есть термин «от которого», а термин «к чему» есть «в бытие». Но говорить, что нечто произошло «в ничем», неправильно.]*

<sup>71</sup> *Prol. gener. in Opus tripart.*, LW II (изд. Баскуп), р. 15–16; LW I, р. 39–40, п. 17 (имеется только в рукописи E).

<sup>72</sup> *Exp. in Gen.*, 1<sup>а</sup> ed. LW I, р. 50, н. 5; Cus., f. 6<sup>б</sup>, ll. 19–21.

<sup>73</sup> Там же, р. 49–50; н. 3 и 4; f. 6<sup>а</sup>, l. 43 – 6<sup>б</sup>, l. 19.

<sup>74</sup> См. выше, прим. 38. Мейстер Экхарт отвечает на предъявленный ему упрек в том, что он учит о вечности мира, различая активный и пассивный аспекты творения: *Creatio siquidem et omnis actio dei est ipsa essentia dei. Nec tamen ex hoc sequitur, si deus creavit mundum ab eterno, quod propter hoc mundus sit ab eterno, ut inperiti putant. Creatio enim passio non est eterna, sicut nec ipsum creatum est eternum* [Творение, как и всякое действие Бога, есть сама сущность Бога. Однако из этого не следует, что, если Бог сотворил мир от вечности, то по этой причине мир существует от вечности, как считают неопытные. Ибо в пассивном аспекте творение не вечно, как не вечно и само сотворенное] (изд. о. G. Théry, *Archives...*, I, р. 194). — Этот ответ не делает никакого различия в Божественном плане между исхождением Лиц и «внутренним» актом творения. Со стороны Бога речь идет об одном и том же действовании, внутренне присущем Единому.

<sup>75</sup> *Exp. in Gen.*, 1<sup>а</sup> ed. LW I, р. 51, н. 7; Cus., f. 6<sup>а</sup>, ll. 5–8; Iob 33, 14: 'Semel loquitur deus'. *Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum. Loquitur etiam creaturam creando, Psalmus (148, 5): 'dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt'*. [Бог говорит однажды (Иов 33, 14). Но Он говорит, рождая Сына, ибо Сын есть Слово. Он говорит также, когда творит тварь: ...ибо Он повелел, и сотворились (Пс. 148, 5).]

вечные начала в Боге и формальное бытие тварей. «Или, вернее, — добавляет Мейстер Экхарт, — эти «два» обозначают эманацию Божественных Лиц и творение мира, что Бог совершает, однако, единожды»<sup>76</sup>.

## 6. Единый — имя превыше всякого имени

Мы видели выше<sup>77</sup>, что «воды над твердью», или твари в их потенциальном бытии в Боге, благословляют в безмолвии *sine verbo exteriori* [без внешнего слова], Слово столь же безмолвное, потому что Оно есть единственно «Разум», за пределами всякого слова, в Уме Отчем. Это означает, что Слово, поскольку Оно единосушно Отцу, — тождественно Одному в Своей сущности, не может быть наименовано: Оно остается неизреченным, поскольку Оно есть Божественная сущность. Внутренняя хвала, в лоне Единого, безмолвна, ибо она исключает все Божественные имена, даже имя «Единый», будучи обращена к не имеющей имени Сущности, которая могла бы быть обозначена только парадоксом *nomen innominabile* [имени неименуемого]. Напротив, хвала внешняя, хвала, возносимая тварями вне Единого, проявляется многоименно и в конечном счете должна слиться в единое имя «превыше всякого имени». Это высочайшее имя, говорит Мейстер Экхарт, есть имя Единого<sup>78</sup>. Итак, *Unum* [Единый] есть *nomen omnominabile* [имя всеименуемое], превыше всех Божественных имен, имя, собирающее все эти имена в высочайшем единении, где *omnia* [все] уже не различаются взаимно между собой и отождествляются с Сущностью в Едином. Как мы видели<sup>79</sup>, Экхарт ссылается на *Liber de causis* [Книгу о причинах], чтобы усвоить Первопричине это *nomen super omne nomen* [имя превыше всякого имени], которое не исключает, но, напротив, обуславливает все множество Божественных имен. Поскольку имя это есть Единый, оно обозначает Первопричину в ее трансцендентном начале, (в отличие от причины, связанной со следствиями), в самом начальном источнике Божественного действия, где она есть не Причина, а первое Начало всего «произведения» — как внутреннего, так и внешнего. Таким образом, начало Божественной многоименности у Мейстера Экхарта превыше причинности, которая раскрывает вовне все, что позволяет нам

<sup>76</sup> Там же, LW, цит. место (далее); Cus., ll. 8–13: Hinc est quod in alio Psalmo (C add.: sic) dicitur: 'semel locutus est deus, duo hec audiui'. Duo inquam, celum et terram, vel potius duo hec, scilicet personarum emanationem et mundi creacionem, que tamen ipse semel loquitur, semel locutus est. [Это же говорится и в другом псалме: *Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это*. Говорю — *дважды* — небо и землю, или, вернее, *дважды* означает эманацию Лиц и сотворение мира, что, однако, Он говорит *однажды*, сказал *однажды*.] — Мейстер Экхарт часто использует это свидетельство (Пс. 61, 12). Так, например, он говорит в *Exp. in Io.* (LW III, p. 61, n. 73): quia una actione generat filium qui est heres, lux de luce, et creat creaturam quae est tenebra, creata, facta, non filius, nec heres luminis, illuminationis et creationis. [Ибо единым действием Он рождает Сына, Который есть Наследник, Свет от Света, и творит тварь, которая есть тьма, тварная, соделанная, не Сын, не Наследник света, озарения и творения.]

<sup>77</sup> См. выше, прим. 34.

<sup>78</sup> *Exp. in Gen., 1<sup>a</sup> ed.*, LW I, p. 64 (Cus., f. 10<sup>va</sup>, ll. 33–39): 4<sup>o</sup> notandum quod hoc modo omnis creatura ab externo benedicit domino, et benedicit omni nomine, quia nomine quod est super omne nomen, et (add. C: super omne-unum, et) per consequens prehabet omne nomen; prehabet, inquam, omne, utpote unum; prehabet omne nomen, inquam est super nomen. [В 4-х, следует заметить, что таким образом вся тварь благословляет Господа извне, и благословляет всяким именем, потому что — именем, которое превыше всякого имени и, следовательно, предваряет всякое имя; я говорю — предваряет все (имена), потому что это единое (имя); предваряет всякое имя, поскольку оно превыше имени.]

<sup>79</sup> См. прим. 4.



именовать Бога на основании Его тварных «действий». Или, точнее, прежде чем экстериоризироваться и стать Первопричиной, единожды совершающееся действие Бога не имеет иного основания, кроме основания Единого — принципа исхождения Божественных Лиц, этого внутреннего произведения, которое есть «преамбула творения»<sup>80</sup>.

Многоименность Дионисия основывалась на Божественной причинности, но Первопричина Ареопагита имела своим началом Благодать, которая лежала в начале всех исхождений-явлений<sup>81</sup>. Имя «Благо» (*ἀγαθονομία*), первый атрибут Бога, превысивший имени «Бытие», простиралось, по мысли автора «Книги о Божественных именах», не только на все существующее, но и на все несуществующее<sup>82</sup>. По Мейстеру Экхарту, все многообразие Божественных имен, все, что представляет собой «внешнюю хвалу» тварей, сходится в «Едином» — единственном имени, которое должно быть выше всякого иного: *et super omne — Unum, et per consequens prae habet omne nomen* [И над всеми — Единый, и, следовательно, это имя предпочитается всякому имени]<sup>83</sup>. Следовательно, Единый, а не Благо, является первичным принципом Божественной «производительности». Здесь снова немецкий богослов отходит от Дионисия.

Бог Дионисия есть Причина всего существующего исключительно в силу Своей Благодати. Ἀγαθότης (Благо), в силу которой трансцендентное Богочадие («Теархия») становится Богом Творцом, знаменует беспричинность творения, а также личный характер Бога — такого Бога, Который более, чем Един. Действительно, имя такого Божества, имя, которое превосходит все имена, если бы оно могло быть должным образом выражено, должно бы соединять в себе троичность и единство<sup>84</sup>. По мысли автора «Ареопагитик», «имя безымянное» должно бы, таким образом, принадлежать Троичному Богу в Его абсолютной трансцендентности, за пределами утверждений и отрицаний, тогда как Благо должно быть Его высочайшим именем в имманентности явлений, началом всех имен, которые открывают Феархию во всем, что Она не есть в Своей неприступной сверхсущности. Псевдо-Дионисий верен традиции греческих Отцов, в учении которых «феология» в собственном смысле слова имеет своим предметом Божественное Триединство. Если в писаниях, которые известны под названием *Corpus* [Корпус Дионисия], автор лишь редко говорит о Троице<sup>85</sup>, причина тут в том, что единственный дошедший до нас его трактат по «феологии» — это его «Мистическое богословие», которое раскрывается как путь отрицаний: термины «Троичность» и «Единство» выступают там в их недостаточности, обусловленной невозможностью для тварного разума постигнуть Бога в Нем Самом. Но все же путь апофатического восхождения возглавляется не безличным Единым, а

<sup>80</sup> *Exp. in Ex.*, LW I, p. 99, n. 16 (Cus., f. 42<sup>rb</sup>, ll. 41–42): ... emanatio personarum in divinis ratio est et previa creationis. [...эманация Божественных Лиц есть Божественный замысел и преддверие творения.]

<sup>81</sup> *De div. nom.*, I, 5 n IV, I: PG 3, col. 593 и 693–696.

<sup>82</sup> Там же, V, I: col. 816.

<sup>83</sup> См. выше, прим. 78.

<sup>84</sup> *De div. nom.*, XIII, 3: col. 980d–981. — См. по этому вопросу наш доклад в стенографической записи в Философском Коллеге (март 1953): *L'Apophase et la Théologie Trinitaire* [Апофаза и Троическое богословие] (в русском переводе: БТ № 14, с. 95–104. — *Перев.*).

<sup>85</sup> «*Theol. Hypotyposes*» [«Богословские очерки»] были, как принято думать, посвящены Троичному богословию. Возможно, что этот трактат, который никогда не фигурировал в числе трудов псевдо-Ареопагита, является лишь измышлением автора «Корпуса».

«Троицей сверхсущностной, более, чем Божественной, и более, чем благой»<sup>86</sup>. Именно Троице принадлежит «сущность сверхсущностная», Божество более, чем Божественное, благодать более, чем благая, высочайшая тождественность свойств превыше всех свойств, единство превыше начала единства, неизреченность так же, как и многоименность, непостижимость одновременно со всеми возможными знаниями, любое положение и абстракция от всего, ибо Ипостаси с единым началом пребывают превыше всякого положения или абстракции, находясь, так сказать, одна в другой, всецело единые и в то же время без всякого смешения»<sup>87</sup>. Так, Троичная тайна у Дионисия вознесена над противопоставлением безымянности и многоименности: апофатический термин «имя неименуемое» позволяет постигнуть, в высочайшем неведении, неприступность Бога в Его сущности; множественность имен позволяет познать Его в Его благотворных действиях как Причину всего существующего; но речь идет все время о Боге-Троице, неизреченном в Своей «сверхсущности», получающем все имена в Своих *δυνάμεις* [силах] — явлениях. Имя «Благо», первое среди множества имен, начало творческой причинности, свидетельствуя о щедрости троичной «Феархии», производящей все бытия, ставит радикальную преграду между творением мира и исхождением Божественных Лиц. Различение между аспектами «домостроительным» и «богословским» получает, таким образом, основание в Самом Боге.

Как мы видели, Мейстер Экхарт, напротив, объединяет происхождение Божественных Лиц и творческий акт в едином внутреннем действии Бога, отрицая всякое различие *in divinis* [в Божественном] между эманацией Лиц и творением мира. Тождественные в Боге, в активном аспекте божественной «производительности», они предстают как две различные реальности лишь в плане пассивном, в плане тварных бытий, внешних по отношению к Единому. Поскольку *nomen omninomabile* [Имя всеименуемое] есть *Unum* [Единый], оно должно обозначать источник единократного действия, производящего Лица Сына и Святого Духа так же, как и твари. Отсюда очевидно, что в этом столь важном положении своего учения Мейстер Экхарт следует не традиции псевдо-Дионисия, а какой-то иной. «Плотинизм» Ареопагита явно оказывается недостаточным<sup>88</sup> для тюрингского мистика там, где христианский автор *Corpus* [Корпуса] идет в противоположном направлении и вместо того, чтобы находить в Едином изначально эманации Лиц и творения мира, проводит различие между Троицей «сверхсущностной» и трансцендентной, с одной стороны, и с другой — исхождениями *ad extra*, посредством которых Божественная Благодать, которой причастно все существующее, являет Себя как творческую Причину множественных имен. «Сверхсущностная плодотворность», которая дает место трем Ипостасям Божества<sup>89</sup>, не обусловлена, по Дионисию, Благодатью — высшим принципом всего внешнего творения. Творческий акт не имеет, таким образом, общего источника с исхождением Лиц: последнее принадлежит к неизреченному естеству, к которому мы возвышаемся путем отрицания всего, что может быть познано, тогда как первый позволяет познать Бога вне его «Тайной обители», в приизбытке Благодати,

<sup>86</sup> *De myst. theol.*, I, 1: col. 997.

<sup>87</sup> *De div. nom.*, II, 4: col. 641a. — Франц. пер. de Gandillac, p. 81.

<sup>88</sup> См. весьма основательные замечания г-на Мюллера-Тима относительно довольно ограниченного употребления доктрин Дионисия Мейстером Экхартом (в особенности в латинских трудах): *On the University of Being in Meister Eckhart of Hochheim* [«Учение о Бытии у Мейстера Экхарта из Хохгейма»] (Saint Michael's Medieval Studies, 1939), p. 113–115.

<sup>89</sup> *De div. nom.*, I, 4: col. 592a.

благодаря которой Он изливается за пределы неприступности Своего естества<sup>90</sup>. В этом пункте немецкий доминиканец оказывается ближе к неоплатонической традиции: отождествив Единое с Первой Ипостасью христианской Троицы, Экхарт представил его общим началом теогонии и космогонии.

Но не следует забывать, что неизреченный Бог Мейстера Экхарта не вознесен выше Бытия, наподобие Единого Плотина или триединой Феархии Дионисия. Не будучи «сверхсущностным», это Божество-Бытие пребывает непознаваемым и несказанным именно «как Бытие и Сущность», подобно тому, как Единое первой гипотезы Парменида, о котором говорят Плотин и его ученики, не поддавалось никакому познанию и никакому наименованию, потому что оно было не что иное, как «Единое», абсолютно самотождественное. Теперь уже не Единое, а Бытие становится основанием своей собственной неизреченности. Ибо Бытие не есть собственное имя безымянного Божества Экхарта, как и Единое у Плотина не есть адекватный термин для обозначения Неизреченного, но эти два выражения придают различный смысл неизреченности. Бытие Экхарта неизреченно потому, что нераздельно; Единое Плотина — потому, что оно отлично от всего существующего. Поставив Единое после Бытия неизреченного, немецкий богослов вложил в него новый смысл, которого Единое не могло иметь в чисто плотиновской традиции. Единое стало первым Божественным именем, единым началом всех имен, всякого выражения Невыразимого.

## 7. Первое определение Бытия

В противоположность тому, что мы находим у Дионисия с его сверхсущностным Триединством, Божественная неизреченность у Мейстера Экхарта «превосходит» в известном смысле Троичного Бога, ибо она принадлежит собственно Бытию, которое предваряет Единое в ряду аспектов, или различных «оснований», позволяющих нам как-то постигать Бога. Если *Esse* есть основание своей неведомости, то *Unum*, напротив, представляет тот аспект, в котором *Deus absconditus* позволяет познать Себя как Троицу Лиц и первое начало творения. Может возникнуть искушение сказать, сгустив тона в богословской позиции

<sup>90</sup> Изречение: *Bonum est diffusivum sui* [«Благу свойственно распространяться»], которое средневековые богословы цитируют как слова Дионисия, не принадлежит автору Дионисиева корпуса. Тем не менее оно весьма удачно передает в сжатой форме один из аспектов мысли Дионисия: благой по Своей сущности Бог изливает лучи Своей благодати на все бытия, подобно солнцу, которое светит уже в силу самого факта своего существования, без участия мысли и намерения — οὐ λογίζομενος ἢ προαἰρούμενος (*De div. nom.*, IV, I: col. 693b). Это отнюдь не предполагает понятия автоматизма творения у псевдо-Дионисия: если «сверхблагой» Сущности естественно распространяться в Своих лучах далее Себя, то твари, которые будут участвовать в этом сообщении Божественной благодати, смогут возникнуть к бытию лишь в силу «идей», или «парадигм», которые суть «предопределения», или «Божественные и благие воли, определяющие и творящие все бытия» (там же, V, 8: col. 824c). Экземпляризм Дионисия является внешним по отношению к Божественной Сущности: отождествляя «предсуществующие идеи» с «благими волями», автор «Божественных Имен» подчеркивает радикальную «необязательность» творения. Характер свободного дара, присущий творческому акту, выражен тем более очевидно, что идеи, посредством которых он осуществляется, не могут быть отнесены к Божественной Сущности иначе, как в аспекте ее Благодати, являющейся первым атрибутом, который предваряет все внешние проявления неприступной природы Бога. Таким образом, даже в своих нетварных идеях тварь зависит от свободного решения Творца. Такое же понятие Божественного экземпляризма мы находим у св. Иоанна Дамаскина, а также в предшествующей псевдо-Дионисию традиции. Ср. статью о. Г. Флоровского, упоминающую выше (прим. 28 к гл. 1).

Мейстера Экхарта (который в своих латинских трудах никогда не употребляет столь абсолютных терминов), что «чистота Бытия» составляет чуждую различий область неизреченности превыше Троицы, превыше Единого, который есть начало всей Божественной эманации — как внутренней (исхождение Лиц), так и внешней (творение). В предыдущей главе, говоря о *Esse absconditum* [сокровенном Бытии], мы цитировали слова Мейстера Экхарта: *Deus sub ratione esse et essentiae est quasi dormiens et latens, absconditus in se ipso* [Бог в отношении бытия и сущности есть как бы спящий и глубоко сокрытый в Себе Самом]<sup>91</sup>. Мы встретили ту же неизреченную область неопределенного Бытия, *tamquam latens et absconditum* [как бы неведомого и сокровенного], в глубинах тварных существ, — глубинах, окутанных «Моисеевым мраком»<sup>92</sup>. Скрытое в тварях, так же, как и в Боге, *Esse* представляет собой, таким образом, тайную сферу интериоризированного Божества, замкнутого в Себе, — область, где Бог пребывает как «спящий» и «сокровенный» в Себе Самом. Этот божественный сон предшествует, так сказать, всякой «плодотворности», ибо *sub ratione esse et essentiae* [в смысле бытия и сущности] Бог не рождает и не рожден. И уже как Отец — *sub ratione Patris et paternitatis* [в смысле Отца и отчества] Он облечется в свойство «производительности» и плодородия<sup>93</sup>. Как мы уже сказали выше<sup>94</sup>, Мейстер

<sup>91</sup> См. выше, стр. 156.

<sup>92</sup> См. выше, стр. 172 и след.

<sup>93</sup> См. полностью этот текст *Exp. in Io.*; до сих пор мы цитировали только его начало (Cus., f. 122<sup>b</sup>, ll. 51–55): *Deus sub ratione esse et essentiae est quasi dormiens et latens absconditus in se ipso, nec generans nec genitus, ut supra dictum est. Sub ratione vero patris sive paternitatis primo accipit et induit proprietatem fecunditatis, germinis et productionis.* [Бог в смысле бытия и сущности есть как бы спящий и глубоко сокровенный в Себе Самом, не рождающий и не рожденный, как сказано выше. Но в смысле Отца, или отчества, Он прежде всего принимает и усваивает Себе свойство плодотворности, плодотворения и «производительности».]

<sup>94</sup> См. нашу ссылку на *Lib. Parabol. Genes.* в примеч. 59. — Ср. *Exp. in Io.*, f. 121<sup>a</sup>, ll. 52–54: ... *accipiendo li patrem pro uno, quod patri appropriatur a sanctis et a doctoribus.* [...принимая слово «Отец» в значении «Единый», которое усваивается Отцу святыми и учителями.] — Мейстер Экхарт, без сомнения, имеет в виду прежде всего знаменитую формулировку св. Августина (*De doctr. christ.*, I, c. 5: PL 34, col. 21): *In Patre est unitas; in Filio aequalitas; in Spiritu Sancto aequalitatis unitatisque concordia. Et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum.* [Во Отце — единство; в Сыне — равенство; в Духе Святом — согласие равенства и единства. И Три сии все едино ради Отца, все равны ради Сына, все согласны ради Духа Святого.] — Эта формулировка, использованная Петром Ломбардским в *Sentent. lib. I*, d. 31, c. 2–4 (Quaracchi, 1916, p. 195–198), комментировалась всеми богословами. Ср. св. Фома, *Super I Sent.*, d. 31, q. 3, art. 1 и 2 (изд. Mandonnet, I, p. 726–730) и I<sup>a</sup>, q. 39, a. 8 (*Utrum convenienter a sacris Doctoribus sunt essentialia Personis attributa sive appropriata*) [(Уместно ли святыне учителя приписывали, или усваивали, Лицам сущностные атрибуты)]. Алан Лилльский положил эту тринитарную формулировку в несколько измененном виде в основу своего IV богословского правила (*Reg. theol.*, PL 210, col. 625). Но в особенности в Сумме *Quoniam homines* [«Поскольку люди»] (которая на основании исследований монс. П. Глорье должна приписываться Алану) использование Августинова свидетельства заставляет нас вспомнить об усвоении Единства Отцу у Мейстера Экхарта. Цитируем это место по статье P. Glorieux, *L'auteur de la Somme "Quoniam homines"* (*Rech. de Théol. ancienne et médiévale*) [«Автор Суммы "Поскольку люди"»] (в «Иssl. дрвн. и средневек. богосл.»), XVII, 1950, 1–2, p. 37–38): *Unitas ideo potius dicitur esse in Patre quam in Filio, quia, sicut unitas a nullo est et omnis numerus ab unitate, sic Pater a nullo et omnia a Patre; sicut et unitas de se gignit seipsam, ita Pater de se gignit se alterum, id est Filium. In Filio autem dicitur aequalitas, non alteritas, etc.* [Поэтому говорят, что Единство скорее во Отце, чем в Сыне, так как, поскольку единство ни от кого не происходит, всякое же число — от единства, так и Отец — ни от кого и всяческая — от Отца; и как единство из себя рождает себя самое, так Отец из Себя

Экхарт относит единство к Отцу; он даже ставит знак равенства между Единым и Первым Лицом Троицы<sup>95</sup>.

Если неразличение присуще Бытию, Божественной Сущности нерожденной и нерождающей, то *Unum* [Единое], напротив, предполагает различие: «Неразличный в Себе, Единый отличается от других. По этой причине Он является личным и принадлежит к суппозиции<sup>с)</sup>, которой свойственно действовать. Вот почему святые учителя обозначают именем Единый, или единство в Боге, первую суппозицию, то есть первое Лицо, каковым является Отец»<sup>96</sup>. Таким образом, божественное действие, которое, по Экхарту, не может быть иным, как только единственным внутренним актом, изводящим одновременно тринитарные исхождения и весь тварный мир, принадлежит личному Богу, и в первую очередь Лицу Отца. Но, чтобы быть личным, неименуемый Бог-Бытие Мейстера Экхарта должен получить первое определение, которое подобает бытию: это *Unum*, взаимобратимый с *Ens* [сущее]. Эта взаимобратимость противостоит всякой концепции такого Бытия, которое было бы выше Единого, такой Сущности, которая принадлежала бы к иному Божественному «уровню», отличному от «уровня» единосущных Лиц. Но адаптация «трансцендентных» понятий к понятиям тринитарным не исключает порядка, в котором эти взаимобратимые «основания» могут определять неименуемое Бытие. Сущность в аспекте Единого, или Божество в суппозиции Отца, открывает себя как всемогущая и совмещает все имена в едином имени, как бы промежуточном между безымянностью и многоименностью. Единый — *nomen omninominabile* [имя всеименуемое]<sup>97</sup>, — вот, следовательно, высочайшее имя, ибо оно следует непосредственно за «именем неименуемым» Божества, рассматриваемого *sub ratione* [в смысле] *esse*.

Отправляясь от Единого, божественная «производительность» развивается в строгом порядке, в котором трансцендентальные квалификации бытия следуют одна за другой, сообщая Божественным Лицам их различные «смыслы». Ниже

рождает другого Себя — то есть Сына. В Сыне же — мы говорим — равенство, не инаковость, и т. д.]

<sup>95</sup> Так, в тексте Евангелия от Иоанна (Ин. 14, 8) Мейстер Экхарт заменяет слово «Отец» словом «Единое» и говорит: *Ostende nobis Unum et sufficit nobis* [Покажи нам Единого, и довлеет нам] (*Exp. in Io.*, Cus., f. 121<sup>rb</sup>, ll. 47–48; 54–55 и в др. местах).

<sup>с)</sup> Суппозиция (*лат.*) — подстановка, центральное понятие «теории суппозиции» в схоластической логике, означающее операцию подстановки на место термина его различных допустимых значений, а также и результат такой операции; по отношению к Богу термин «суппозиция» означает в данной работе — «ипостась». — *Ред.*

<sup>96</sup> *Exp. in Io.*, Cus., f. 121<sup>ra</sup>, ll. 23–30: *Hinc est quod ipsa essentia sive esse in divinis ingenitum est et non gignens, ipsum vero unum ex sui proprietate distinctionem indicat, est enim unum in se indistinctum distinctum ab aliis. Et propter hoc personale est et ad suppositum pertinet, cuius est agere. Propter quod sancti unum sive unitatem in divinis attribuunt primo supposito sive persone, patri scilicet [Вот почему сама Божественная сущность, или бытие, является нерожденной и не рождающей; Единое же по самому своему свойству указывает на различие: ведь неразличный в Себе, Единый отличен от других. И по этой причине Он является личным и принадлежит к суппозиции, которой свойственно действовать. И потому святые относят Единое, или Божественное Единство, к первой суппозиции, или Лицу, а именно — Отцу]. — О суппозициях в тварях, суппозициях, которым принадлежит свойство действовать, ср. св. Фома, *Super I Sent.*, d. 5, q. 3, a. 1 (изд. Mandonnet, I, p. 151); «в Божественной природе», где отсутствует реальное различие между суппозицией и сущностью, трем суппозициям следует относить только ноуменальные акты, которыми Лица реально различаются между собой. (I<sup>a</sup>, q. 41, a. 1). У Мейстера Экхарта, который относит Единство, принцип действия, Отчей суппозиции, творческое действие, общее для трех Лиц, объявляется в первой суппозиции в то же время как и ноуменальный акт рождения.*

<sup>97</sup> См. выше, стр. 204.

мы увидим, как Мейстер Экхарт применяет «трансценденталии» — *esse, unum, verum, bonum* [бытие, Единый, истинное, благое] — к тринитарному учению; тогда мы спросим себя, каким образом Единый. Истинное и Благое, несмотря на их онтологическую взаимозаменимость, которая должна бы исключать всякое определение Бытия, могут допустить различие Ипостасей. А пока отметим, что у Экхарта речь идет как раз о последовательном определении Бытия, остающегося неопределенным как Божественная Сущность, рассматриваемая «в себе». Вот что говорит Мейстер Экхарт по поводу Единого — первого определения Бытия:

*Unum vero, quod inter predicta quatuor immediatius se habet ad esse, et primo et minimo determinat ipsum. Propter hoc, ut primum determinatum, est et esse determinans contra multum, ut patet 10° Metaphysice. Propter hoc ipsi uni competit ex sui ratione et proprietate esse primum productivum et patrem totius divinitatis et creaturarum. Hinc est quod sancti et doctores appropriant in divinis patri unitatem* [«Единое же, которое из перечисленных четырех находится в наибольшей, непосредственной близости к бытию, определяет его и первое иных и наименее. Поэтому, как первое определенное, оно определяет и бытие, отличая его от множественности, о чем сказано в 10-й книге Метафизики»<sup>98</sup>. Поэтому же сему Единому подобает, по своему смыслу и свойству, быть первым «производителем» и отцом всего Божества и всех тварей. Отсюда святые и учителя усваивают Отцу единство в Божественном»<sup>99</sup>.

Это заявление является очень важным: Единое определяет минимум *esse*, потому что оно относится к нему «более непосредственно», чем другие трансценденталии. Подчеркивая, что единство ничего не добавляет к *Esse*, даже «по мысли», ибо оно не является позитивным атрибутом, Мейстер Экхарт представляет Единое начальным термином последовательно происходящих определений, которые идут от *Unum* [Единого] — *proximum Deo* [ближайшего к Богу] — к *Verum* [Истинному], завершаясь *Bonum* [Благим] — *ultimum inter quatuor omnibus communia* [последним среди четырех общих для всех трансценденталий]<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> «Метафизика», 1054а.

<sup>99</sup> *Exp. in Io.*, Cus., f. 119<sup>a</sup>, ll. 32–39.

<sup>100</sup> Там же, f. 121<sup>rb</sup>, ll. 2–10: ... *unitas enim appropriatur patri et immediatius se habet ad esse quam bonitas et quam veritas, secundum illud Sapientie (6, 20): 'incorruptio prima facit proximum deo'; corruptio enim semper est casus ab uno; ergo, per oppositum, incorruptio stat et subsistit in uno; unum autem proximum est deo, utpote nichil addens positive, etiam secundum rationem, super esse. Esse enim primum est, unum proximum, verum 3<sup>um</sup>, bonum ultimum inter quatuor omnibus communia. [... ибо Единство усваивается Отцу и находится в большей близости к Бытию, чем Благость и Истина, по слову Премудрости: «Нетление первое приближает к Богу» (Прем. 6, 19, Вульгата; в синод. переводе: *А бессмертие приближает к Богу*. — *Перев.*); ведь тление всегда есть отпадение от Единого; следовательно, по противоположности, нетление находится и пребывает в Едином; Единое же — в непосредственной близости к Богу, поскольку оно, как говорит разум, ничего не добавляет, что было бы выше Бытия. Итак, Бытие есть первое, Единое — ближайшее, Истинное — третье, Благо — последнее среди четырех, которые являются общими для всех.] — Текст Книги Премудрости: «*Incorruptio [нетление] facit esse proximum Deo*». Мейстер Экхарт, точно воспроизводя это свидетельство в «*Exp. in Sap.*», переводит *esse* как существительное, что позволяет ему сказать: «В непосредственной же близости к Нему Бытие, поскольку оно — Бытие». В то время как тление, противоположность рождению, есть путь к не-бытию, нетление оказывается первым свойством бытия, противопоставляющим его небытию, которое оно отрицает, «поскольку оно есть отрицание небытия, утверждение же или объявление бытия» (изд. о. G. Thèry, *Archives...*, III, p. 403). — Таким образом, «нетление Бытия» есть его утверждение в Едином, определяющее его в первую очередь.*

Первое определение Бытия, Единое есть первое, что его отличает, противопоставляя *multum* [множественности]<sup>101</sup>. Рассматриваемое как Единое, *sub ratione Unius* [в значении Единого], Бытие исключает все, что множественно. Это первое противопоставление предполагает отрицательный способ усвоения Единого Бытию, неопределенному в себе: по отношению к множественному Бытие определяет себя как не-множественное, как отрицающее множественность. Но это позволяет сказать, что Бытие отрицает отрицание бытия, присущее всему, что, будучи множественным, отрицает единство. Так усвоенный Бытию отрицательный аспект Единого (*unum negative dictum* [единое, сказанное отрицательно])<sup>102</sup> отличает чистоту *Esse* от всякого дробного бытия, смешанного с небытием. В самом деле, единство каждого отдельного бытия предполагает его противопоставление всему, что оно не есть, то есть — отрицание всякого иного бытия. Будучи ограничением бытия *ens hoc et hoc* [конкретного сущего], отрицание, корень множественности тварного бытия, не может подобать Богу. *Unum negative dictum* [Единое, сказанное отрицательно], усваиваемое абсолютному Бытию, получает таким образом форму двойного отрицания — *negatio negationis* [отрицание отрицания], которое есть, как говорит Экхарт, чистое утверждение Бытия: «есть суть, чистота и удвоение утверждаемого бытия». Отрицание отрицания присоединяется здесь, в отрицательной форме, к двоякому утверждению в книге Исхода (3, 14): *Ego sum qui sum* [*Я есмь Сущий*]<sup>103</sup>. В обоих случаях Бытие утверждает

<sup>101</sup> Ссылка на Аристотеля (см. прим. 98) здесь малоуместна. В самом деле, по Стагириту, число есть множество, измеренное единым. Таким образом, единый противопоставляется множеству, как мера — измеряемому («Метафизика», 1056b–1057a). Это не есть противопоставление в собственном смысле слова. Кроме того, если единое в качестве меры не есть число, это не влечет за собой для Аристотеля никаких последствий онтологического порядка в понимании множества, ибо единое может противопоставляться множественности не как со-обратимое с бытием. Совершенно очевидно, что Единое Экхарта, первое трансцендентальное определение Бытия, которое противопоставляет его множеству, не есть то «единое» Аристотеля, на которое ссылается доминиканский магистр. — О роли аристотелевского «Единого» в средневековой мысли см. исследование Ф.-М. Sladeczek, S. J.: *Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie (mit besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung)* [Ф.-М. Сладечек, Об-во Иисуса: «Умозрительное понимание сущности Единства в его влиянии на философию и богословие (преимущественно в понимании Аристотеля)»], в: *Scholastik*, XXV, (1950), 3, p. 361–388.

<sup>102</sup> *Exp. in Ex.*, Cus., f. 46<sup>va</sup>, l. 6. См. след. примечание.

<sup>103</sup> *Exp. in Io.*, Cus., f. 121<sup>vb</sup>, ll. 3–11: Undecimo sic: omnis cui opponitur unum includit <negationem>; unum ipsum est negatio negationis, negationis inquam <in> quantum multitudo. Negatio autem negationis medulla, puritas et geminatio est affirmati esse. Exod. 3<sup>o</sup>: 'ego sum qui sum'. Hoc est ergo quod convenienter dicitur: 'ostende nobis patrem' — id est unum — 'et sufficit nobis'. Negatio enim semper aliquid esse negat et tollit et sic non placet sed displicet, non sufficit sed deficit et inficit id in quo est. [В-одинадцатых: всё, чему противопоставляется единое, включает в себя отрицание; само единое есть отрицание отрицания — я имею в виду отрицания, поскольку оно — множество. Отрицание же отрицания есть сердцевина, чистота и удвоение утвержденного бытия. Исх. 3: *Я есмь Сущий*. Итак, это же самое подобающим образом сказано: *Покажи нам Отца* — то есть Единое — *и довлеет нам* [Ин. 14, 8]. А отрицание всегда отрицает и уносит некое бытие и таким образом не нравится, а бывает неприятным, не довлеет, а ущемляет и отравляет то, в чем находится.] — *Exp. in Ex.*, Cus., f. 46<sup>va</sup>, ll. 5–7: Nulla ergo negatio, nichil negativum deo competit, nisi negatio negationis quam significat unum negative dictum: 'deus unus est', Deuteronom. 6<sup>o</sup> (4), Galat. 3<sup>o</sup> (20). — [Итак, никакое отрицание, ничто отрицательное не подобает Богу, кроме отрицания отрицания, посредством которого отрицательным образом обозначается Единое: *Бог еднъ естъ* (Втор. 6, 4; Гал. 3, 20).] — Ср. *Exp. in Io.* LW III, p. 175, n. 207: ipsi nulla privatio aut negatio convenit, sed propria est sibi et sibi soli negatio negationis, etc. [Ему не подобает никакого лишения или отрицания, но Ему и только Ему присуще отрицание отрицания, и т. д.]

свою абсолютную самотождественность путем «полного возвращения к самому себе»<sup>104</sup>.

## 8. Чистота и полнота бытийствования

У Мейстера Экхарта можно различить две функции Единого, которые сообщают два различных, но неразрывно между собою связанных значения «сути утверждаемого бытия»: 1) самотождественность исключаящая, утверждающая чистоту *Esse* посредством устранения всего, что не есть абсолютное бытие; 2) самотождественность всеобъемлющая, которая утверждает полноту *Esse*, поглощая в Боге все бытие в той мере, в какой оно есть<sup>105</sup>. По-видимому, чистота бытия лучше всего выражается посредством *negatio negationis* [отрицания отрицания], тогда как *sum qui sum* [*Я есмь Суущий*] указывает прежде всего на полноту Божественного *Esse*. Тем не менее отрицание отрицания несет в себе также значение инклюзивной тождественности, поскольку, обращаясь к тварям, оно отрицает отрицания бытия «одного» во множественных бытиях. Напротив, «возвращение к себе» *Esse* в *Я есмь Суущий* может получить значение эксклюзивной тождественности — самотождественности Божественного Бытия, замыкающегося в Себе Самом<sup>106</sup>.

Мейстер Экхарт отмечает еще один аспект повторяемого утверждения (или отрицания), истолковывая в смысле «полного возвращения Бытия на Себя Самое» первое положение «герметического» апокрифа, известного под названием *Liber 24 philosophorum* [Книги 24 философов]. Он находит в «рефлексивном обращении» некое «кипение», или сверкание, Бытия, которое переливается в себе самом, «как бы расплавляется и кипит, проникая самое себя, как свет, который всецело проникает себя — *lux in luce et in Lucem* [свет в свете и во свет]. Так

<sup>104</sup> *Exp. in Ex.*, Cus., f. 46<sup>va</sup>, ll. 7–10: *Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio: 'ego sum qui sum'. Super se ipsum redit reditione completa, sibi ipsi innititur, se ipso est, ipsum esse est.* [Отрицание же отрицания есть самое чистое и самое полное утверждение: *Я есмь Суущий*. К Себе Самому возвращается возвращением совершенным, на Себя Самого опирается, является Самим Собой, есть само Бытие.] — Ср. *Liber de causis*, prop. 15: *Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa.* [Каждый знающий, кто знает свою сущность, возвращается к своей сущности совершенным возвращением] (изд. Steele, p. 173; у Vardenhewer — prop. 14, p. 177).

<sup>105</sup> Это различие между двумя аспектами — инклюзивным и эксклюзивным — самотождественности Бытия мы можем встретить, например, в следующем тексте *Exp. in Exod.* (Cus., f. 46<sup>rb</sup>, ll. 53–59): *Ait autem 'sum qui sum', tum quia ipse est plenitudo esse et plenum esse, tum quia ipse nichil est aliud nisi purum esse. Concluditur igitur, quod affirmatio consistens in esse et idemptitate terminorum deo proprie competit. Quid enim tam idem quam et esse 'sum qui sum'? Nulla enim propositio propter hoc est verior illa in qua idem predicatur de se ipso esse. [Говорит же «есть Который есть» как потому, что Он Сам есть полнота бытия и полное бытие, так и потому, что Он есть не что иное, как чистое Бытие. Отсюда следует вывод, что утверждение, состоящее в esse и тождественности терминов, собственным образом подходит Богу. Действительно, что столь же тождественно, как быть «есть Который есть»? Итак, никакое положение в этом отношении не является более верным, чем то, в котором Он тождественно говорит о Своем Собственном бытии.]*

<sup>106</sup> Там же, LW, I, p. 99, n. 16 (Cus., f. 42<sup>rb</sup>, ll. 25–30): *Tertio notandum quod repetitio quod bis ait 'sum qui sum' puritatem affirmationis, excluso omni negativo (C: exclusa omni negatione) ab ipso deo, indicat. Rursus quamdam ipsius (E: ipsam) esse in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem. [В-третьих, следует заметить, что это повторение, когда Он дважды говорит «есть Который есть», указывает на чистоту утверждения, в котором Бог Сам исключает всякое отрицание. Также и на некое рефлексивное обращение Его Бытия в Самое Себя и над Самим Собой, а также на пребывание, или «пригвождение», в Себе Самом.]*



Бытие возвращается на самое себя и полностью отражается в своей собственной полноте»<sup>107</sup>. Этот динамичный образ самоидентичности Бытия должен нам напомнить, что Единое не есть некое начало неподвижной тождественности. Определяя Бытие по отношению к множественности, Единое по самой своей сути является эксклюзивным и инклюзивным; оно показывает Бытие как чистоту и как полноту, ибо оно устраняет все, что есть разделение. *Unum* [Единое] представляется, таким образом, как активное начало, как первый источник Божественной «производительности» — как Отец всего Божества и тварей<sup>108</sup>. «Рефлексивное обращение» соответствует определенной реальности в Боге: Отец рождает Сына и отражает на Себе Самом пыл, или любовь, Святого Духа, Который исходит от Обоих. Так Мейстер Экхарт истолковывает, вслед за Аланом Лилльским<sup>109</sup> и некоторыми другими богословами, первое положение двадцати четырех мудрецов: *Deus est monas, monadem gignens, in se suum reflectens ardorem* [Бог есть монада, рождающая монаду, отражающая в себе самой горение]<sup>10</sup>.

Несмотря на тринитарную и христианскую интерпретацию, возврат *Esse* на самое себя сохраняет (даже в самых терминах этой интерпретации) неоплатонический стиль ἐπιστροφῆ πρὸς ἑαυτὸ [обращения на самое себя]<sup>111</sup>. Что отличает здесь Мейстера Экхарта от Прокла — так это место, усваиваемое Отцу. Действительно, πατρικόν Прокла ниже, чем ἐν [единое]<sup>112</sup>. Отсюда вытекает установление известного расстояния между терминами триадических процессов в прокловых «Эннеадах»: πρῶτος [выступление] есть регрессия по отношению к μουή [пребывание в себе], недостаток, который будет преодолен только в ἐπιστροφῆ<sup>113</sup>.

<sup>107</sup> Продолжение текста, цитированного в предыдущем примечании (LW., цит. место; Cus., II. 30–36): *Adhuc etiam quandam bullitionem sive perfusionem (C: parturitionem) sui in se fervens, et in se ipso in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans et se toto super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis: 'Monas monadem gignit vel genuit, et in seipsum reflexit amorem sive ardorem'*. [Итак, пламенея неким кипением, или излиянием (Cus.: рождением), Себя в Себе, и в Себе Самом и в Себя Самого изливаясь и воскипая, Свет в Свете и во Свет проникая Самим Собой Себя Самого и всего Себя обращая и отражая отовсюду, по слову мудреца: «Монада монаду рождает, или производит, и в себе самой отражает любовь или пламень»] — Ср. *Liber 24 philosophorum* (изд. Vaeumker, p. 31).

<sup>108</sup> *Exp. in lo.*, Cus., f. 119<sup>ra</sup>, II. 37–38 (цит. выше).

<sup>109</sup> *Maxim. theolog.*, Regula III [«Богословские максимы», Правило III] (PL 210, col. 624–625): *Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem*. [Монада рождает монаду и в себе самой отражает пламень] — Алан Лилльский говорит в своем комментарии к этой максиме: *Oportuit ergo ut aut nihil gigneretur a simplici, aut simplex a simplici. Unde Augustinus dicit quod Pater totam substantiam transfudit in Filium...* [Итак, подобает, чтобы или ничто рождалось от простого, или простое от простого. Поэтому Августин говорит, что Отец всю субстанцию изливает в Сына...] И далее: *Spiritus Sanctus dicitur ardor, amor, osculum et connexio Patris et Filii...* [Дух Святой именуется пламенем, любовью, лобзанием и соединением Отца и Сына...] «Излияние» субстанции и любовь, соединенная с «пламенем» в цитированном выше (прим. 107) тексте Мейстера Экхарта, свидетельствуют о влиянии на него комментария Алана Лилльского.

<sup>110</sup> Cf. Vaeumker, цит. место. — Цитация Мейстера Экхарта представляет собой парафраз 1-го положения 24-х философов.

<sup>111</sup> Dodds, цит. соч., p. 202–203.

<sup>112</sup> См. там же, p. 279, комментарий E. R. Dodds'a со ссылкой на *Theologia Platonis*, V, XVI, 276 и след.

<sup>113</sup> Это дистанцирование между триадическими терминами возможно, по Мейстеру Экхарту, только в космогонии, где появляется момент пассивности, который сообщает тварному бытию аспект отпадения от Единого — отпадения от Сущности.

у Экхарта Первое Лицо христианской Троицы, отождествляемое с Единым, отнюдь не ниже Сущности. Оно непосредственно связывается с *Esse absconditum* [сокровенным Бытием], с непродуктивной Сущностью, как смысл, находящийся в основе продуктивности бытия. Поскольку Единое динамически являет *самотождественность* Бытия, это производящее действие будет внутренним по отношению к единству: оно проявится, прежде всего, как внутреннее «кипение», как совпадение *πρόδος* с *Μονή* (Монадой), или как взаимопроникновение Божественных Лиц, которые остаются имманентными по отношению к Единому в самом своем исхождении. Таким образом, исхождение, отправляющееся от Единого, будет в то же время «обращением», возвратом монады на самое себя: рождение Сына уже предполагает отражение вспять «пламени», или Любви, и будет непостижимым вне изведения Третьего Лица Отцом и Сыном<sup>114</sup>. Монада рождающая тождественна монаде рожденной, и эта тождественность находит свое выражение в «отраженном пламени». Мейстер Экхарт замечает, что каждой мысли свойственно «выдыхать огонь любви». Он цитирует слова Дамаскина о том, что Слово не лишено Духа, а также Августина, утверждающего, что слово, зачатое в мысли, есть знание, сопровождаемое любовью, ибо знание всегда любимо, даже если нелюбим его предмет<sup>115</sup>. Определяемое Единым, ипостасное исхождение, по Мейстеру Экхарту, есть, следовательно, внутреннее действие, в котором самотождественность *Esse* проявляется в «его полном возвращении на самое себя». Это «рефлексивное обращение» не является в Божественной реальности восстановлением утраченного тождества, как у Прокла, по учению которого *ἐλύτρωσις* должна была восстанавливать единство *μονή*, нарушенное в *πρόδος*. По Экхарту, имманентность по отношению к производящему началу нарушается лишь «выходом» тварей, впавших в дуализм, при котором Бог познается внешне, как Первопричина и конечная Цель всего существующего. Во внутрибожественных глубинах не возникает понятия причины действующей или конечной: как мы уже видели, Отец как Начало Лиц не есть причина Сына и Святого Духа<sup>116</sup>. В условиях, когда Единое определяет не разделенные между собой моменты триадического «отражения», тесно связывая «исхождение» с

<sup>114</sup> *Exp. in lo.*, Cus., f. 114<sup>rb</sup>, ll. 34–39: *Restat autem videre quod Deuteronom. 19° (15) de 3° teste dictum est: 'In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum'. Quod quidem pro tanto dictum est, quia ubicumque est dare patrem et filium, gignens et genitum, necesse est esse et adesse spiritum, amorem, nexum gignentis et geniti. 'Et hii tres unum sunt'. [Остается, однако, увидеть, что сказано во Втор. 19, 15 о трех свидетелях: при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей состоится дело. А сказано это потому, что, поскольку повсюду принято называть Отца и Сына, рождающего и рожденного, необходимо, чтобы был и присутствовал Дух — любовь, связь рождающего и рожденного. И Сии три суть едино] (1 Ин. 5, 7).*

<sup>115</sup> Там же, Cus., f. 118<sup>vb</sup>, ll. 42–49: *Adhuc autem notandum, quod omnem cogitationem sive meditationem semper consequitur (ms.: consequatur) amor et ipsa cogitatio sive meditatio spirat ignem amoris, secundum illud psalmi (38, 4): 'in meditatione mea exardescet ignis'. Unde et Damascenus dicit quod verbum non expers spiritus, et Augustinus, quod verbum cogitatum notitia cum amore est; semper enim notitia placet, etiam si quod noscitur displiceat. Amor autem ille semper est homogeneus et substantialis principio ipsum spirante. [Но еще надо заметить, что всякому размышлению или медитации всегда последует любовь и это размышление, или медитация, испускает огонь любви, по слову псалма: в мыслях моих разгорелся огонь (38, 4). Поэтому и Дамаскин говорит, что Дух не испускает Слово, и Августин, что Слово мыслимое есть познание с любовью; ведь познание всегда приятно, даже если что-либо из познанного не нравится. Любовь же всегда однородна и субстанциальное начало самого Испускающего.] — Св. Иоанн Дамаскин, *De fide orth.* I, c. 7: PG 94, col. 804 c. — Св. Августин, *De Trinitate*, IX, c. 10: PL 42, col. 969.*

<sup>116</sup> См. выше, стр. 194–195.

«обращением», последнее, усваиваемое Святому Духу («Любовь отраженная»), будет иметь в тринитарной жизни только одну функцию — выражать постоянное единство Отца и Сына в рождении Второго Лица Первым.

Совершенно очевидно, что Первое Лицо Троицы получает в богословии Мейстера Экхарта исключительно важное значение. Подобно «монархии Отца» в восточной триадологии, непосредственная взаимообратимость Единого, первой суппозиции, с Бытием-Сущностью должна гарантировать здесь сущностное единство, или единосущие, Трех Лиц. Но догматическая перспектива неодинакова у греческих Отцов IV века и доминиканского богослова средних веков. Когда, например, Григорий Назианзин захочет выразить в платиновских терминах тайну ипостасного различия Трех Единосущих, он будет говорить о монаде, которая приходит в движение, чтобы преодолеть диаду и остановиться в триаде<sup>117</sup>. Этот образ предполагает двузначность термина «монада», обозначающего одновременно общую сущность трех ипостасей и единый источник Божественных «исхождений» — Отца как общее личное начало Сына и Святого Духа. «Преодоление диады» не есть замыкание в себе самом, в третьей ипостасной категории, но, напротив, совершенное раскрытие монады, ее раскрытие в личном Триединстве. Первое положение «двадцати четырех философов» оказалось бы неприменимым к находящейся в движении монаде Каппадокийца. Но она приемлема для доминиканского магистра благодаря латинской формуле *processio ab utroque* [исхождения от Отца и Сына]: Дух Святой, связь между Отцом и Сыном, разрешает их диалогическое противопоставление, знаменуя их сущностное единство. Отождествление Отца с Единым позволяет Мейстеру Экхарту сообщить западной тринитарной схеме циклический характер, напоминающий Прокловы «Эннеады»: Бытие предстает здесь как единство в суппозиции Отца и утверждает свою самотождественность в тринитарном процессе «полного возвращения на самое себя»: *Ego sum qui sum* [Я есть Сущий].

Такое же триадическое круговое движение, выражение самотождественности Бытия, относится к «смыслам», или вечным *quidditates* всех вещей: они изливаются, «бьют ключом» из Единства Отчего Ума, совпадая со Словом — единым «Разумом», и в своем внутреннем кипении возвращаются к себе самим, оставаясь тождественными Сущности. Явление Сущности *sub ratione Unius* [в значении Единого] знаменует абсолютную «чистоту» Божественного Бытия, которая делает Его непознаваемым и неизреченным, позволяя в то же время познать Его как «полноту» всего, что, будучи произведено Единым, в единстве Бытия, остается тождественным нераздельной Сущности<sup>118</sup>. Мейстер Экхарт чаще всего употребляет вместе два выражения самотождественности Бытия — эксклюзивное и инклюзивное: *puritas et plenitudo essendi* [чистота и полнота бытийствования].

## 9. *Unum et Omnia* [Единое и всяческая]

В известных отношениях Божественная Сущность, или *Deus sub ratione Esse* [Бог в значении Бытия], у Мейстера Экхарта может быть сближен с Платиновским «Единым, который не существует»: действительно, Сущность не только неизреченна, но и в своей абсолютной неопределенности она не может быть противопоставлена чему бы то ни было, даже небытию. Это противопоставление становится возможным только *sub ratione Unius* [в значении Единого], когда Экхартова Сущность, являя свою полноту, получает такой характер, который

<sup>117</sup> Слова XXIII, 8 и XXIX, 2: PG 35, col. 1160c и 36, col. 76b.

<sup>118</sup> Мейстер Экхарт выражает ту же мысль в немецкой проповеди 87 (Pf., p. 282, ll. 29–30): Hierumbe ist got ledic aller dinge und hierumbe ist er allin dinc [Поэтому Бог свободен от всех вещей и поэтому Он один является вещью].

наводит на мысль о второй ипостаси неоплатоников, о «Едином, которое есть все». Единый Экхарта, напомним это еще раз, есть одновременно «производящее начало» и «Ум Отчий», который содержит смыслы всех вещей в своем едином Слове, сводя их к единству. Это единство всяческих в Едином, это Божественное Всеединство может по праву быть названо «точечным», ибо Мейстер Экхарт выражает его посредством геометрического символа «бесконечной умственной сферы», центр которой — повсюду, а окружность — нигде. Заимствуя из «Книги 24-х философов» образ бесконечной сферы<sup>119</sup>, Экхарт хочет показать всемогущество Единого-Ума, бесконечно распространяющегося во «всяческих» и сосредотачивающего бесконечность *Omnia* в *Unum*. Если бы можно было говорить о бесконечной окружности, она должна была бы совпадать с центральной точкой сферы. В этом смысле можно было бы также сказать, что в сфере Божественного Ума бесконечность *Omnia* [всяческих] («смыслов») всех вещей *in fontalitate unitatis* [в преизлиянии единства]<sup>120</sup> выражает «полноту» Бытия в Едином, тогда как *Unum* [Единое] знаменует его неделимость или «неразличность». Тожественные в Боге, два эти аспекта Его бесконечности могут быть различены только исходя из творческого действия, в котором Единое открывает себя как «всемогущее». Имя Всемогущества — *Omnipotens nomen eius* [Всемогущий имя Его] (Исх. 15, 3)<sup>d)</sup> — обозначает Первопричину в самом ее корне, ибо оно относится к действию Единого, которое простирается на «Всё», то есть на «то, что принадлежит к числу всех вещей». Но это всеобъемлющее число (*omnia*) имеет своей противоположностью ничто (*nihil*) — «то, что не принадлежит к числу всех вещей»<sup>121</sup>.

Нельзя, конечно, говорить о числе в бесконечной сфере, где *omnia* соответствуют отсутствию периферии. Это геометрическое изображение всемогущества Бытия-Единого делает несколько двусмысленным термин *omnia*. В самом деле, в перспективе Божественного действия он обозначает запредельную полноту,

<sup>119</sup> Cf. Baeumker, цит. соч., p. 31: *Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam* [Бог есть бесконечная сфера, центр которой — повсюду, а окружность — нигде]. Цитируя это 2-е положение 24-х мудрецов, Мейстер Экхарт иногда соединяет его с 18-м (там же, p. 37): *Deus est sphaera, cuius tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta* [Бог есть сфера, у которой столько окружностей, сколько точек]. (*Exp. in Eccli.*, Den. 571 — *Cus.*, f. 80<sup>ra</sup>, ll. 10–14; *Exp. in Io.*, *Cus.*, f. 124<sup>vb</sup>, ll. 30–32). Он объединяет также эти два положения с 3-м (там же, p. 31): *Deus est totus in quolibet sui* [Во всем Своем Бог — весь] (*Exp. in Gen.*, 1<sup>o</sup> ed., LW I, p. 79, n. 155 — *Cus.*, f. 14<sup>vb</sup>, ll. 2–7); *Exp. in Ex.*, *Cus.*, f. 47<sup>va</sup>, ll. 30–35). — О символе бесконечной сферы в древней, средневековой и современной философии см. превосходный труд Д. Манке «Бесконечная сфера и точка везде в центре. — К генеалогии математической мистики» (Галле 1937); об образе бесконечной сферы у Мейстера Экхарта см. ниже и в др. местах.

<sup>120</sup> *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, p. 362.

<sup>d)</sup> Как указывалось выше, и в славянском, и в русском переводе вместо «Всемогущий» употреблено «Иегова». — *Прим. перев.*

<sup>121</sup> *Exp. in Ex.*, *Cus.*, f. 43<sup>va</sup>, ll. 4–19: 'Omnipotens' duo dicit: 'omnia' et 'potentia'. 'Potens omnia', 'potens omnium', que ergo sunt de numero omnium ille potest... ergo non potest nihil, tum quia nihil non est de numero omnium, sed est. oppositio et exclusio omnium, tum etiam quia nihil posse est non posse, universalis negatio potentie... nihil enim et omnia se totis sibimet mutuo opponuntur [«Всемогущий» включает в себе два значения: «всяческая» и «возможность». «Могущий все», «могущество всех», следовательно, кто из числа всяческих, тот может... следовательно, «ничто» ничего не может, как потому, что «ничто» не есть из числа всяческих, но есть противоположность и исключение всяческих, так и потому, что «ничто мочь» — значит ничего не мочь — универсальное отрицание возможности... ведь «ничто» и всяческая взаимно противопоставляются друг другу].

которая исключает число, множественность и предполагает тождественность «всяческих» с Единым. Напротив, в собственно тварной перспективе *Omnia* предстают как отличные от Единого, ибо тварное бытие, которое никогда не является бесконечным, противопоставляется Единому как множество, число, неопределенное разделение — все то, что есть *casus ab Uno* [отпадение от Единого]. Парадокс «бесконечной сферы» у Мейстера Экхарта состоит в объединении двух перспектив в единое видение всемогущества, что позволяет различать в Божественном плане Единое-точку и *Omnia*-периферию, чтобы еще раз подчеркнуть их тождественность и неразличение. Но тот же геометрический образ позволяет также признать действие Единого в плане тварного бытия, множественного и делимого, — действие, которое сообщает множественности аспект единства, числу — характер внутренней, не знающей различий полноты, делимому бытию — его аспект целостности, присущий всему, что есть, будучи произведено Божественной Причиной. В этом смысле множественные *omnia*, отнюдь не противопоставляя себя Единому и тем самым не умаляя его простоту, лишь являют его преизбыточествующее богатство. В области тварного бытия, внешнего действия Бытия-Единого, мы снова видим выражение Единого во множестве, формирующее «всё», «единое» множество, учреждаемое и хранимое в бытии Единым, ибо, по Проклу, «всякое множество участвует в Едином»<sup>122</sup>. Поскольку «монада неисчислима», Макробий говорил, что она «производит сама собой и содержит в себе самой бесчисленные виды»<sup>123</sup> — виды, с которыми она изливается в безмерность вселенной, не утрачивая своего единства<sup>124</sup>.

Единство индивидуального состава, единство вида во множестве индивидов, единство рода в видах, единство тварного бытия в комплексе всего существующего — вот различные по степени универсальности общности, где части единого состава, *omnia* единого вида, единого рода, бытия (более универсального, чем все прочие атрибуты) в каждом отдельном случае имеют характер полноты, или, точнее, «со-полноты», благодаря чему ни один из членов делимого целого из него не выпадает. Так, видовое единство не могло бы существовать, если бы оно не охватывало всех индивидуумов данного вида; точно так же родовое единство должно охватывать все входящие в него виды; наконец, вселенная не была бы совершенным бытием, объемлющим все существующее, — вообще не была бы вселенной, если бы в ее полноте недоставало одной из ее сущностных частей — одного ангельского духа или даже просто одного камня или дерева<sup>125</sup>. Этот комплекс «всего, что есть», полнота тварного бытия есть *omnia*, противопоставляемое *nihil*.

<sup>122</sup> *Первоосновы теологии*, изд. Dodds, p. 2.

<sup>123</sup> *Comment. in Somn. Scip.* I, c. 6. См. выше, 195, прим. 61.

<sup>124</sup> *Exp. in Io.*, Cus., f. 121<sup>va</sup>, ll. 54–60. Ср. *Exp. in Sap.*, в: *Archives...*, IV, p. 252–253.

<sup>125</sup> *Exp. in Gen.*, I<sup>a</sup> ed., LW I, p. 53, n. 13 (Cus., f. 7<sup>ra</sup>, ll. 2–7): *Produxit enim immediate non aliquam partem universi, sed ipsum totum universum immediate, quod, inquam, universum non produceret nec esset universum, si quod partium ipsi deesset essentialium. Ex quo autem universum non esset, si lapis vel lignum deesset aut si natura angelici spiritus deesset.* [Ведь Он произвел непосредственно не какую-то часть вселенной, но непосредственно произвел всю вселенную во всей полноте; и я говорю, что Он не произвел бы вселенную и не была бы вселенная, если бы отсутствовала какая-нибудь из ее сущностных частей. Отсюда следует, что вселенная не существовала бы, если бы отсутствовал камень, или дерево, или природа ангельских духов.]

10. *Oppositio nihil mediatione entis*

## (Противопоставление небытию посредством тварного бытия)

Если, как мы сказали, первое противопоставление, противопоставление бытия и небытия<sup>126</sup>, относится к *Esse*, рассматриваемому в аспекте Единого как «всеединство», следует все же добавить, что как противоположность *nihil* выступает не полнота Божественного Бытия, явленная в Едином или в Уме Отчем. Или, вернее, она противопоставляется здесь не непосредственно, потому что «отрицание отрицания», это отрицательное выражение Единого<sup>127</sup>, исключает всякое понятие небытия, которое могло бы противопоставить себя Божественному Бытию в Нем Самом, независимо от творческой причинности. Противопоставление Бог — небытие основывалось бы на ложной перспективе дуализма, в которой тварь хочет поставить Единое, рассматривая его извне. Абсолютное Бытие не есть антитеза небытия. Но можно на законном основании противопоставить *esse* как «первое творение»<sup>128</sup> отсутствию всякого бытия, «всяческая» — «ничему», *omnia — nihil*. Это противопоставление лишь косвенно затрагивает «Бытие, которое есть Бог», в той мере, в какой Единый есть начало полноты в тварных существах, присутствующее во множественности всяческих. Вот этому-то полному числу «всяческих», отражению «полноты» Бытия, противопоставляется небытие: *Nihil non est de numero omnium, sed est oppositio et exclusio omnium* [Ничто не есть из числа всех, но есть противоположность и исключение всех]<sup>129</sup>. Число, которое подобает только тварному бытию, получает здесь положительное значение тотальности тварных *entia* [вещей]; это — число-единство всего, что, будучи среди *omnia*, причастно Единому. Поскольку *omnia* противопоставляется *nihil*, Мейстер Экхарт может сказать, вместе с 24-мя философами, что *Deus est oppositio nihil mediatione entis* [Бог противопоставляет Себя небытию посредством тварного бытия]<sup>130</sup>.

Развивая 14-е «герменевтическое» положение (трижды цитируемое в известных нам на сегодняшний день его латинских трудах), Экхарт хочет, по-видимому, установить своего рода пропорцию между Богом, тварным бытием и небытием. «По сравнению с Богом, — говорит он, — вся вселенная представляется как небытие по сравнению со вселенной, таким образом, что вселенная, всё, что есть (*ens omne*), предстает как средний термин между Богом и небытием»<sup>131</sup>. «Бог превосходит всякое тварное бытие, как всякое тварное бытие превосходит небытие»<sup>132</sup>. В действительности эта «пропорция» создана единственно лишь для того, чтобы исключить непосредственное противопоставление Бога небытию: такое противопоставление может иметь место только в перспективе творческого действия, где *nihil* становится постижимым как *terminus a quo* [исходный пункт] творения. Действительно, Мейстер Экхарт противопоставляет небытие и тварное бытие как два «конечных предела» действия Бога в твари: *nihil et*

<sup>126</sup> В *Opus propos.*, где Мейстер Экхарт должен был исследовать 14 пар противоположных терминов, первый трактат был посвящен бытию и небытию: *Primus tractatus agit de esse et ente et eius opposito quod est nihil* [Первый трактат рассматривает бытие и сущее и их противоположность, каковой является ничто]. — *Prol. gener. in Opus tripart.*: LW I, p. 150, п. 4: OL (изд. Vascour), p. 5, II. 11–12.

<sup>127</sup> См. выше, стр. 206 и след.

<sup>128</sup> *Liber de causis*, полож. IV. V. [см. выше, стр. 183, прим. 14].

<sup>129</sup> См. выше, стр. 211, прим. 121.

<sup>130</sup> 14-е положение 24-х философов. Cf. Baeumker, цит. соч., p. 36.

<sup>131</sup> *Exp. in Io.*, LW III, p. 185, n. 220.

<sup>132</sup> *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, p. 411.

*esse omnium creatorum* [ничто — и бытие всех сотворенных]<sup>133</sup>. Небытие не есть предел всемогущества Бытия, действие Которого, *sub ratione Unius* [в значении Единого] простирается на всяческая; небытие есть всего лишь начальная граница тварного бытия. Нельзя поэтому говорить о *nihil* как о первичном понятии. Это — производный термин, понятие, сопутствующее понятию тварного бытия. позднейший, так сказать, по отношению к творению, которое предполагает, вместе с идеей инаковости, дуализма, возможность противопоставления. Каждый раз, когда тварь противопоставляют Богу как нечто иное, чем Он, она предстает в своем онтологически нулевом содержании, что делает невозможным противопоставление абсолютного Бытия *aliquid* [чему-нибудь] тварному.

*Nihil* Мейстера Экхарта не есть абсолютный термин, непосредственно противопоставленный «Бытию, которое есть Бог»:<sup>134</sup> это — небытие тварей, небытие, которое открывается единственно лишь в отношении тварных бытий к Богу как темный фон их первоначального небытия. Таким образом, пропорция, согласно которой отношение тварной вселенной к Богу равно отношению *nihil ens omne* [небытия ко всему сущему], имеет отрицательный смысл. Она означает в конечном счете, что ничто не может быть противопоставлено Богу как «другой» термин: по отношению к Богу *omnes creaturae sunt unum purum nihil; non dico quod sint quidem modicum vel aliquid, sed quod sint purum nihil, quia nulla creatura habet esse* [все твари суть одно чистое ничто; не говорю, что они суть в какой-то мере или суть что-либо, но говорю, что они суть чистое ничто, ибо ни единая тварь не имеет в себе бытия]<sup>135</sup>. Это положение, осужденное как «дурно звучащее», выражает ту же мысль, что и изречение 24-х философов, истолкованное Экхартом: противопоставление бытия небытию реально лишь в той мере, в какой бытие, которое твари имеют *ab alio* [от другого], противопоставляется их собственному небытию; но если бы мы захотели противопоставить всю совокупность тварей как бытие Абсолютному Бытию Бога — хотя бы всего лишь так, как можно

<sup>133</sup> *Exp. in Gen., 1<sup>a</sup> ed., LW, p. 80, n. 160 (Cus., f. 15<sup>ra</sup>, l. 54 — 15<sup>rb</sup>, l. 15): ... termini actionis dei in creatura sunt esse et nihil... Termini autem nullius agentis (secundi — *add. C*) sunt nihil et esse (C: sunt, nihil adesse), et propter hoc in suis operationibus potast incidere resistentia, motus et tempus... Ultimi autem termini simpliciter sunt nihil et esse omnium creatorum, quos solus deus attingit sua operatione immobili immobiliter et, per consequens, fortiter et subito. Sapientia 8 (1): 'attingit a fine usque ad finem fortiter': finis 'a (quo' — *add. C*) est nihil, finis 'ad (quem' — *add. C*) est ipsum esse, quos solus deus attingit, concordat, reconciliat et pacificat, secundum illud Psalmi (147, 14): 'qui ponit fines tuos pacem'. [... термины действования Бога в твари суть бытие и ничто... Термины же всякого действующего суть ничто и бытие, и потому в его действия может вторгаться сопротивление, движение и время... Последние же термины просто суть ничто и бытие всех тварей, которых один Бог Своим действием уставляет в недвижимости и, следовательно, с силой и внезапностью. Прем. 8, 1: Она быстро распространяется от одного конца до другого: здесь конец *от* есть ничто, конец *до* есть само бытие, которого только Бог достигает, приводит в согласие. примиряет и умиротворяет, по сказанному в псалме: Утверждает в пределах твоих мир (Пс 147, 3).]*

<sup>134</sup> Проблема этого косвенного противопоставления должна была, без сомнения, рассматриваться в 13-м трактате *Prol. gener. in Opus tripart.* (LW I, p. 150, n. 4; OL II, p. 6): *Decimus tertius agit de ipso deo summo esse, quod 'contrarium non habet nisi non esse', ut ait Augustinus De immortalitate animae et De moribus Manichaeorum.* [В тринадцатом речь идет о высочайшем бытии Самого Бога, которое «не имеет противоположности, кроме не-бытия», как говорит Августин — «О бессмертии души» и «О нравах манихеев».] — PL 32, col. 1031 и 1345.

<sup>135</sup> См. выше, стр. 197, прим. 69. Акты Кельнского процесса, изд. о. Тери, в: *Archives...* I, p. 184 (ср. p. 205).

противопоставить каплю воды океану<sup>136</sup>, — такое противопоставление было бы «явным кощунством», если одновременно не было бы признано, что мир есть nihil in se et ex se [ничто в себе и из себя]<sup>137</sup>. Таким образом, противопоставление Бога небытию возможно лишь в Его творческом действовании, то есть через посредничество тварного бытия: Бог противопоставляет бытие всех вещей их изначальному небытию. Посредствующее положение твари — *quasi medium inter Deum et nihil* [как бы среднее между Богом и ничто]<sup>138</sup> — предполагает двойное противопоставление тварного бытия: в противопоставлении Богу тварь есть ничто; в противопоставлении к «ничто» она есть бытие, изведенное *ex nihilo* [из ничего] всеильным действием Божиим, то есть она есть *omnia*, которое противопоставляется *nihil*.

Говоря о тексте св. Иоанна (1 Ин. 4, 8) *Deus caritas est* [Бог есть любовь] в одной из своих латинских проповедей<sup>139</sup>, Мейстер Экхарт сближает любовь, которая не исключает ничего (*nullum excludens*)<sup>140</sup>, с общительностью, присущей Богу. Будучи в общении со всем существующим, Бог в известном смысле смешивается со всеобщим бытием: *omne ens et omne omnium esse ipse est* [Он есть всякое сущее и каждое бытие всех]. Значит ли это, что Он есть *ens* [сущее], или *esse commune* [общее бытие] — универсальный атрибут всего существующего? Аналогичные высказывания, которые у Мейстера Экхарта нередки, истолковывались некоторыми критиками именно в этом смысле<sup>141</sup>. Но проповедник добавляет в следующей фразе той же проповеди, что Бог есть не только «всё, что можно помыслить и пожелать лучшего, но и еще большее» (*et adhuc amplius*). Изречение Авиценны, что бытие есть то, чего желают все, и в первую очередь<sup>142</sup> непрестанно повторяется в писаниях Мейстера Экхарта. В настоящем контексте *omne quod cogitari potest melius* [все, что можно помыслить лучшего] (выражение св. Августина и св. Ансельма)<sup>143</sup>, должно иметь тот же смысл: смысл бытия, которое может быть постигнуто как вершина совершенства и в силу этого являться предметом желания всех «вещей». Этот Бог, поскольку Он постижим и желанен, должен соответствовать известному уровню, на котором Он выступает как *esse omnium* [бытие всех].

<sup>136</sup> Там же, p. 208.

<sup>137</sup> Там же, p. 206–207.

<sup>138</sup> Exр. in Io., LW III, p. 185, n. 220.

<sup>139</sup> Проповедь VI, I, LW IV, p. 51, n. 53.

<sup>140</sup> Это может означать также: «которая исключает ничто».

<sup>141</sup> По мнению Н. Denifle (*Meister Eckharts lateinische Schriften...* [«Латинские писания Мейстера Экхарта»], в: *Archives...* II, 490–491; ср. § 19), здесь имеет место неосознанное смешение, обусловленное недисциплинированным мышлением Мейстера Экхарта. Напротив, г-н М. Galvano della Volpe (*Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart...* [«Умозрительный мистицизм Мейстера Экхарта»], 1-е изд., с. 156, прим.) считает, что Мейстер Экхарт отождествил чистое и абсолютное единство Бога с ипостазированным абстрактным бытием, руководствуясь последовательным и четко определенным умозрительным требованием». Итальянский критик прав в своей защите против Денифле последовательности Экхартова умозрения; однако в этом конкретном пункте позиция Мейстера Экхарта представляется нам более нюансированной. Следовало бы говорить не о чистом и простом отождествлении *ens commune* с Богом, но — употребляя язык схоластики — об отождествлении *secundum quid* [относительного].

<sup>142</sup> Приведем хотя бы один пример; см. *Prol. gener. in Opus tripart.* (LW I, p. 153, n. 8; OL II, p. 9, II, 3–5): *id quod desiderat omnis res, est esse et perfectio esse, inquantum est esse* [То, чего желает всякая вещь, есть бытие и совершенство бытия, насколько есть бытие]. — Мейстер Экхарт очень часто цитирует это утверждение Авиценны, взятое из его *Memaфудзики*, I. VIII, с. 6 (Venetiis, 1508, f° 100<sup>ra</sup>, II. 1–3).

<sup>143</sup> Св. Августин, *De doct. christ.*, I, 7 (PL 34, col. 22). — Св. Ансельм, *Proslogion* [«Прибавление к рассуждению»], с. 2 (PL 158, col. 227).



В самом деле, если Бог есть «еще более», чем всё, что можно помыслить и пожелать *a quocumque et ab omnibus* [кем бы то ни было и всеми], следует считать, что Бог как *esse omnium* не есть Божественное Бытие, созерцаемое в Самом Себе; Он являет Себя здесь в том аспекте, в каком Он причастен всему существующему, то есть как Первопричина, действующая *sub ratione esse* [в значении бытия]. Именно присутствие причины в ее действии позволяет сказать, что «общее бытие» — *omne ens et omne omnium esse* [всякое сущее и всякое бытие всех] есть Бог. Если противопоставить Богу это общее бытие, «желаемое всеми», оно уничтожится перед Бытием в Себе, перед *adhuc amplius* [еще более] Божественной Сушности: *Sed totum quod potest desiderari ab omnibus, respectu li 'amplius', est quoddam nihil. Ubi dic illud: 'deus est oppositio ad nihil mediatione entis'*. [Но всё, что может быть желаемо всеми, если его рассматривать по отношению к “более”, есть как бы ничто. Отсюда следует сказать: Бог есть противоположность “ничто” посредством сущего (вещного) бытия]. Бог есть *esse omnium* [бытие всех] постольку, поскольку в Своем творческом действовании Он противопоставляет Себя небытию через посредничество «всех вещей», понимаемых под универсальным атрибутом *ens* (сущее, вечное бытие).

## 11. Единство вселенной

В своем «Комментарии на Книгу Премудрости Соломона», сделав восемь экзегетических исследований текста *Creavit enim Deus, ut essent omnia* (1, 14) *secundum communiorem accerpionem* [Ибо сотворил Бог, да будут всяческая (Прем. 1, 14; синод. перевод: *Он создал все для бытия*) согласно более общему значению], то есть с акцентом на *ut essent* [да будут] (в русском тексте этому соответствует *для бытия*. — Пер.)<sup>144</sup>, Мейстер Экхарт в заключение дает новое «изложение» этого текста, поставив в центре внимания *omnia* [всё]<sup>145</sup>. В таком свете текст книги Премудрости должен был бы означать, что цель творения — *totum universum, omne scilicet, quod est «omnia»* [целая вселенная, то есть все, что есть «всяческая»]<sup>146</sup>. Экхарт вкладывает в *omnia* смысл тотальности, следовательно, известного единства, равенства и неразличимости, которым причастны тварные существа «под воздействием» единства, присущего Богу, — как, впрочем, всякое множество, которое, по Проклу, должно быть причастно Единому<sup>147</sup>. Если «всё» включает в себя множество частей, оно все же противопоставляет им единство как первичный аспект, который тварная тотальность держит от Бога; множество и неравенство частей вселенной принадлежат ее вторичному аспекту, они свойственны твари как таковой, в той мере, в какой тварное бытие означает «спускаться», удаляться от Единого<sup>148</sup>. Как первое следствие Божественной Причины бытие — *prima rerum*

<sup>144</sup> *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, p. 338–351.

<sup>145</sup> Там же, p. 357: ...*ut sit sensus: Deus creavit ut essent omnia, id est multa et universa*. [...чтобы был ясен смысл: Бог сотворил, чтобы были всяческая, то есть многие и взятые в совокупности.]

<sup>146</sup> Там же, p. 358.

<sup>147</sup> Там же, p. 363. — «Воздействовать» на сотворенное множество — это значит «оформить» его единством. Ср. там же, IV, p. 250: *Adhuc autem unum se toto descendit in omnia quae citra sunt, quae multa sunt, quae numerata sunt, in quibus singulis ipsum unum non dividitur, sed manens unum incorruptum profundit omnem numerum, et sua unitate informat*. [Итак, Единое нисходит всецело во всяческая, которые суть по сую сторону, которые множественны, которые исчислены, и в этих единичных само Единое не разделяется, но, оставаясь Единым нетленным, производит в изобилии всякое число и оформляет его своим единством.] — Немного выше в том же контексте цитируется Макробий (p. 252).

<sup>148</sup> Там же, III, p. 360 и 362.

*creaturarum* [первое из тварных вещей] — едино. Но его единство — это единство «всего»: оно предполагает множественность частей. Первое намерение всякого действующего всегда есть «целое»; части производятся только «для целого и в целом». Так и Бог, Первый Действующий, сотворил прежде всего (*per se et primo*) [Сам и прежде всего] вселенную, богатую всем (*habens omnia*) [имеющую все]; что же касается отдельных существ, необходимо предполагаемых этим «всё» («всяческая»), — Он произвел их как части целого, принимая во внимание целое и в единстве вселенной. *Et sic perit quaestio et difficultas, multos gravans usque hodie, quomodo ab uno simplici, quod est Deus, possint esse multa immediate* [И так отпадают вопрос и трудность, смущающая многих до сего дня, — каким образом от одного простого, каков Бог, могли быть непосредственно многие]<sup>149</sup>. Таково решение, которое Мейстер Экхарт дает проблеме, вызванной высказыванием Авиценны, осужденным в 1277: *Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum* [Что от одного Перводействующего не может быть множества действий]<sup>150</sup>.

Это разрешение знаменитого спорного вопроса, несмотря на общие черты, которые оно может иметь с ответом, данным св. Фомой<sup>151</sup>, все же по общей линии мысли весьма отличается от последнего. По Аквинату, единство в собственном смысле слова для всякого «целого» может быть только в плане существования: это единство, которое различные части единого *sont* [состава] получают в силу того обстоятельства, что они *суть* благодаря единому акту существования, который сообщает им бытие. Поскольку мир не есть единый «состав», но собрание бытий, из которых каждое является отдельным составом (материи и формы, потенции и действия, сущности и существования), нельзя приписывать полноте вселенной единство бытия; ей можно усваивать только «единство порядка». Если мир св. Фомы образует единое совершенное целое, это происходит потому, что Божественная Премудрость расположила его части, неравные по достоинству, каждую с учетом остальных, устроив их все пропорционально по отношению к совершенству

<sup>149</sup> Там же, p. 358.

<sup>150</sup> Список 219 положений, осужденных Этьеном Темпье, епископом Парижским, опубликованный Н. Denifle и Е. Chatelain в *Chartularium Universitatis parisiensis* [«Картулярии Парижского Университета»], vol. I (1889), был переиздан о. Мандоннэ в приложениях к его книге *Siger de Brabant et l'Averroïsme au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> éd., t. II (1911). Цитированное нами положение находится там под № 28 на p. 178 (n. 44 на p. 546 у Denifle). Ср. также положения 27, там же (Den., n. 34, p. 545), *Quod prima causa non potest plures mundos facere* [О том, что Первопричина не может сотворить многих миров]; 33 на p. 179 (Den. № 64, p. 547), *Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo* [О том, что непосредственный эффект Первого должен быть только единым и совершенно подобным Первому]; 68 на p. 181 (Den. № 43, p. 546), *Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis, eo quod nullum transmutans diversimodo transmutat, nisi transmutatum*. [О том, что Первопричина не может быть причиной различных сотворенных здесь, в нижних, ни причиной каких-либо иных посредствующих причин, потому что она, изменяя, никого не изменяет различным образом.] — Ср. также в книге *De erroribus philosophorum* [«О заблуждениях философов»] — труде, который г-н Иосиф Кох приписывает Жиллю Римскому, в гл. VI, посвященной заблуждениям Авиценны, положение 6: *Quod a primo principio immediate non possunt progredi plura*. [Что от Первопричины не могут непосредственно произойти многие.] См. в изд. Мандоннэ, цит. соч., p. 12; в критическом издании И. Коха (англ. перевод) — *Giles of Rome, Errores philosophorum* (Millwaukee, Marquette University press, 1944), p. 36.

<sup>151</sup> Общие черты отмечены о. Тери (примеч. на p. 358–360), который, однако, высказывает некоторые оговорки по поводу решения Экхарта: настойчивое подчеркивание этим последним единства мира заставляет, по его мнению, подозревать «еще какую-то двусмысленность в мысли Мейстера Экхарта» (p. 360, окончание 2-й сноски с предыдущей страницы).

целого<sup>152</sup>. Когда, в заключение своей первой экзегезы текста Прем. 1, 14, Мейстер Экхарт говорит: *Vel, ut proprius loquamur, ipsa unitas perfecta universi partes huiusmodi principia* [Или, скажем правильнее, само совершенное единство вселенной полагает таким образом начало частям]<sup>153</sup>, эта фраза звучит совсем по-иному, чем все, что мог сказать о единстве тварного мира Ангельский доктор. Всё последующее оставляет вне сомнения, что в понимании тюрингского доминиканца единство вселенной имеет иное значение, чем единство порядка<sup>154</sup>. К тому же ссылки на Прокла и Боэция<sup>155</sup>, как и применение сформулированного в книге *De causis* [«О причинах»] правила, согласно которому разьединенные низшие обретают единство в высшем, подвергаясь его влиянию<sup>156</sup>, в достаточной мере показывают ориентацию мысли Мейстера Экхарта: Единый, Первоначало всей Божественной производительности, управляет действиями Первопричины, которая творит всяческая, имея отправной точкой небытие. Если действующая причина, сообщая *esse post non esse* [бытие после небытия], действует *sub ratione esse* [в значении бытия], следует все же уточнить, что в своем всеильном действовании, конечным пределом которого является *esse omnium creatorum* [бытие всех тварей], противопоставляемое *nihil* [ничто]<sup>157</sup>, Первопричина производит всё *sub ratione unius esse* [в значении единого бытия]. Иначе не могло бы и быть, потому что Божественное Бытие открывает Себя как производящее Начало только в суппозиции Отца, где Сущность предстает как Единство. «Произведение» бытия должно быть таким образом неминуемо отмечено характером Единого. Мейстер Экхарт вносит это уточнение, комментируя тот же текст книги Премудрости: *Aequaliter cura est illi e omnibus* [Господь... одинаково промышляет о всех] (Прем. 6, 7). Отдельные сущие (*entia*), — говорит он, — хотя и неравные между собою, получают свое более или менее совершенное бытие *sub ratione unius esse, quod per se et primo cadit sub causalitate et aspectu primae causae* [от единого бытия, которое само по себе и в первую очередь подпадает под воздействие и внимание Первопричины]<sup>158</sup>. В следующей фразе он добавляет, что это единое бытие, первый «эффект», который «подпадает под воздействие и внимание Первопричины», есть *esse totius universi* [бытие всей вселенной]. Таким образом, по Экхарту, наиболее совершенное единство «целого» в собственном смысле слова принадлежит вселенной как целому. Это не есть единство порядка, как у св. Фомы, но единство бытия, откуда берут свое начало все вторичные «целостности»

<sup>152</sup> I<sup>a</sup>, q. 47, col. 2 и 3.

<sup>153</sup> *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, p. 364.

<sup>154</sup> Там же: *Ipse enim partes universaliter cuiuslibet totius non conferunt esse suo toti, sed e converso accipiunt esse a toto, per totum et in toto; in quantum enim huiusmodi, extra totum nullum prorsus esse habent, nisi solo falso nomine, utpote equivoce.* [Ведь вообще части какого бы то ни было целого не сообщают своего бытия целому, но, напротив, принимают бытие от целого, через целое и в целом; но поскольку это обстоит так, они решительно никакого бытия не имеют вне целого, если только не под ложным наименованием, двусмысленно.] — Тексты св. Фомы, которые цитирует здесь о. Тери (р. 4), желая сблизить их с приведенным текстом Экхарта, только подчеркивают доктринальное расхождение. В самом деле, все они относятся к сущностному единству сложной вещи, то есть к «целому», которое весьма отлично от целостности вселенной в томистском учении. Но в этом отрывке из *Exp. in Sap.* Мейстер Экхарт хочет именно доказать, что единство бытия, присущее каждому «целому», принадлежит в первую очередь вселенной, понимаемой как совокупность тварных бытий.

<sup>155</sup> Там же, p. 361, 363–364.

<sup>156</sup> Там же, p. 362 и 363.

<sup>157</sup> См. выше, прим. 133.

<sup>158</sup> *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, p. 394.

вплоть до отдельных «составов», производимых и хранимых в их бытии Единым, Которому причастны все степени бытия во вселенной. Если единство того или иного «целого» у Экхарта есть всегда единство бытия, следует иметь в виду, что единство сообщается целому не бытием (как у Аквината, у которого «целое» есть индивидуальный состав); напротив, как всей целостности тварного мира, так и каждому индивидуальному бытию *esse* сообщается *sub ratione unius* [по принципу Единого]. В этой концепции отношения всего существующего к Первопричине мы узнаем принцип неоплатонической онтологии, сформулированный Боэцием: *Omne quod est, idcirco est, quia unum est* [Все, что есть, потому есть, что есть Единое]<sup>159</sup>.

Божественное действие у Мастера Экхарта, продолжая оставаться «внешней причиной», источником *esse ab alio* [бытия, воспринятого от другого] в тварях, имеет свой корень в Едином, ибо оно приписывается Отцу<sup>160</sup>, в Котором оно не есть ни «действие», ни «причина», но *ratio causandi et efficiendi* [идея причинности и действия]<sup>161</sup>. «Значение», в котором Бытие выступает как «продуктивное» — Единое — *Pater totius divinitatis et creaturarum* [Отец всего Божества и тварей], определяет не только рождение «монады», которая остается единосущной Ему, но и «произведение» «внешнего слова» — тварных результатов, которые *суть* в той мере, в какой они причастны Единому. Творческая причинность находится, таким образом, в тесной зависимости от Единого, и, если Авиценна и был неправ в своем утверждении, что Бог не может произвести непосредственно множество порождений, остается тем не менее истинным, что это «произведение» множественных бытий Единым возможно лишь в единстве «всяческих» — в «целом», которое индивидуализируется на множественные части, неравные между собой. Множественность и неравенство *omnia* связаны с их собственно тварным характером, который предполагает отделение от Единого и продвижение к небытию; напротив, единство и равенство присущи Богу<sup>162</sup>, они подобают тварям только *sub ratione unius esse, quod est totius universi* [в значении единого бытия, каковым является бытие всей вселенной]<sup>163</sup>. «Всё, что общее, постольку, поскольку общее, есть Бог; всё, что не общее, постольку, поскольку оно не общее, есть тварное», то есть нечто «конечное, ограниченное, отличное, собственное»<sup>164</sup>. Примирение этих противоречий возможно только в таком учении о творении, в котором «произведение» бытия понимается в терминах зависимости множественного от Единого. «Быть» означает здесь «быть чем-то», или «быть совокупностью всех вещей», единством всего существующего. Между этими двумя крайними ступенями «быть чем-то» — между индивидуальной

<sup>159</sup> *Porphyrium Commentaria*, I: PL 64, col. 83b.

<sup>160</sup> *Serm. lat.* II, 2: LW IV, p. 14, n. 12.

<sup>161</sup> *Serm. lat.* XXV, 1 (там же, p. 231, n. 252): *Causa quidem efficiens foras descendit a ratione sive proprietate patris in deitate, ubi nec causa nec efficiens est, sed ratio causandi et efficiendi* [Действующая же причина исходит вовне от «рацио», или свойства Отца в Божестве, где нет ни причины, ни действия, но — «рацио» причинности и действия]. — Ср. *Serm. lat.* IV, 1: там же p. 24, n. 21.

<sup>162</sup> *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, 362.

<sup>163</sup> *Exp. in Sap.*, там же, p. 394.

<sup>164</sup> Лат. проп. VI, 1 (LW IV, p. 52, n. 53): *Secundo nota quod omne commune, in quantum commune, deus, et omne non commune, in quantum non commune, deus non est, sed creatum est. Omnis autem creatura finitum quoddam, limitatum, distinctum et proprium est, et sic iam non caritas est; deus autem se toto communis caritas est.* [Во-вторых, заметь, что все общее, поскольку оно общее, есть Бог, и все не общее, поскольку не общее, не есть Бог, но тварь. Но всякая тварь есть нечто конечное, ограниченное, отдельное и собственное, и, таким образом, уже не есть любовь; Бог же, сообщающий всего Себя, есть Любовь.]

субстанцией Аристотеля, которая есть единство формы и материи, и общей сущностью *omnia* в единстве вселенной, возникнут другие, промежуточные, ступени, объединяющие множественные части вселенной в виды и роды. *Esse* — «первая тварная реальность» — понимается тюрингским доминиканцем в геометрическом смысле *Liber de causis* [Книги о причинах], где утверждается, что наиболее общее действие Первопричины, оставаясь «наиболее интенсивно единым», поскольку оно прежде других причастно «чистому Бытию и истинному Единому», все же допускает множественность и различие<sup>165</sup>. Это — «бытие всех вещей», унифицированное в Первопричине, на высшем уровне своей универсальности, за пределами родов и видов, — в то же время постепенно подразделяющееся, вплоть до индивидуальных бытий, этих *omnia* [всяческих], которые образуют в совокупности целостность вселенной. Представляется весьма вероятным, что первый результат творения, по Мейстеру Экхарту, есть не *esse* — бытие, как у св. Фомы, но *ens commune* [общее сущее] — вершина логического древа Порфирия: *ipsum ens, effectus Dei, quod non est in genere nec proprium aliqui generi, sed commune omni generi* [само сущее, действие Бога, которое не есть в роде и не свойственно никакому роду, но является общим для всех родов]<sup>166</sup>.

В этом понятии тварного бытия наличествует напряженность между общим и частным, между единством бытия в Причине и его множественностью в следствиях, между тем, что присуще Богу, и тем, что характеризует тварь как таковую, — напряженность, которая должна соответствовать двойственности, внутренне присущей положению тварных существ, двойственности, столь глубоко

<sup>165</sup> Комментарий к 4-му положению (изд. Steele, p. 164; изд. Bardenhewer — p. 166-167): ... et non est post causam primam latius neque prius causatum ipso (esse). Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et vehementius unitum. Et non est factum ita, nisi propter suam propinquitatem esse puro et uni vero in quo non est multitudo aliquorum modorum. Et esse creatum, quamvis sit unum, tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multiplicatam. Et ipsum quidem non est factum multa, nisi quia ipsum, quamvis sit simplex et non ait in creatis simplicius ipso, tamen est compositum ex finito et infinito. [...] и нет после Первопричины ничего, что было бы пространнее или стояло бы в причинном ряду прежде, нежели оно (бытие). Потому что оно сотворено превыше всех тварных вещей и соединено с большей крепостью. И оно является таким только по причине своей близости к чистому Бытию и истинному Единому, в Котором нет множества различных модусов. И тварное бытие, хотя оно и едино, все же множится, потому что оно воспринимает множественность. Само же оно не сотворено множественным, но хотя оно — простое и нет среди тварей ничего проще его, оно все же состоит из конечного и бесконечного.]

<sup>166</sup> Exp. in Io., LW III, p. 88-89, n. 103: Rursus: in *propria venit*. Notandum quod creatum omne, cum sit hoc aut hoc, distinctum quid, proprium alicui generi, speciei vel singulari. Deus autem non est quid distinctum aut proprium alicui naturae, sed commune omnibus. Est enim extra et super omne genus. Probat hoc ipsum ens, effectus dei, quod non est in genere nec proprium alicui generi, sed commune omni generi. Deus ergo in hunc mundum veniens, creatum assumens, factus homo, quasi de fastigio communis venit in propria. [Опять же: *пришел к своим*. Следует заметить что все тварное, поскольку оно есть то или это, есть нечто отличное, принадлежащее к какому-либо роду, виду или особи. Бог же не есть нечто отличное или присущее какой-либо природе, но — общий для всех. Ведь Он вне и превыше всякого рода. Это доказывается самим делом — действием Бога, который пребывает не в роде и не присущ какому-нибудь роду, но является общим для всех родов. Итак, Бог, придя в этот мир, восприняв тварное, соделавшись Человеком, как бы с общей вершины приходит *во своя*.] — Этот текст очень определен: *ens commune* превосходит все роды, будучи общим для всех, но тем не менее оно остается тварным, как «создание Бога». Воплотившись, Бог-Слово *пришел к своим* (Ин. 1, 11), то есть Он воспринял не только «общее бытие», которое прежде всех причастно Божественному Единству, но также и «собственную», индивидуальную человеческую природу. Этот отрывок дает ответ на отмеченные выше затруднения в отношении двух аспектов Слова — во Отце и в мире (см. выше, раздел «Слово без слова»).

ошущаемой Экхартом. Мы не сможем примирить эти противоречия, если будем истолковывать учение о творении у Мейстера Экхарта единственно лишь в терминах внешнего действия, не учитывая другого момента — момента причастности. Если тварное бытие есть *следствие* (*effet*) Первопричины, это *extrafactum* [вне-сотворенное] не могло бы существовать в своей инаковости, как следствие, противопоставляемое причине, как дом, который не был произведен *ex nihilo* [из ничего], будучи построен, существует вне своего архитектора, пребывая непричастным его мысли. Как мы видели, всякое противопоставление твари Богу открывает ее небытие: вне Бога тварь — ничто: *sine ipso factum est nihil* [без Него ничто не начало быть] (Ин. 1, 3). Внешний характер тварей в чистом виде мыслим только в «чистоте» небытия. Невозможно, таким образом, противопоставлять его как положение тварных бытий Божественному внутреннему характеру: последний всегда будет превалировать над отдельным бытием тварей, внешних по отношению к своей Причине, как Единое превалирует над дуализмом — корнем всякой множественности, первым шагом *recessus ab Uno* [отдаления от Единого]. Если *ens commune* [общее вещное бытие] есть первое действие Бога, то дуализм, в который оно неминуемо впадает, как результат, внешний по отношению к своей причине, лежит в основе его делимости — этого множества всяческих, которое составляет собственно тварный аспект вселенной. Но общность бытия, универсальный атрибут, принадлежит Богу (Мейстер Экхарт даже говорит, что Бог есть эта общность)<sup>167</sup>, потому что высшее начало Божественной «производительности» есть Единое: произведенное *sub ratione Unius* [в значении Единого], первое действие Бога должно быть причастно единству, невзирая на все его последующие разделения и дробления. Платонова причастность восполняет действительную причинность Аристотеля в учении немецкого богослова о творении, чтобы внести поправку к внеположности тварных результатов, которая в понимании Экхарта равнозначна сведению их к небытию.

Внешний характер тварных результатов относится к пассивному аспекту творения; в этом смысле Божественная Причина никогда не бывает «внешней» в собственном значении слова. Если следствие должно быть внешним по отношению к своей причине, в той мере, в какой всякая действительная причинность предполагает дуализм, то такая Причина, которая имеет началом своего действия Единое, не могла бы оставаться внешней по отношению к своему следствию. Следовательно, она будет присутствовать в сокровенных глубинах каждой твари, и внутренняя структура будет представлять собой как бы ряд ступеней, уходящих вглубь, в зависимости от все более универсальной причастности всего существующего Первопричине: *Creatura foris est, Deus autem intimus est et in intimis. Patet hoc in effectu Deo proprio, qui est esse intimum omnibus, in intimis omnium* [Тварь — вне, Бог же — внутри и во внутренних. Это очевидно из действия, присущего Богу, каковое есть бытие, внутреннее для всех, во внутренних глубинах всех]<sup>168</sup>.

Рассматривая этот текст в предыдущей главе, мы обратили особое внимание на тайное присутствие Божества, сокровенного *sub ratione esse et essentiae* [под смыслом бытия и сущности], в сокровенной глубине тварей. Теперь следует отметить, что, продолжая оставаться сокровенным в Своей сущности, не осуществляющей действий, интериоризированный Бог проявляется как Причина, которая «производит внутреннее для всех вещей бытие». Чтобы быть, как Бог, *in intimis omnium*, это «собственное действие Бога» должно быть причастно внутреннему характеру Его Причины. Множественные и индивидуализированные в своем

<sup>167</sup> См. выше, стр. 219, прим. 164.

<sup>168</sup> Exp. in Io., Cus., f. 106<sup>rb</sup>, ll. 52–55. См. выше, стр. 171.

внешнем аспекте индивидуальных субстанций, твари все более изменяют этот свой характер в глубинах своего бытия, где они оказываются постепенно сводимыми, за пределами видов и родов, которым они причастны в своих «внутренних началах», к первому единству бытия, общего для всех вещей, к первому действию Бога, произведенному в сокровенной глубине всего существующего.

Если добавить к этому, предваряя то, что составит предмет нашего дальнейшего рассмотрения, что человеческий разум открывает внутри тварных вещей «первые начала» их познаваемости и их бытия, — «начала», которые суть излучение нетварных «смыслов» во тьме тварей, станет более понятно, в каком смысле Божественное Единство «воздействует» на внешнюю «производительность». Сотворение действующей причиной субстанций должно сопровождаться различными степенями причастия следствий Причине, являющимися различными интериоризированными степенями разумного присутствия Единого во множественном. Напомним еще раз, что Единый, начальный принцип Божественной «производительности», есть Разум Отчий. Совлеченный, «пустой» от всех вещей и в то же время объемлющий все существующее<sup>169</sup>, он представляет два аспекта Божественной Сущности, являемой в Едином как «чистота» и «полнота» Бытия. Два этих аспекта всяческих — эксклюзивный и инклюзивный — вновь встречаются в действовании «причины аналогической». Если она производит твари вовне — *sub principio, non apud ipsum* [под началом, не у Него]<sup>170</sup>, в их природе, низшей по отношению к Разуму<sup>171</sup>, этот внешний характер тварных результатов не исключает присутствия Единого на всех уровнях универсальности бытия, — уровнях, которые человеческий разум открывает, проникая в глубину вещей — туда, где они причастны разумности своей сущностной Причины.

## 12. Путь всепревосходящего единения

Познавая *ens commune* — высшую степень единства, которой причастны *omnia*, мы обнаруживаем первое понятие тварного бытия и одновременно — первое действие Причины, творящей вселенную. Однако мы еще не достигаем познания Бога, хотя и признаём на вершине логической структуры вещей, очищенной действующим разумом от всего, что скрывает ее под сенью отдельных суппозиций<sup>172</sup>, высочайшую (или, если угодно, глубочайшую) степень их

<sup>169</sup> См. выше, прим. 118. — Это соответствует принципу, сформулированному Аристотелем относительно «интеллекта потенциального» в книге «О душе», III, 429a: чтобы воспринимать все формы, разум должен быть свободным от всех форм. Ср. «Парижский вопрос», *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* [Существует ли в Боге такое же бытие и разумение], в LW V, p. 47–48, n. 12; в OL XIII (изд. A. Dondaine), p. 9, ll. 12–17. См. также *Exp. in Io.*, LW III, p. 202, n. 241 и др.

<sup>170</sup> См. выше, прим. 36.

<sup>171</sup> *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 29<sup>ra</sup>, ll. 33–38: *Illic enim quidditas rei dividitur, dicitur in suppositis et permiscetur alieno, ut iam non sit vera, nec pertineat ad regionem intellectus, sed foris et extra speciem nature sue effecta et extra facta, in materia vel supposito, in natura que est inferior intellectui, ut patet ex De causis.* [Итак, «чтойность» вещи делится, именуется среди поставленных ниже и смешивается с тем, что ей чуждо, так что она уже не есть истинная и не относится к области разума, но произведена во внешних и вне вида своей природы, соделана вне, в материи или суппозиции, в природе, которая находится ниже разума, — как явствует из книги «О причинах».] — *Liber de causis*, prop. 9, комментарий (изд. Steele, p. 169; изд. Bardenhever, prop. 8, p. 172).

<sup>172</sup> Там же, f. 29<sup>va</sup>, ll. 23–28: *Res autem iam producta extra producentem cadit et descendit foris, extra esse producentis et extra ipsius vivere et intelligere, obumbratum umbra temporis vel saltem factionis et causati, facti scilicet et suppositi, positi scilicet sub et infra producentem.*

причастия разумным действиям Первопричины, присутствующей в своих следствиях. Даже если бы мы имели непосредственное знание всего, что может быть озарено светом действующего разума, — то знание вселенной, каким обладал до грехопадения первый человек<sup>173</sup> и которое, по Маймониду, получил также Моисей, мы познали бы Бога только еще в Его *posteriora* [задняя], то есть на основании Его творений<sup>174</sup>. Познав «сущность всего мира в истинном и твердом разуме», Моисей не получил познания Творца Таким, Каков Он есть в Своей сущности. он не видел Его Лица<sup>175</sup>. Познать совершенство вселенной в ее сущности, как *ens commune*, дифференцированное родами и видами в *omnia*, — это значит достигнуть постижения, *quod est* [что есть] тварь, которая «всегда материя» по отношению к абсолютной форме Божественного *quo est* [благодаря которой (она) есть]<sup>176</sup>. А ведь тот, кто желает видеть Лицо Божие, стремится именно познать Божественную Форму<sup>177</sup>. (Конечно, термины «материя» и «форма» употребляются здесь в аристотелевском значении. — *Перев.*)

Оставаясь в дуалистической перспективе Творец — тварь, Причина — следствие, мы остаемся в перспективе, в которой единое Слово Отчее услышано дважды. Познание Бога и тварей, которое можно получить на этом уровне, не может удовлетворить умозрение мистика, который видит в Едином первое начало Божественной «производительности». Чтобы познать Первопричину в ней самой, независимо от внешнего отношения, которое противопоставляет ее саму ее следствиям, чтобы познать все вещи такими, каковы они «сами по себе», за пределами противопоставления *esse ab alio* [бытия от другого] и *esse non ab alio* [бытия, не полученного от другого], потребовалось бы превзойти все степени причастия *omnia* [всяческих] к *Unum* [Единому] и достигнуть тождественности всего в Едином, то есть точки. Это радикальное единение невозможно, пока мы пребываем вне центра бесконечной сферы — центра, который находится везде, где Бог осуществляет Свое действие в неприступных глубинах твари. Это те глубины интериоризированной трансцендентности Единого, где «quiddités» [что есть] всех вещей суть лишь «кипение формы» — Сущности в Разуме Отчем, Который вечно рождает Слово и возвращается в Свой покой — таково динамическое выражение самотождественности Бытия, невыразимого в его сущностном покое. В этой абсолютной внутренней глубине «внутренний человек» — *spaciosissimus, quia magnus sine magnitudine* [пространнейший, ибо он велик без величины], — обретает, преодолевая пространство и время, Бога в Его первом единстве вместе

[Вещь же уже произведенная падает вне производящего и опускается вовне, вне бытия Производящего и вне Его жизни и разума, в область, помраченную тенью времени или, во всяком случае, тварности и причинности, то есть сотворенного и суппозиции — то есть поставленную под и ниже Производящего.]

<sup>173</sup> *Exp. in Gen., I<sup>a</sup> ed., Cus., f. 17<sup>va</sup>, ll. 13–15.* — Ср. св. Фома Аквинский, I<sup>a</sup>, q. 94, a. 3.

<sup>174</sup> *Exp. in Ex., Cus., f. 57<sup>vb</sup>, l. 53 — 58<sup>ra</sup>, l. 25.*

<sup>175</sup> Там же, f. 57<sup>vb</sup>, ll. 46–53: *Fecit enim ipsum scire naturam et vires ipsorum et colligationem partis cum parte et coniunctionem et distinctionem omnium encium. Hoc est dicere, quod ipse intellexit essentiam mundi totius intelligentia vera et firma. De alio vero quod petivit a creatore moises, ut notam faceret ei substantiam suam, respondit ei quod substantia ipsius non potest comprehendi sicut est. Et hoc est quod infra sequitur: 'Non poteris videre faciem meam'.* [Ибо даровал ему знание природы, и сил ее, и соединения части с частью, и сочетания и различия всех вещей. Иными словами, он разумел сущность всего мира истинным и твердым разумением. На другое же, о чем просил Творца Моисей — чтобы дал ему познание Своей субстанции, — ответил ему, что Его субстанция не может быть воспринята такой, какова она есть. Это и означают следующие ниже слова: *лица Моего не можно тебе увидеть* (Исх. 33, 20).]

<sup>176</sup> *Serm. lat. XXV, I: LW IV, p. 230, n. 251.*

<sup>177</sup> *Exp. in Ex., Cus., f. 57<sup>va</sup>, ll. 40–41:* Прем. 8, 2: *'Amator factus sum forme illius'. Forma eius facies eius est.* [*Я... стал любителем красоты ее. Красота ее есть лицо ее.*]



со всем, что существует<sup>178</sup>. Вне этой тайной Точки Божественного всеединства, куда можно проникнуть только во вневременном моменте мистического опыта, который пронзает длительность и рассекает непрерывность тварного мира, богослов должен довольствоваться познанием Бога *a posteriori*. Он видит себя вынужденным восходить к Первопричине, отправляясь от ее следствий, будучи обречен на познание всегда недостаточное, несмотря на множество имен, которыми твари восхваляют внешним образом «имя превыше всякого имени»<sup>179</sup>.

Как мы уже говорили в начале этой главы,<sup>180</sup> Божественная многоименность, предполагающая усвоение Первопричине совершенств, находимых в ее следствиях, рассматривается Мейстером Экхартом в терминах «пути превосхождения», где отрицательный момент служит лишь устранению «модуса значения», всегда не собственного, понятий, заимствованных из тварной действительности. Неудивительно, что, принимая эту перспективу богословского познания, тюрингский доминиканец сближается со св. Фомой<sup>181</sup> и склонен истолковывать вместе с ним отрицания Дионисия в таком значении, которое умаляет перспективу апофазы: отрицания выступают здесь как необходимые коррективы, как своего рода апофатический «катарсис», через который должны пройти утверждения, чтобы в конечном счете быть отнесенными к Богу — *per causalitatem, per negationem, per eminentiam* [по причинности, по отрицанию, по превосхождению]<sup>182</sup>. Как у св. Фомы и у каждого христианского богослова, усваивающего Богу совершенства, познаваемые в тварях, у Мейстера Экхарта все эти многочисленные Божественные имена относятся в конечном счете к общей Сущности Троицы. Но в то же время, поскольку Сущность проявляется как источник действия только в суппозиции Отца, все имена, собранные в различных совершенствах, которые могут быть обреты в тварных существах, надлежит усваивать Сущности постольку, поскольку Она проявляется в Едином, то есть абсолютному Единству Бытия. Рассматриваемая в Самой Себе, не определяемая Единным, Сущность остается «неименуемой»: она получает многоименность только в Едином, Который противопоставляется множеству и в то же время преодолевает это противопоставление, отрицая отрицание бытия, присущего всему множеству и различию. Нет поэтому никакого противоречия в том, что субъект атрибутов выступает то как Бытие и Сущность, то как Единое: речь идет все время о Бытии, определяемом

<sup>178</sup> *Opus sermonum*, Cus., f. 140<sup>va</sup>, ll. 11–15: in homine interiori habitat veritas et deus, cuius natura est semper et solum esse intus et in intimis. Quod si deus, utique et omnia, sive angeli sive quevis alia: in deo enim sunt omnia, nec quicquam extra ipsum penitus [во внутреннем человеке обитает истина и Бог, природа Коего есть всегда и единственно бытие внутри и в глубинах. И как Бог, так и всяческая — и ангелы и все прочие: ведь все в Боге и вне Его нет решительно ничего]. — Ср. там же, f. 164<sup>va</sup>, ll. 53–56.

<sup>179</sup> См. выше, стр. 199 и прим. 78.

<sup>180</sup> См. выше, стр. 180.

<sup>181</sup> О. Тери ссылается на одну из инкриминируемых статей, где Мейстер Экхарт заявляет, что было бы столь же неверным сказать «Бог добр», как назвать белое черным (Второй обвинительный акт, art. 54, в: *Archives...* I, p. 259), деля вывод, что немецкий богослов останавливается на второй стадии пути восхождения и склоняется к агностицизму, нарушая «прекрасное равновесие, которое начертал св. Фома» (*Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart* [К истории процесса Экхарта], в *La vie spirituelle*, XIV, n. 3, июнь 1926, p. 64–65). Это суждение видного доминиканского эрудита несправедливо: Мейстер Экхарт не пренебрегал апофазой очищения понятий — апофазой пути восхождения. В месте, на которое указывает о. Тери (заимствованном из немецкой проповеди *Quasi stella matutina...* [Подобно утренней звезде...], Pr. 9 в DW I, p. 148; франц. пер. éd. F. Aubier, p. 161), перед нами другой модус отрицательного богословия, который можно было бы назвать «апофазой противопоставления». Мы рассмотрим его ниже, в IV главе настоящего труда.

<sup>182</sup> О принципах пути восхождения см. в особенности *De potentia*, q. 7, art. 3 и 5.

Единым. Именно в этом смысле Мейстер Экхарт делает «Бытие» первым Божественным именем, «превысившим всех имен»<sup>183</sup>, после того, как в том же «Толковании на книгу Исхода» он в таких же терминах говорил о Едином<sup>184</sup>. При рассмотрении учения Мейстера Экхарта об «отнесении» множественных имен к Первопричине очень важно иметь в виду первоочередное значение Единого в Божественной «эманации» — внутренней и внешней. В самом деле, именно Единый, Всеименуемый [*Omninominabile*] совокупляет все совершенства, которые высказываются о Боге, — совокупляет, чтобы разрешить их в «чистоте» и неразличимом единстве Сущности, о которых Он свидетельствует так же, как и о Своей «полноте».

В «Комментарии на книгу Исхода» Мейстер Экхарт, прежде чем приступить к вопросу об «отношениях»<sup>185</sup>, подчеркивает простоту сущности, которая не поддается разделению. Он начинает с исследования некоторых мнений «греческих и арабских философов и еврейских мудрецов» о несобственном характере утверждений о Боге<sup>186</sup>. Подкрепляя мнения философов библейскими и богословскими авторитетами, Экхарт извлекает из них аргументы в пользу «чистоты» Божественной субстанции, которая не терпит никакого «добавления», не допускает никакого «расположения» (= качества)<sup>187</sup>. Действительно, по Боэцию, простая форма не может быть субъектом никаких «акциденций»: *ei enim quod est aliquid accidere potest, ipsi autem esse sive quo est nihil accidit* [«ведь с тем, “что есть”, может что-нибудь случиться, с самим же бытием, или “Кем есть”, ничего не случается»]<sup>188</sup>. Но всё, что есть качество, относится к категории акцидентов, чуждой Божественной простоте и «формальности»<sup>189</sup>. Экхарт главным образом подчеркивает элемент единства. То, что есть истинно единое, исключает всё то, что есть число; таким образом, прав Моисей Маймонид, говоря, что Бог един «во всех

<sup>183</sup> *Exp. in Ex.*, Cus., f. 51<sup>va</sup>, ll. 28–58: *Quarta ratio ad principale: id quod est super omne nomen nullum nomen excludit, sed omne nomen generaliter includit et qualiter indistincte, nec aliquid illorum per consequens est ipsi proprium preter id quod est super omne nomen, commune omnibus nominibus; sed esse est commune omnibus entibus et nominibus; per consequens esse <est> nomen proprium dei solius... Et hoc est quod in psalmo (137, 2) dicitur: ‘Magnificasti super omne nomen sanctum tuum’. Philipp. 2<sup>o</sup> (9): ‘donavit illi nomen quod est super omne nomen’. Et in De causis, 22<sup>a</sup> propositione: ‘causa prima est super omne nomen quod nominatur’. [Четвертое обоснование главной посылки: то, что выше всякого имени, не исключает никакого имени, но вообще и всячески включает всякое имя без различия; следовательно, ни одно из них не является ему свойственным, кроме того, которое превышает всякого имени и общее для всех имен; но бытие есть общее для всех вещей и имен; следовательно, бытие есть собственное имя одного Бога... Это и сказано в псалме 137, 2: ...яко возвеличил еси над всем имя Твое святое. И Флп. 2, 9: ...дал Ему имя выше всякого имени. И в «Книге о причинах», положение 22-е: «Первопричина выше всякого имени, которое именуется».]*

<sup>184</sup> Там же, f. 43<sup>vb</sup>, ll. 25–40 (с теми же цитатами из Священного Писания и из *Liber de causis*. См. выше, прим. 4.

<sup>185</sup> Мы рассмотрим этот «quaestio nodosa [узловатый вопрос]», как называет его Мейстер Экхарт, ниже, когда будем говорить о тринитарном учении тюрингского магистра.

<sup>186</sup> Cus., ff. 43<sup>vb</sup>, l. 25–45<sup>ra</sup>, l. 51.

<sup>187</sup> Собственный смысл акцидента качества заключается в том, чтобы быть *dispositio substantiae* [«расположением субстанции»], подобно тому, как количество есть *mensura substantiae* [«мера субстанции»] (ср. св. Фома, 1<sup>a</sup>, q. 28, a. 2; *Super I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 3).

<sup>188</sup> *Exp. in Ex.*, Cus., f. 44<sup>vb</sup>, ll. 16–18. — Боэций, *De Trinitate*, c. 2: PL 64, 1250cd.

<sup>189</sup> Там же, ll. 13–15: *Omnis dispositio est accidens vel manat de genere accidentis et accidentis sapit naturam. Sed hoc repugnant divine simplicitati et formalitati. [Всякое расположение (=качество) есть акциденция или же происходит из рода акциденции и знает природу акциденции. Но это несовместимо с Божественной простотой и «формальностью» (нематериальностью)].*

модусах и значениях» — таким образом, что в Нем нельзя найти никакой множественности, реальной или «в мысли»<sup>190</sup>.

Переходя далее к «традициям наших христианских учителей», доминиканский магистр снова обращается к аргументу об абсолютном единстве Бога и, повторяя то же самое изречение рабби Моисея, подкрепленное ссылкой на Ибн Гебироля, исключает из чистоты Божественной Сущности всякий «порок» (*reatus*) или «пятно» (*macula*) различия, которое есть недостаток бытия и единства<sup>191</sup>. Все совершенства, которые могут наблюдаться раздельно в тварях, суть лишь одно и то же самое совершенство в Боге. Перефразируя один текст св. Фомы (впрочем, не называя его)<sup>192</sup>, Мейстер Экхарт добавляет: если бы возможно было кому-нибудь увидеть сущность Бога в ней самой — а не исходя из тварей или через посредничество чего-то иного, чем она сама, — он увидел бы единое совершенство и, чрез него и в нем, все совершенства; он увидел бы это совершенство не через других, ибо оно не было бы «вот это» или «вот то», но *quid unum super omnia* [нечто единое над всеми]. Если бы мы захотели дать имя этому высшему совершенству, через которое и в котором видели бы всё, этим именем необходимо должно было бы быть имя Единого. Мейстер Экхарт подтверждает это заявление текстом пророка Захарии, вкладывая в него новый смысл: *в тот день будет Господь один, и имя Его — Едино* (Зах. 14, 9)<sup>193</sup>. Бог Библии получает здесь Свое эсхатоло-

<sup>190</sup> Там же, II. 26–32: *Quinta sic formatur: id in quo cadit dispositio in ipso cadit aliqua multitudo; sed hoc repugnat divine nature unitati: hoc enim vere unum est in quo nullus numerus est, ut ait boetius. Et rabymoises dicit quod deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum.* [Пятое: там, где встречается расположение (=качество), там имеется некое множество; но это противно простоте Божественной природы: ведь истинно единое есть то, в котором нет никакого числа, как говорит Боэций. И рабби Моисей говорит, что Бог один во всех модусах и во всех значениях, так что в Нем нельзя найти никакого множества в разуме или вне разума.] — Voëce, *De Trinitate*, c. 2: PL 64, col. 1250c. — Moïse Maïmonide, *Le Guide des décis* [«Путеводитель колеблющихся»], I, c. 50 (см. S. Munk, цит. соч., I, p. 180–181).

<sup>191</sup> Там же, f. 45<sup>va</sup>, II. 31–43: *Distinctio enim quam importat li 'omnia' reatus est utique macula et defectus esse et unitatis. Omne enim quod est super omnia est et super numerum, aut inter omnia numeratur (ms.: numerantur). Super omnia vero et extra numerum nichil est preter unum. In uno autem nulla prorsus cadit nec cadere potest differentia, sed omnia differentia sub uno est, ut dicitur in fonte vite, libro 5<sup>o</sup>.* [Различение же, которое вносит слово «всяческая», есть порок, пятно и недостаток бытия и единства. Ведь все, что существует, выходит или выше всяческих и выше числа, или же числится среди всяческих. Но выше всяческих и вне числа нет ничего, кроме Единого. В Едином же не случается и не может случиться решительно никакого различия, но всякое различие находится под Единым, как сказано в «Источнике жизни», книге 5-й.] — Ibn Gebirol (Avicbron), *Fons vitae* (лат. перевод Петра Испанского и Гундиссалина), изд. Cl. Vaeumker, в *Beiträge...* I, 4 (Münster, 1895), p. 315. — Следуют те же ссылки на Боэция и Моисея Маймонида (см. предыдущее примечание) с таким выводом: *Qui enim duo vel distinctionem videt, deum non videt* [Ибо кто видит двоицу или различие, тот не видит Бога].

<sup>192</sup> *Sup. I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 (изд. Mandonnet, I, p. 70).

<sup>193</sup> *Exp. in Ex.*, Cus., f. 45<sup>va</sup>, II. 4–12: *Hinc est, quod qui ipsum deum videret per se ipsum, per essentiam dei, scilicet non ex aliis nec per alia media, videret unicum perfectionem et per ipsam et in ipsa videret omnes perfectiones, non ipsam per illas. Hoc tamen perfectio non esset hoc vel illa, sed quod unum super omnes. Et si illi quod videret, per quod et in quo videret, nomen imponeret, ipsum necessario esset unum, secundum illud Zacharie, ultimo: 'in illa die erit dominus unus et nomen eius unum'.* [Поэтому, если бы кто-нибудь увидел Самого Бога в Нем Самом, в сущности Божией, то есть не из других и не через других посредников, он увидел бы единое совершенство и через него и в нем увидел бы все совершенства, но не наоборот — не Божественное совершенство через все эти совершенства. И это совершенство не было бы «это» или «то», но нечто единое над всеми. И если бы он захотел дать имя тому, что видел,

гическое имя из неоплатонических источников<sup>194</sup>. Тем не менее это не Единое, превосходящее Бытие, из первой гипотезы Парменида; это — Единое, содержащее всё в своем единстве, сближающееся скорее с Разумом — второй ипостасью Плотина. Это имя *превыше всякого имени* не есть «имя неизменное» Бога: это Его имя «единственное», «особое», содержащее в себе все совершенства — мудрость, силу и проч., разделенные в тварях; но в Боге *unum omnia*, «всеединство». Соединенные и реально тождественные Сущности, все совершенства суть здесь *res una, perfectio una* [одна вещь, одно совершенство]<sup>195</sup>. Действительно, Единое-Сущность рассматривается в этом контексте Мейстером Экхартом как *Quo est* [Кем есть], или *formalitas* [формальный принцип], как Божественная Причина тварных совершенств<sup>196</sup>. Заметим кстати, что весь этот отрывок толкования на Исход комментирует свидетельство *Omnipotens nomen eius* («Всемогущее имя Его») (15, 3), относя всемогущество к *Esse*, которое есть «первая форма» Божественного действия<sup>197</sup>. Имя Единого выражает, таким образом, отношение всяческих

тому, через что и в чем видел, имя это необходимо было бы «Единый», по слову Захарии: *... в тот день будет Господь один, и имя Его едино* (Зах. 14, 9).] — Ср. св. Фома, цит. соч. и цит. место. Здесь также цитируется текст Захарии. Однако *имя едино* в этом тексте Ангельского доктора, к которому так приближается Экхарт, означает всего лишь «единое имя», без всякого намека на Единое: *Si autem intellectus noster Deum per se ipsum videret, illi rei posset imponere nomen unum, quod erit in patria; et ideo dicit Zacharia, ultimo: 'In die illa erit Dominus unus et nomen eius unum'. Illud autem nomen unum non significaret bonitatem tantum, nec sapientiam tantum, aut aliquid huiusmodi, sed significata omnium istorum includeret.* [Но если бы наш разум увидел Бога в Нем Самом, он мог бы назвать увиденное одним именем, которое будет в Отечестве; и то же говорит Захария: *... в тот день будет Господь один, и имя Его едино*. Но это единое имя не означало бы только благость, или только мудрость, или что-либо подобное, но включало бы в себя значения всех оных.]

<sup>194</sup> В другом месте того же *Exp. in Sap.* (f. 50<sup>va</sup>, ll. 7–15) текст Захарии прилагается к *nomen teiragrammaton* [«имени-тетраграмме»], которое не взято из тварного мира — *non sumptum ab aliquo opere* [«не взято ни из чего сотворенного»].

<sup>195</sup> Там же, f. 45<sup>va</sup>, ll. 12–18: *Hoc tamen unum non esset nomen sapientie, nec potentie et sic de singulis, sed esset unum omnia, super omnia, in quo omnia, secundum illud philippens. 2<sup>o</sup>: 'Donavit illi nomen quod est super omne nomen'. Nomen, inquit, in singulo, quia est unum quod est super omne nomen, quia omnium nominum perfectiones, divide in creaturis, in ipso est res una, perfectio una.* [Но это единое не было бы именем мудрости или силы и подобных отдельных качеств, но было бы единое-всяческая (всеединство), над всяческими, содержащим в себе всяческая, как сказано в Флп. 2: *... дал Ему имя выше всякого имени*. Сказано *имя* — в единственном числе, потому что оно — единое, потому что оно выше всякого имени, потому что совершенства всех имен, разделенные в тварях, в нем суть вещь едина, совершенство едино.]

<sup>196</sup> Там же, f. 45<sup>rb</sup>, ll. 59–62: *perfectiones autem omnes et omnium generum, cum sint in deo utpote in causa, entia prima omnium, et in ipso necessario sunt unum simpliciter et res una et deus unus. Omne autem quod in uno est et in quo unum est, ipsum est unum.* [Но все совершенства всякого рода, когда они пребывают в Боге, как в Причине, сущие прежде всяческих, в Нем необходимо суть просто едино и — вещь одна и Бог один. Все, что пребывает в Едином и в чем пребывает Единый, и само есть едино.]

<sup>197</sup> Там же, f. 43<sup>ra</sup>, l. 57 – 43<sup>rb</sup>, l. 4: *Omne agens potest naturaliter et omnia illa et sola illa per se, que continentur sub forma que in ipso est principium actionis. Sed esse est principium omnis actionis divine. Igitur deus potest omnia que sunt et esse possunt. Maior declaratur exemplariter, inducendo in omnibus agentibus artis et nature... (ib., ll. 27–32): Minor autem, scilicet quod esse sit principium omnis actionis, sit principium formale, patet, tum quia ipse se totus est esse, tum quia in ipso nichil est aliud quam esse aut preter esse. Concluditur igitur quod volumus, scilicet quod deus potest (ms.: preter) omnia que sunt et que esse possunt, simpliciter et absolute omnia.* [Каждый действующий может сделать естественно все то и только то, что содержится под «формой», которая в нем есть начало действия. Но бытие есть начало всякого Божественного действия. Следовательно, Бог может соделать все, что есть и что может быть. Большая посылка приводится как пример, относящийся ко всем действующим как в искусстве, так и в природе... (там же, ll. 27–32): меньшая же посылка, а именно — что бытие есть начало

к Сущности, рассматриваемой здесь как всемогущая монада. Получая все имена, различные в тварях, она сводит их к единству.

Отправляясь от этого характера Единого, Мейстер Экхарт хочет разрешить один «знаменитый» и «запутанный» вопрос, весьма близкий к проблеме отношений и личных свойств (который он также называет *nodosa questio* [узловатым вопросом]). Вопрос этот относится к атрибутам: различны ли они в Боге или единственно лишь в нашем разумении?<sup>198</sup> Примечательно, что тюрингский доминиканец, проследив почти дословно, хотя и с иным акцентом<sup>199</sup>, рассуждение св. Фомы о реальной тождественности совершенств в Боге, резко отходит от Ангельского доктора в ответе на поставленный вопрос<sup>200</sup>. Св. Фома, не допуская плюрализма различных атрибутов *ex parte Dei* [со стороны Бога], не хочет также, чтобы этот плюрализм был исключительно *ex parte intellectus nostri* [со стороны нашего разума]. Единственный «концепт», способный совершенно представлять Бога, есть Нетварное Слово. Поскольку это понятие (*conceptio*) — единственное, то все понятия, которые мы составляем, относя их к Богу, будут недостаточными и, следовательно, необходимо множественными в нашем разумении. Но эти множественные понятия свидетельствуют в Боге, в силу отношения по аналогии, нечто неизвестное, соответствующее каждому из них<sup>201</sup>. Таким образом, они имеют основание *in re* [в самой вещи], хотя в Боге и не существует реального плюрализма атрибутов. Имея перед глазами следующий текст св. Фомы: *Et sic patet..., quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo* [И так явствует..., что множественность этих имен происходит не только со стороны нашего разума, составляющего различные понятия о Боге], — Мейстер Экхарт пишет следующее: *Constat enim, quod distinctio attributorum divinarum, potentie scilicet, sapientie, bonitatis et huiusmodi, totaliter est ex parte intellectus, accipientis et colligentis cognitionem talium ex creaturis et per creaturas* [Известно, что различение Божественных атрибутов, то есть силы, мудрости, благодати и проч., происходит полностью со стороны разума, принимающего и собирающего их познание из тварей и через тварей]<sup>202</sup>.

Можно было бы подумать, что мысль Экхарта согласуется с мнением Маймонида, подвергнутому критике св. Фомой<sup>203</sup>, и движется в направлении

всякого действия, что оно есть начало «формальное», очевидна как потому, что Он весь есть бытие, так и потому, что в Нем нет ничего, кроме бытия и помимо бытия. Итак, мы приходим к желаемому выводу, а именно, что Бог может сотворить всё, что есть и что может быть — может абсолютно и просто сотворить всяческая.]

<sup>198</sup> Там же, ф. 45<sup>va</sup>, ll. 18–21 (продолжение текста, цитированного выше — см. прим. 195): *Ex hiis patet evidenter veritas nodose questionis illius et famose, utrum distinctio attributorum sit in deo vel in sola apprehensione intellectus nostri*. [Из сих с очевидностью раскрывается истина этого знаменитого узловатого вопроса — существует ли различие атрибутов в Боге или только в восприятии нашего разума.]

<sup>199</sup> См. выше, прим. 193.

<sup>200</sup> У св. Фомы этот вопрос сформулирован так: *Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo* [Находится ли множественность значений, которыми различаются между собой атрибуты, только в разуме, или также и в Боге] (*Sup. I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3).

<sup>201</sup> Окончание заключения см. там же (изд. Mandonnet, p. 71): *Et sic patet quantum, etc.* [И так явствует, в-четвертых...] и т. д.

<sup>202</sup> *Exp. in Ex.*, Cus., f. 45<sup>va</sup>, ll. 21–24 (продолжение текста, цитированного в прим. 198).

<sup>203</sup> *Sup. I Sent.*, цит. место (p. 68): *Et sic, secundum hanc opinionem (Rabbi Moisis), rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum vel per negationem, vel per causalitatem, ut dictum est*. [Итак, согласно этому мнению (рабби Моисея), значения этих атрибутов находятся только в разуме, а не в самой вещи, каковою является Бог; и разум открывает их из рассмотрения тварей или путем отрицания, или по причинности, как уже сказано.]

своеобразного номинализма в учении об атрибутах. Однако это впечатление ошибочно: если различение атрибутов «полностью» принадлежит разуму, это значит, что со стороны Бога акцент ставится на Единое, противоположное «всеческим» *omnia*, всем совершенствам, которые в тварях связаны с «падением» в число, множество и различие<sup>204</sup>. Будучи *ab Uno* [от Единого], они пребывают *sub Uno* [под Единым] на уровне тварного бытия, где наш разум собирает их, чтобы возвыситься к понятию Единого, которое *super omnia* [над всеми], к имени, которое превышает всякого имени.

Отличие от св. Фомы, который видит в простоте сущности причину реальной тождественности атрибутов в Боге<sup>205</sup>, может показаться весьма тонким и не имеющим значения. Однако простота отличается от единства, так как она противопоставляется сложности, тогда как противоположность единства является множественностью. Тварное бытие св. Фомы предполагает метафизическое «сложение» сущности и существования, тождественных в Боге. Поэтому тварное бытие определяется по отношению к Богу как то, что не есть самый акт своего существования, или как то, что существует не по самой своей сущности. Чтобы отнести тварные совершенства к Богу, надо каждый раз отождествлять их с Актом существования, в силу которого Бог есть то, что Он есть: Сущий — будучи Мудростью, Сущий — будучи Благостью — и т. д. Тварное бытие Мейстера Экхарта характеризуется *casus ab Uno* [отпадением от Единого]: впадшее в дуализм (Причина-следствие), который находится у истоков разделения, оно множественно и делимо, даже когда оно бывает причастно единству вследствие зависимости *omnia* от Единого. Усвоение Богу совершенств, разнообразных в тварях, предполагает, таким образом, их слияние в Едином — единое совершенство, *Unum-omnia* [Всеединство], *nomen omninominabile* [имя всеименуемое], где собираются воедино все атрибуты, чтобы больше взаимно не различаться. В этих двух случаях — Фомы и Экхарта — противопоставляемые элементы, которые следует преодолеть путем превосхождения, принадлежат, видимо, к двум различным доктринам о бытии. Мы рассмотрим этот вопрос в следующей главе, где поставим вопрос, имеет ли для Мейстера Экхарта различие между сущностью и существованием в тварных бытиях такой же смысл, как и для св. Фомы.

Многоименность Мейстера Экхарта не есть антитеза Божественной «безымянности»: она противопоставляется единому имени, Единому, который превосходит, поглощая их в своем неразличении, все различные атрибуты, которые человеческий разум собирает в тварных действиях. У св. Фомы множественность Божественных имен должна возместить невозможное в дольном мире познание Бога в Его сущности; таким образом, она противопоставляется «имени неизреченному»,

<sup>204</sup> *Exp. in Ex.*, Cus., f. 45<sup>va</sup>, ll. 24–29 (продолжение только что цитированного места): ... ubi (in creaturis) necessario, hoc ipso quod ab uno quidem sed sub uno, incidunt in numerum, multitudinem et distinctionem et reatum sive maculam, quo inter omnia numerantur. Quod enim in uno et unum offendit, cadens ab uno, incidit reatum distinctionis et cadit inter omnia. [...там (в тварях) это необходимо именно потому, что они (суть) хотя и от Единого, но под Единым — ниспадают в число, множественность и различие, в порок или пятно, которыми они исчисляются среди всяческих. Ведь то, что оскорбляет в Едином и Единого, отпав от Единого, совершает преступление разделения и ниспадает во всяческая.] — Мейстер Экхарт истолковывает в этом смысле текст Ап. Иакова (2, 10): 'Quicumque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus' [Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем]. Отсюда выражение: *reatus distinctionis* [вина различения].

<sup>205</sup> *Sed divinae essentiae simplicitas est tota causa quare ista attributa in Deo non differunt* [Но простота Божественной сущности всецело есть причина, по которой эти атрибуты в Боге не различаются] (*Sup. I Sent.*, цит. место, p. 65).

которое может быть открыто только в блаженном видении. «Единственное имя» Аквината не есть имя какого-то атрибута, но имя — неведомое — самой Сущности, которая есть свое собственное Существование. Там, где св. Фома говорит о единственном имени, непознаваемом *in via* [в процессе], потому что не существует тварного понятия для выражения Божественной Сущности<sup>206</sup>, Мейстер Экхарт говорит об имени «Единый» — высочайшем имени, ибо оно указывает на «разум», который достигает того, что все атрибуты совмещаются в тождественности непознаваемой Сущности. Так, когда он отходит от св. Фомы, заявляя, что различие Божественных атрибутов принадлежит всецело нашему разуму, немецкий богослов отнюдь не приближается к номиналистской концепции совершенств, которые могут быть изречены. Напротив, его позиция — это позиция предельного реализма и предельного интеллектуального оптимизма. Мало того, что он устанавливает *ex parte Dei* [со стороны Бога] необходимость для тварного разума формировать множественные понятия, отправляясь от тварей; Мейстер Экхарт признает за ним в то же время способность постигать высочайшее и единое совершенство. Этот первый атрибут, хотя он и не позволяет нам дать имя Сущности, всегда неизреченной, тем не менее составляет ее первое определение и, по отношению ко всем прочим «Божественным именам», представляет смысл их неразличения *in divinis* [в плане Божественном]<sup>206a</sup>.

Вознося Единое превыше всех атрибутов, Мейстер Экхарт предоставляет разуму, ищущему богопознания, путь, определяемый взаимным противопоставлением Единого и *omnia*. Если человеческий разум получает в тварном мире познание различных атрибутов, он также знает и может назвать тот атрибут, который отличается от всех прочих тем самым, что он не допускает никакого различия атрибутов в Боге. Единство не есть «одно из» совершенств, которые могут быть высказаны, но это есть единственное совершенство, собирающее на своем высочайшем уровне, *превыше всякого имени*, все, что может утверждаться о Божественной Сущности. Единое есть высочайшее имя Первопричины, имя, которое включает в себя все атрибуты (*praehabet omne nomen* [предваряет всякое имя]), позволяя тварям хвалить Бога «всеми именами»<sup>207</sup>. Это имя Единого, не неизреченное, хотя и превосходящее всякое изречение, *non innominabile sed omninomabile* [не неименуемое, но всеименуемое]<sup>208</sup>, есть конечный предел для человеческого разума, движущегося, отправляясь от *omnia* [всяческих]. Но оно обозначает также отправную точку Разума Божественного, который производит «смыслы» всех вещей в единственном Уме, или Логосе. Таким образом, Единое есть «Начало безначальное» умного действия Бога, то есть Ум Отчий.

«Разум» неразличения и в то же время действия, Единое, усвоенное Отцу, есть Божественный Разум, в особенности в этом последнем аспекте — аспекте «производительности». Если совершенства, усвояемые Богу, являются множественными и различными только во внешнем «изведении», умственное их различение, принадлежащее человеческой мысли, не утрачивает при этом своей истинности. Оно находит свое основание в Боге, поскольку *res una* [единая вещь] рассматривается Умом в различных «смыслах»<sup>209</sup>, хотя они представляются

<sup>206</sup> Св. Фома указывает на аналогичное мнение, приписывая его Дионисию и Ансельму. Ср. *Sup. I Sent.*, цит. место, р. 68–69.

<sup>207</sup> См. выше, прим. 78.

<sup>208</sup> См. выше, стр. 178 и 199 след.

<sup>209</sup> В *Exp. in Io*. Мейстер Экхарт скажет о Божественном Уме: *Ratio ad intellectum pertinet, cuius est accipere unum sub alia et alia ratione, et distinguere ea, quae unum sunt in natura et in esse, et ordinem accipere quomodolibet, sive quo unum prius est altero, sive quo unus ab alio* [«Разуметь «рацио» (значение) — дело Ума, которому надлежит воспринимать

такowymi только вне единого. В Божественном Уме совмещение тождественности и разнообразия «смыслов», их неразличение и различение, не противопоставляемые друг другу во внутреннем движении «Жизни», могут быть выражены только образом «кипения»<sup>210</sup>. «Различные атрибуты» соответствуют «чему-то, что является истинным и реальным в Боге», потому что различение *ex parte intellectus* [со стороны нашего разума] должно получить весьма «реальную» значимость в такой доктрине, которая утверждает абсолютное неразличение *in re* [в самой вещи], признавая в то же время за разумом познание Единого — «смысла» сущностного неразличения. Действительно, подчеркнув тот факт, что единство Бога исключает всякое различие, заявив в заключение: *nulla igitur in ipso deo distinctio esse potest et intelligi* [«итак, в Самом Боге не может быть и постигаться разумом никакого различия»], Мейстер Экхарт добавляет: *Nec tamen propter hoc vane sunt aut false huiusmodi attributiones distincte, eo quod ipsis aliquid vere et reale in deo respondet* [«однако на этом основании не тщетны и не ложны такого рода различные атрибуты, потому что им соответствует нечто истинное и реальное в Боге»]<sup>211</sup>.

Ни один атрибут не является истинным или ложным «в самой вещи», которая есть субстанция, но все они могут быть как истинными, так и ложными в разуме, познающем вещи не в них самих, а в их «началах». Однако поскольку «начало», в котором вещи познаны Богом, есть не что иное, как Его единство, Он есть «всцело разум»<sup>212</sup> и в порядке познания все различные концепты человеческого разума, неприменимые к *res una* [Единой вещи] — Бытию Божию<sup>213</sup>, находят свое основание в Едином — Разуме, принципе действия, который являет Бога в интеллектуально различных «смыслах». В этой связи и различение в мысли, по Мейстеру Экхарту, не есть свидетельство немощи нашего разума: оно получает смысл, который можно было бы назвать «реальным», если бы *res* = нераздельная сущность могла бы допустить какое-то иное различение, чем то, которое еще не «различает», в «жизни» Божественного Разума. Хотя различные атрибуты суть *totaliter ex parte intellectus nostri* [полностью со стороны нашего разума], начало их различия, тем не менее, — всецело *ex parte Dei* [со стороны Бога], поскольку Бог *se toto intellectus* [всецело самопостижен]. Покинув св. Фому в «запутанном вопросе» об атрибутах, Мейстер Экхарт скажет вместе с Ангельским

Единое то в одном, то в другом значении, и различать то, что пребывает в природе и в бытии Единого, и постигать всяческий порядок: либо что одно ранее другого, либо что одно происходит от другого] (LW III, p. 27, n. 33).

<sup>210</sup> Динамичный образ тождественности всего в Божественном Уме соответствует у Мейстера Экхарта той особенности Плотина Ума, которую г-н де Гандийак называет «прозрачностью» (M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin* [«Премудрость Плотина»] (Hachette, 1952, p. 136).

<sup>211</sup> *Exp. in Ex.*, Cus., f. 45<sup>va</sup>, l. 56 – 45<sup>vb</sup>, l. 1: *Nulla igitur in ipso deo distinctio esse potest aut intelligi. Adhuc autem 4<sup>o</sup>: distinctio omnis infinito repugnat; deus autem infinitus est. Nec tamen propter hoc vane sunt aut false huiusmodi attributiones distincte, eo quod ipsis aliquid vere et reale in deo respondet; et tamen in deo est res una et, si dici potest, secundum Bernardum, unissima que verissima potentia est, sapientia est, bonitas est et similia.* [Итак, в Самом Боге не может быть и не может пониматься никакого различия. И к этому относится 4-е (из сказанного ранее): всякое различение несовместимо с бесконечным; Бог же бесконечен. Но из этого не следует, что тщетны или ложны такого рода различные атрибуты, потому что им соответствует нечто истинное и реальное в Боге; и тем не менее в Боге — одна вещь и, если можно сказать согласно Бернару, Он есть единственная и истиннейшая сила, мудрость, благодать и подобное.] — Св. Бернард, *De consideratione* [«О созерцании»], I, V, c. 7, n. 17: PL 182, col. 798b.

<sup>212</sup> *Exp. in Io.*, LW III, p. 27, n. 34.

<sup>213</sup> *Exp. in Ex.*, Cus., f. 44<sup>va</sup>, ll. 50–53: *omnia nomina huiusmodi affirmativa... incompacta et dissona divine nature et ipsi veritati.* [Все такого рода утвердительные имена неуместны и не согласны с Божественной природой и с самой истиной.]



доктором, но на иных основаниях, чем он: *Patet etiam, quod huiusmodi nomina non sint sinonima, eo quod diversas rationes seu conceptiones intellectus nostri significant.* [«Очевидно, таким образом, что такого рода имена не суть синонимы, потому что они означают различные смыслы или концепты нашего разума»]<sup>214</sup>.

Возможность усваивать множественные имена Первопричине основана у Мейстера Экхарта на отношении «всяческих» к Единому — Началу действия, которое определяет в первую очередь творческую причинность. Как мы уже видели<sup>215</sup>, Бог в Своем внешнем «изведении» противопоставляет Себя небытию через посредство всего существующего. Однако ничто из того, что есть вне Бога, вне абсолютного Бытия, не является полностью бытием, но здесь все — «сущее и не сущее» (*ens et non ens*), потому что во множественности «всяческих» всякое отдельное *ens* неминуемо приобретает отрицательный характер: оно всегда определяется путем отрицания «какого-то бытия» (*aliquid esse*), какого оно не имеет. Отрицание подобает, конечно, только тварным существам, ибо невозможно отрицать что бы то ни было в «самом Бытии», подобно тому, как недопустимо исключать из рода то, что в него входит (нельзя, например, отрицать льва в роде «животные»). «Таким образом, никакое отрицание, ничто отрицающее не подобает Богу, кроме отрицания отрицания, выражаемого Единым, высказываемым отрицательно»<sup>216</sup>. В противоположность тварям, бытиям ограниченным, Бог не мог бы отрицать «какое-нибудь бытие», не отрицая при этом Самого Себя; поэтому Он утверждает Себя во всем, что есть, никому Себя не отказывая. Именно потому, что Он «не может отрицать ничего» (или «может отрицать ничто»)<sup>217</sup>, Бог производит *все во всех* (1 Кор. 12, 6), будучи «богат Самим Собою». Так это

<sup>214</sup> Там же, Cus., f. 45<sup>vb</sup>, ll. 1–3. — Ср. св. Фома, *Sup. I Sent.*, цит. место, p. 70; I<sup>a</sup>, q. 13, a. 4.

<sup>215</sup> См. выше, раздел 10.

<sup>216</sup> *Exp. in Ex.*, Cus., f. 46<sup>va</sup>, ll. 1–17 (Мы цитировали несколько фраз из этого отрывка в примеч. 103 и 104): *Citra deum, utpote citra esse, est ens et non ens; et negatur sibi aliquid esse, cum sit esse et citra esse. Et ideo ipsi congruit negatio. Ipsi autem esse non negatur aliquid esse, sicut animali non negatur hoc animal, puta leo. Nulla ergo negatio, nichil negativum deo competit, nisi negatio negationis quam significat unum negative dictum. 'Deus unus est', Deutero. 6 (4), Galat. 3<sup>o</sup> (20). Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio: 'ego sum qui sum'. Super se ipsum redit reditione completa, sibi ipsi innititur, se ipso est, ipsum esse est. Nulla ergo negatio deo congruit, 'se ipsum negare non potest', thy. 2<sup>o</sup> (II Timoth. 2, 13). Esse non potest negare esse se ipsum esse, nichil se ipsum desit; propter quod etiam nulli se negare potest, secundum illud: 'primum dives est per se'. Iterum etiam, nichil negare potest secundum illud: 'operatur omnia in omnibus', I<sup>a</sup> cor. 12<sup>o</sup> (6). 'In omnibus' inquit, quia nulli negat. 'Omnia' ait, quia nichil negat: gratis accipit, gratis dat. [Вне Бога, поскольку это — вне Бытия, есть бытие и не бытие; и какое-то бытие для него отрицается, потому что оно есть и бытие, и вне бытия. Таким образом, в отношении него уместно отрицание. В отношении же самого Бытия никакое бытие не отрицается, подобно тому, как в отношении животных не отрицается ни одно определенное животное, например, лев. Таким образом, никакое отрицание, ничто отрицающее не подобает Богу, кроме отрицания отрицания, которым обозначается Единое, высказанное отрицательно. *Бог един есть* (Втор. 6, 4; Гал. 3, 20). Отрицание же отрицания есть чистейшее и полнейшее утверждение: *Я есмь Сущий*. О Себе Самом Он говорит полным изречением, на Себя Самого указывает, Сей есть Он Сам, Он Сам есть Бытие. Итак, никакое отрицание не подобает Богу, *Себя отречься не может* (2 Тим. 2, 13). Бытие не может отрицать, что оно есть само Бытие, у Него нет ни в чем недостатка; поэтому также Он никому не может отказать в Себе, по сказанному: «прежде всего Он богат Собою»; и опять же Он не может ничего отрицать, как сказано: *...производящий все во всех* (1 Кор. 12, 6): *во всех*, потому что никому не отказывает; *все* — потому что ни в чем не отказывает: туне принял, туне дает (Мф. 10, 8).]*

<sup>217</sup> Два перевода этих слов *nihil negare potest* могут быть оправданы контекстом и равно отвечают мысли Мейстера Экхарта.

определение Первопричины — *Primum est dives per se* [Первый богат собой]<sup>218</sup> — основывается у Мейстера Экхарта на отрицании отрицания, присущем Единому. Отрицание небытия во всех его аспектах — зла, греха, лжи, всего, что не принадлежит к бытию, — мы встречаем вновь в действовании Причины, сообщающей тварям бытие и все совершенства<sup>219</sup>. «Исполнение» (*la complétude*) родов и видов, где невозможно отрицание ни одного члена, соответствует «полноте» Божественного Бытия, Которое отрицает небытие во всем, что Оно производит. Это свойство Единого, проявляемое в Божественной причинности, дает перевес утверждениям (над отрицаниями) в учении Мейстера Экхарта о «Божественных именах». Основываясь на всем, что им сказано о самотождественности Бытия и об «отрицании отрицания»<sup>220</sup>, Экхарт высказывается, наконец, о роли утверждений и отрицаний в богословской дискурсии, усваивающей Первопричине совершенства, познаваемые в ее следствиях:

*Patet igitur, quod affirmatio, utpote ad esse pertinens, propria est deo et divinorum inquantum divina sunt; negatio autem non est propria sed aliena, scilicet ?? a deo. Ratio est breviter que supra: quia affirmatio esse habet et includit li "est", "est" enim medium est omnium affirmatarum, vel in ipsum resolvuntur; negativa vero omnis et sola non esse includit. Quod autem dyonisius dicit, 2° capitulo celestis ierarchie, quod negationes de deo sunt vere affirmationes vero incompacte, non obstat. Hoc enim verum est quantum ad modum significande in talibus. Intellectus enim noster perfectiones que ad esse pertinent apprehendit ex creaturis, ubi hujus (modi) perfectiones imperfecte sunt et diverse, sparsim, et secundum illum modum signant. In hiis enim propositionibus est duo considerare: scilicet ipsas perfectiones signatas, — puta veritatem, bonitatem, vitam, intelligere et huiusmodi, — et sic sunt compacte et vere; est etiam considerare in talibus modum signandi, et sic incompacte sunt, quod ait dyonisius* [итак, очевидно, что утверждение, поскольку оно относится к бытию, присуще Богу и Божественным, поскольку они Божественны; отрицание же не присуще, но чуждо Богу. Вкратце это можно объяснить так: поскольку утверждение имеет бытие и включает в себя слово "есть", а "есть" — это посредник во всех утверждениях, в нем они и находят разрешение, отрицания же включают всегда только небытие. Это не противоречит сказанному Дионисием во 2-й главе книги "О небесной иерархии", — а именно, что отрицания, исходящие от Бога, суть истинно утверждения, только нецелостные. Это справедливо в отношении модуса значения в таковых. Ведь наш разум воспринимает относящиеся к бытию совершенства из тварей, где эти совершенства находятся в несовершенном и рассеянном состоянии и печатлются (в разуме. — *Перев.*)

<sup>218</sup> *Liber de causis*, prop. 21 (изд. Steele, p. 178; изд. Bardenhewer, prop. 20, p. 182): *Primum est dives per se ipsum, quo non est dives magis.* — *Commentaire*: Et significatio eius est unitas eius, non quia unitas eius sit sparsa in ipso, immo est unitas eius pura, quoniam est simplex in fine simplicitatis [Прежде всего Он богат Собой, и нет никого более богатого. — *Комментарий*: и Его значение есть Его единство, не так, чтобы единство было рассеяно в Нем, но единство Его — чистое, потому что Он прост в предельном смысле простоты].

<sup>219</sup> *Exp. in Ex.*, Cus., f. 46<sup>va</sup>, ll. 30–37: *Dat ergo deus, utpote esse, omnibus esse et omne quod perfectionis, veritatis et bonitatis est. Hoc enim ad esse pertinent. Malum vero, peccatum, mendacium et omnia que ad non ens vel ad nichil pertinent et sapiunt nichil, illa negat, la. (ms. Lu) 4° (3): 'petitis et non accipitis, eo quod male petatis'. Quia, ut dictum est, ipse nichil negat. Item, talibus negat, quia ad nichil pertinent.* [Ибо дает Бог, поскольку Он — Бытие, всем бытие и все, что относится к совершенству, истине и благодати. Ведь все это принадлежит к бытию. А зло, грех, ложь и все, что относится к небытию, или к «ничто», и не обладает никаким знанием, — все это Он отрицает. Иак. 4, 3: *Просите, и не получаете, потому что просите не на добро.* Потому что, как сказано, Он ничего не отрицает. Но таковым отрицает (отказывает), потому что (просимое) относится к небытию.]

<sup>220</sup> Там же, f. 46<sup>rb</sup>, l. 33 — 46<sup>va</sup>, l. 53.

в соответствии с этим состоянием. В этих положениях надлежит рассматривать две стороны, а именно: сами печатлеемые совершенства — например, истину, благодать, жизнь, разумение и подобное, — и тут они целостны и истинны; и следует рассматривать также модус их печатления — и тут они нецелостны, что и говорит Дионисий]<sup>221</sup>.

Не следует обманываться «томистским» обличем этого рассуждения. Несобственный *modus significandi* [модус обозначения], отрицаемый в совершенствах, которые могут быть высказаны при следовании путем восхождения, различен у Мейстера Экхарта и у св. Фомы. Не различие сущности и существования в тварных бытиях, но их множественность и разнообразие, но различие или разделение тварного, имеющее свой корень в изменяемости действия, — вот что должно быть прежде всего преодолено в концептах, создаваемых для обозначения совершенств, внешних по отношению к Единому.

Это учение об атрибутах направляется тем же отношением «всяческих» к Единому, которое мы могли наблюдать в различных его аспектах у Экхарта: чистое и простое неразличие в бездействующей Сущности; динамическое взаимопроникновение, или «различное неразличие», в Едином — Уме Отчем; наконец, различие разумом, которое становится возможным на уровне тварного бытия, где человеческая мысль составляет понятия о различных совершенствах, чтобы относить их к Причине всего существующего. В той мере, в какой все они относятся к бытию, эти совершенства — истина, благодать, жизнь, разумение и проч. — истинны и целостны, но их *compactae* [модус печатления], запятанный разделением и множественностью, влечет за собой отрицания, присущее всему, что не есть полнота бытия. На уровне тварного бытия наш разум встречает только «несовершенные совершенства», «различные и рассеянные». Надлежит, таким образом, усваивая их Богу, отрицать отрицания, которые они содержат в своем разделенном состоянии, и приводить их к единственному совершенству — к Единому, высшему из всех Божественных имен. Так мы придем к постижению «чистейшего утверждения» Всеименуемого Имени, этого всеединства, точки всемогущества, которое не исключает ничего, кроме небытия, присущего «всяческим» в их разделенности. Следовательно, путь совершенства по Мейстеру Экхарту — это сведение к единству всех совершенств, которые познаются раздельно человеческим разумом. Этот метод напоминает принцип «собранных имен» рабби Моисея, составленных из 12 или 42 букв, каждая из

<sup>221</sup> Там же, f. 46<sup>va</sup>, l. 53 — 46<sup>vb</sup>, l. 10. — Прежде чем закончить свое изложение об отрицаниях и утверждениях, Мейстер Экхарт добавляет еще такой аргумент (там же, ll. 10–24), заимствованный у св. Августина (*Quaestiones in Heptateuchum* [«Исследование Семикнижия»], VI, 29: PL 34, col. 790–791): *Potest etiam aliter dici quod affirmationes dicuntur et sunt incompacte et false, quia, sicut dicit augustinus in questionibus super illo Iosue, 24 (23), 'Auferte deos alienos': Quisquis talem cogitat deum qualis non est deus, alienum deum et falsum in cogitatione portat. Quis est autem qui sic cogitat deum, quemadmodum ille est? Ac per hoc relinquitur quod huius (modi) de deo incompacta sunt et falsa seu mendosa. Unde dictum est: 'omnis homo mendax' (Ps. 115, 11; Rom. 3, 4). 'Videmus enim nunc in enigmate et in parte', ut ait apostolus (1 Cor. 13, 12). Hoc de nominibus positive deo attributis in scripturis in communi dicta sufficiant.* [Можно также иначе сказать, что утверждения высказываются и являются нецелостными и ложными, потому что, как говорит Августин в вопросах на текст Иисуса Навина (24, 23): *Итак, отвергните чужих богов*: каждый, кто мыслит Бога таким, каков Он не есть, носит в своем уме чужого и ложного бога. Но кто тот человек, который мыслит Бога таким, каков Он есть? И отсюда остается признать, что все такого рода о Боге нецелостно и ложно, или лживо. Отсюда сказано: *Всяк человек ложь* (Пс. 115, 2; Рим. 3, 4). *Теперь мы видим... гадательно... отчасти*, как говорит Апостол (1 Кор. 13, 12). Этих общих высказываний об именах, положительно усваиваемых Богу в Писаниях, достаточно.]

которых обозначает Божественную субстанцию в значении какого-либо отдельного совершенства, но все вместе они возвышают мысль *in aliquam eminentiorem perfectionem* [к некоему высшему совершенству], максимально приближая нас к *tetragrammaton* [тетраграмме]<sup>222</sup> — «имени неизреченному». Путь восхождения, приводящий к единству различные совершенства, этот путь, намеченный, но не развитый Мейстером Экхартом, ведет человеческий разум к познанию Единого, который «наиболее непосредственно» определяет безымянную Сущность Бога<sup>223</sup>.

### Сокращения:

*Archives...* = *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte* [Архив литературной и церковной истории].

*Comment. in Somn. Scip.* = Макробий, «Толкование на сон Сципиона»

*Confess.* = Августин, «Исповедь»

*Cus.* = Кодекс Николая Кузанского

*De coel. hier.* = псевдо-Дионисий, «О небесной иерархии»

*De div. nom.* = псевдо-Дионисий, «О Божественных Именах»

*De doctr. christ.* = Августин, «О христианском учении»

*De fide orth.* = Иоанн Дамаскин, «О православной вере»

*De myst. theol.* = псевдо-Дионисий, «О мистическом богословии»

*De Trinitate* = Августин, «О Троице»

*De Trinitate* = Бозций, «О Троице»

*De vera religione* = Августин, «Об истинной религии»

*Den.* = Denifle. *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre* [X. С. Денифле, «Латинские писания Мейстера Экхарта и сущность его учения»], в: *Archives...* II (1886).

*DW* = Немецкие и латинские труды, изд. по поручению Немецкого научно-исследовательского Общества. Колькаммер, Штутгарт; Немецкие труды, изд. Йозефом Квинтом.

*Exp. in Eccl.* = Мейстер Экхарт, «Толкование на книгу Екклезиаста»

<sup>222</sup> Там же, f. 50<sup>va</sup>, ll. 42–54: *Adhuc autem erat quartum nomen dei, quod erat 42 litterarum, de quo quatuor scribit Rabymoses. Primum, quod ipsum non est unum nomen simplex, quemadmodum dictum est de nomine 12 litterarum, sed sicut illud est nomen unum aggregatum ex pluribus, que omnia simul faciunt litteras 42. Secundum est, quod quodlibet nomen illorum signat aliquam perfectionem et ab eius ratione sumitur, ducens in cognitionem substantie creatoris; simul autem omnia ducunt in aliquam eminentiorem (ms.: emanentem) perfectionem, quam signat ipsum nomen agregatum ex illis, quam nullum illorum divisim significaret. — *Ib.*, f. 50<sup>vb</sup>, ll. 35–38: *Quartum est, quod hoc nomen, sicut et nomen 12 litterarum, est nomen separatum et quasi deo sacrum et dicatum et plus appropinquans ad puritatem nominis quatuor litterarum.* [Доныне же было четвертое имя Бога, которое состояло из 42 букв, из коих четыре написал рабби Моисей. Первое — это не есть единое простое имя, как сказано об имени из 12 букв, но, как и это последнее, составлено из многих, которые все вместе образуют 42 буквы. Второе — каждое из этих имен означает какое-нибудь совершенство и берется из его «рацио», возводя к познанию субстанции Творца; так же и все они возводят к какому-нибудь более возвышенному совершенству, которым обозначается это имя, составленное из них, — имя, которое ни одно из них в отдельности не обозначило бы. — Там же, f. 50<sup>vb</sup>, ll. 35–38: Четвертое — что это имя, как и имя из 12 букв, есть имя отдельное и как бы Богу освященное и посвященное и более приближающееся к чистоте имени четырех букв.] — Ср. Moise Maimonide, *Le Guide des indécis*, I, c. 52 (см. S. Munk, цит. соч., p. 274–279).*

<sup>223</sup> См. выше, стр. 205.

*Exp. in Exod.* = Мейстер Экхарт, «Толкование на книгу Исход»

*Exp. in Io.* = Мейстер Экхарт, «Толкование на Евангелие от Иоанна»

*Exp. in Sap.* = Мейстер Экхарт, «Толкование на книгу Премудрости Соломона»

*I Exp. in Gen.* = Мейстер Экхарт, «I Толкование на книгу Бытия»

*Lib. Parabol. Genes.* = Мейстер Экхарт, «Книга притчей Бытия»

*Liber 24 philosophorum* = «Книга 24-х философов»

*Liber de causis* = «Книга о причинах»

LW = Немецкие и латинские труды, изд. по поручению Немецкого научно-исследовательского Общества. Колькаммер, Штутгарт; Латинские труды, изд. Эрнстом Бенцем, Карлом Кристом, Бруно Декером, Бернаром Гейером, Йозефом Кохом, Эриком Зеебергом, Конрадом Вайсом

Maître Eckhart. *Traité et Sermons* = [Мейстер Экхарт. «Трактаты и проповеди»] (изд. Aubier, 1942; со вступительной статьей М. де Гандийяка)

Moïse Maïmonide, *Le Guide des indécis* = Моисей Маймонид, «Путеводитель колеблющихся»

OL = Opera Latina (Латинские труды), изд. институтом Св. Сабины, Лейпциг

*Opus propos.* = Мейстер Экхарт, «Книга утверждений»

*Opus quaestionum* = Мейстер Экхарт, «Книга вопросов»

*Opus sermonum* = Мейстер Экхарт, «Собрание проповедей»

*Opusc. omn.* = *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia* / Ed. P. Mandonnet [Полное собрание творений св. Фомы Аквинского в издании П. Мандоннэ]

*Pariser Quaestionen* = «Парижские вопросы» (ed. A. Dondaine) (в LW)

Pf = Franz Pfeiffer, «Meister Eckhart». Göschen, 1857

PG = Patrologiae graeca

PL = Patrologiae latina

*Prol. gener. in Opus tripart.* = «Общее предисловие к трехчастному опусу» (изд. Х. Баскуром, O. S. V., в: LW II)

*Sentent. lib.* = Петр Ломбардский, «Книга Сентенций»

*Serm. lat.* = Мейстер Экхарт, Латинские проповеди

*Sum. Theol.* = Фома Аквинский, «Сумма теологии»

*Super I (II) Sent.* = Фома Аквинский, «Толкование на I (II) книгу “Сентенций” Петра Ломбардского»

Владимир Лосский

## Догмат Церкви и эkkлезиологические ереси<sup>1</sup>

Наше первое совещание посвящено догматическому вопросу — вопросу догмата Церкви, поднимаемому нынешней эпохой, ибо мы живем в эkkлезиологический период истории.

Этот основной признак нашей эпохи проявляется во всех направлениях, во всех сферах современной жизни, даже в сферах, наиболее удаленных от Церкви. Мы можем обнаружить его в инославной среде — в Римской Церкви, стремящейся утвердить свое эkkлезиологическое учение провозглашением догмата о папской безошибочности, предлагая тем самым новое поклонение Христу «под папскими видами»<sup>2</sup>; у протестантов, создающих евхаристические движения и робко ищущих истинное мистическое Тело Христово; наконец, у англикан, ставящих вопрос о соединении с истинной Церковью. Эkkлезиологический характер нашей эпохи обнаруживается также в нейтральной и даже враждебной вере среде. Это неудивительно, ибо в мире не существует ничего, что было бы нейтральным по отношению к Церкви Христовой, через Которую и для Которой развивается история мира. Действительно, мы являемся свидетелями всеобщего движения к единству, например, к единству рода человеческого, к которому стремятся III Интернационал<sup>3</sup> и масонские ложи, или же социализм и Лига Наций. Даже в националистских стремлениях проявляется желание единства под господством одной нации — романской, наследницей Древнего Рима; германской, прямой родственницей воинственных варваров; или монгольской, стремящейся к воскрешению великих азиатских империй.

---

<sup>1</sup> Причина и время написания данной статьи В. Н. Лосского неизвестны. Можно предположить, исходя из упоминаемых в статье событий, а также по высказываемым в ней суждениям, нашедшим более развернутое изложение в поздних работах В. Н. Лосского, что данная статья была написана в середине 1930-х гг. и являлась текстом его выступления на одном из многочисленных собраний-диспутов, организовавшихся в то время Свято-Фотиевским братством в Париже (о нем см. ниже), на которых часто обсуждались вопросы богословского, канонического и литургического характера. Данный текст является, судя по всему, текстом первой лекции В. Н. Лосского, касающейся эkkлезиологической проблематики, в то время как планировались еще лекции по каноническим и богослужебным вопросам. К сожалению, до нас дошла лишь данная первая лекция. Автограф этого текста В. Н. Лосского на французском языке хранится в архиве Свято-Фотиевского Братства в Синодальной библиотеке Москвы. На французском языке данный текст не публиковался. На русском языке публикуется впервые. — *Прим. перев.*

<sup>2</sup> Т.е. подобно поклонению Христу «под двумя видами» (хлеба и вина). — *Прим. перев.*

<sup>3</sup> Международная организация, объединявшая компартии различных стран; существовала с 1919 по 1943 г. — *Прим. перев.*

Это столь желаемое всеми единство является лишь жалким подобием подлинного Единства — первого свойства Церкви, которую мы исповедуем как Единую, Святую, Соборную и Апостольскую. Вне Святости, Соборности и апостольской Традиции Церкви всякое единство оказывается лишь временным и преходящим. Только Церковь являет подлинное единство, наделяя многочисленные и различные элементы тварного мира нетварной благодатью, которую мы призываем при приобщении Телу Христову, чтобы принять Святого Духа, совершающего наше обожение, «θεωσις». Ибо Слово стало человеком, во всем подобным нам, кроме греха, дабы мы получили Святого Духа, Который соделает нас богами, полностью подобными Ему, кроме нетварной природы. И мир во всем его многообразии призван войти в Единую Церковь, чтобы стать богом во всех его проявлениях в Царстве будущего века. Отсюда и само название Церкви — Ἐκκλησία — созыв, собрание (от глагола καλέω — созывать, приглашать, призывать). Господь наш Иисус, вечная Мудрость Отца, не перестает призывать в Церковь: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой» — т. е. благодать Святого Духа (Ин. 7, 37–38).

Единство благодати в Церкви требует от нас соблюдения трех условий, без которых мы становимся чуждыми жизни Церкви и постепенно теряем благодать Святого Духа. Это:

1. Единство Истины.
2. Единство Чаши.
3. Единство местной традиции.

Мы собираемся говорить здесь о первом единстве — единстве Истины, от которой зависит единство Чаши и без которой местная традиция не имеет никакой ценности.

Все члены Церкви призваны сохранять догматическое единство и защищать истинное учение Церкви от любого заблуждения и искажения. Мнение некоторых современных епископов, не желающих позволять мирянам заниматься церковной догматикой из страха, что они впадут в ересь, должно быть отброшено как неверное, не имеющее никакого разумного основания, опровергнутое историей (епископское достоинство никогда не было гарантией от ереси), противоположное, наконец, учению Церкви, изложенному в Послании Восточных Патриархов 1848 г., согласно которому весь верующий народ, так же, как и епископат, является хранителем и стражем догмата Церкви. Можно было бы привести многочисленные примеры епископов-еретиков и, напротив, некоторые имена мирян, защитников Истины; мы упомянем только троих: монах св. Максим Исповедник, император Иоанн Кантакузин<sup>4</sup> и блаженный Константин, князь Острожский<sup>5</sup>. Член Церкви, кем бы он ни был — епископом, клириком или мирянином, не может допускать ни тени ошибочности, релятивизма или двуличности в области веры. Если он замечает в каком-нибудь уголке земли два противоположных мнения, оспаривающих между собой достоинство истинного догмата Церкви, он не имеет права оставаться в безмятежном состоянии, ища оправдания собственному малодушию в «трансцендентном» и «невыразимом» свойстве Истины, или же перекладывать всю ответственность за единство Истины на плечи других — некоего будущего церковного Собора, епископов,

<sup>4</sup> Иоанн VI Кантакузин (ок. 1293–1383) — византийский император, оставивший престол и удалившийся в монастырь. — *Прим. перев.*

<sup>5</sup> Константин Острожский (1526–1608), литовский князь, защищавший православное население от окатоличивания, борец с унией. — *Прим. перев.*

или даже, — *horribile dictu*<sup>6</sup>, — докторов богословия. Член Церкви, — клирик или мирянин, — никогда не впадет в ересь, если он выполняет три условия:

1) Условие соблюдения местной традиции, без которой получаемая им благодать останется праздною, а сам он останется бесполезным членом Тела Христова. Этот относящийся к благочестию вопрос будет обсуждаться богослужбной комиссией на третьем совещании.

2) Второе условие — это сохранение полной свободы Церкви по отношению к вопросам политическим, этническим, общественным и культурным; несоблюдение этого условия приводит к схизме, то есть, к полу-существованию, существованию, подобному тени Церкви. Этот вопрос — вопрос о единстве Чаши — будет обсуждаться канонической комиссией на втором совещании.

3) Третье условие для сынов Церкви, призванных защищать Истину, облекшихся во Христа в крещении и получивших Дары Святого Духа в миропомазании, — это условие соблюдения чистоты сердца, выражаясь словами св. Василия Великого, то есть совершенное беспристрастие и отказ от всякого праздного любопытства; желание принять истинное учение не ради собственной выгоды или ради создания с ее помощью некоей совершенной концепции видимого и невидимого мира, но ради единственной цели — служить в настоящую эпоху, сообразуясь с нуждами дня сегодняшнего, делу Церкви — спасению и обожению, к которому Она не перестает призывать мир, согласуя всегда этот путь к нетварной и вечной благодати с изменяющимися условиями исторических эпох мира тварного и временного. Без этого условия всякое богословие имеет тенденцию стать философским гнозисом, толкающим его творцов к признанию за догматом Церкви относительного характера, или же к заявлению, что только они обладают полнотою Откровения. В обоих случаях это ересь, то есть духовная смерть вне Церкви, от которой да сохранит Господь Своих верных, соблюдающих эти три условия, дающие нам гарантию от всякого еретического искушения.

\* \* \*

В любой исторической эпохе Церковь обладает полнотою догмата, который, будучи сверх-временным, всегда актуален и неизменяем. Все Отцы во все времена исповедуют один и тот же догмат на протяжении веков. Например, учение св. Серафима Саровского о нетварном Свете Духа встречается у св. Григория Паламы, св. Симеона Нового Богослова, св. Григория Назианзина, св. Дионисия Ареопагита. Тот же догмат, тот же опыт, то же основание — Преображение нашего Господа на горе Фавор; та же цель — явить миру путь обожения Святым Духом, — но средства всегда различны, сообразны с эпохой и потребностями мира. Действительно, св. Дионисий Ареопагит, учивший о божественных энергиях, передавал верующим мистический опыт апостолов. Свт. Григорий Назианзин, говоря о Сыне и о Святом Духе как о двух Лучах, исходящих от Отца — Источника всякого Света и Божественности, отогнал тьму антиринитарной ереси и предложил христианам созерцание Святой Троицы — единственного источника и опоры всякому спасению и обожению. Св. Симеон Новый Богослов, настаивая на необходимости созерцания телесными глазами Света Святого Духа, явил монахам венец их пути, а всем верующим — реальность благодати. Свт. Григорий Палама, проповедуя истинное учение о Святом Духе и о нетварной благодати, одержал победу над западной ересью<sup>7</sup>, хотевшей лишить

<sup>6</sup> Страшно сказать (лат.). — *Прим. перев.*

<sup>7</sup> Ересь калабрийского монаха Варлаама, отрицавшего божественное происхождение Фаворского света и полемизировавшего по этому поводу со свт. Григорием Паламой и исихастами. Осуждена на Константинопольском Сѳоре 1351 г. — *Прим. перев.*



людей обещанного обожения. Преп. Серафим, в прошлом веке являя всем свою плоть, озаренную и преображенную избытком божественного Света, учит нас, что единственная цель христиан во все времена — приобретать Дары Святого Духа. На этом примере мы видим, что догмат остается всегда тем же в своем совершенстве и полноте, но различаются потребности, каждый раз вызывавшие его проявление, сообразно различным нуждам переменчивых исторических эпох.

Мы увидели, что Церковь всегда обладает полнотой Истины; мы знаем также, что мир неспособен заключать в себе эту Истину. Его *στέρησις* — лишение, скудость — проявляется ежеминутно, словно зияющая пустота, которую Церковь не перестает наполнять Своими богатствами. Как грех Адама, раскрывший наготу человека, был уничтожен Сыном Божиим — новым Адамом, облекшимся в человеческую природу, так и смерть Христа, распятого людьми, после Его воскресения и вознесения ко Отцу имела следствием сошествие Святого Духа и основание Церкви. Как отступничество Израиля, пожелавшего восстановить земное царство, открыло всем народам двери небесного Иерусалима, так и на любое заблуждение этого мира Церковь отвечает новым проявлением благодати, а на любую ересь — новым утверждением истинного догмата, излагая его устами верующих, которые оказываются как *книжник, наученный Царству Небесному, подобный хозяину, который выносит из сокровищницы своей* — то есть Церкви — *новое и старое*, согласно Евангельским словам (Мф. 13, 52). Таким образом, Церковь может быть понята как «педагог» мира, его наставница, беспрестанно заполняющая пустоту его неведения, отвечая на его непрерывные вопросы логическим раскрытием догмата, ибо обучение мира Церковью проводится по плану, определенному Словом, и осуществляется Святым Духом, «Мистагогом» — Тайноводителем Церкви. Этим изложением Божественного учения является Символ веры.

Но мир — непослушный ученик. Он проявляет себя скорее как спорщик и враг. В его истории имеется не только школа, но и поле ожесточенного сражения. Человеческая воля постоянно колеблется между желанием исполнять волю Божию — спасение и обожение всего тварного, осуществляемое в Церкви, и желанием пойти своим собственным путем, сделаться божком для самого себя, выполняя волю первого падшего Ангела, врага Бога и людей, неустанно борющегося против Церкви Христовой, замышляющего заговоры, поднимающего мятежи против Церкви, дабы совратить мир с благодатного пути. Но если эта затеянная врагом спасения война в основном осуществляется против Тела Христова, то ереси, вдохновляемые им, являются, в частности, восстанием против Христова Разума, присущего сынам Церкви. Оружие Церкви против врага в этом сражении за спасение мира называется «символами», то есть проявлениями божественных нетварных энергий тварными средствами. В частности, догмат, являющийся оружием против ереси, — это проявление божественной Истины средствами человеческого разума. Напротив, ересь — это попытка при помощи диавола придать божественную форму человеческому измышлению. Догматы сохраняют мистическую глубину бесконечной Истины в виде простой и ясной, очевидной разуму, формы. Ереси же, под «мистической», распылчатой и туманной формой лишь скрывают бедное и конечное учение. Война Церкви против ересей будет длиться столько, сколько будет длиться история мира. На бесформенные и хаотичные восстания мира, проявляющиеся в ересьях, Церковь всегда будет отвечать исповеданием Своих определенных и не приемлющих никакой тени ошибочности догматов, делая победителем Разум Христа, преследуя врага логическим раскрытием Своего учения, воздвигая против него новые башни и бастионы, противопоставляя его беспорядочным

нападкам упорядоченную войну, следуя определенному плану, божественной стратегии, очерченной в Символе веры.

\* \* \*

Итак, чтобы найти наше место в стане Церкви, чтобы быть подлинными воинами Ее армии, необходимо еще раз изучить это божественное определение, придающее порядок и стабильность истории мира — мятежного ученика Церкви. Наше Братство<sup>8</sup> много раз имело возможность удостовериться, что развитие догмата, или, точнее, последовательная защита Истины Церковью на протяжении веков, соответствует порядку статей Символа веры. Можно сказать, что в основном церковная история, так же как и Символ веры, разделяется на три больших периода. В течение первого периода были провозглашены в основном догматы, относящиеся к воплощению Сына Божия; этот период соответствует семи первым членам Символа веры, а в историческом порядке — эпохе, продолжавшейся до 843 г., — года Торжества Православия. Второй период, начинающийся после этой даты с великого Фотия, нашего святого Покровителя, соответствует двум следующим членам Символа веры (8-му и 9-му), провозглашающим догматы, относящиеся к таинственной Пятидесятнице Святого Духа. Этот период еще не закончился. Он закончится с новым Торжеством Православия, после которого останется лишь приуготовляться к последнему потрясению мира, исповедовать едино крещение во оставление грехов, чаять воскресения мертвых и жизни будущего века; согласно трем последним членам Символа (10–12).

Изучим подробнее сей краткий план, чтобы точнее определить наше положение в Церкви по отношению к миру, и уточнить задачи, которые мы призваны выполнять.

Первый большой период, длившийся до Торжества Православия, разделяется на две эпохи. Первая заканчивается в конце IV в., когда Церковь защищала истинное учение о Боге как Творце мира *ex nihilo*<sup>9</sup> от эллинских философов и многочисленных гностических сект. Она утвердила догмат Троицы устами св. Отцов — Афанасия Александрийского, великих Каппадокийцев<sup>10</sup> и др. Она засвидетельствовала его миру на двух Вселенских Соборах, победив некоторые антитринитарные ереси, и прежде всего арианство. Эта эпоха в истории мира — время римского единства. Церковь в основном преследовалась Империей: сначала императорами-язычниками, позднее — императорами-арианами или же

<sup>8</sup> Братство Святителя Фотия. Основано в 1925 г. в Париже группой русских эмигрантов с целью распространения Православия на Западе и защиты православного вероучения от расколов и ересей. В. Н. Лосский стал членом Свято-Фотиевского братства в 1928 г., в 1930-х гг. был его председателем, затем, из-за постоянной научной занятости, отказался от этого поста, оставив за собой должность первого заместителя председателя Братства. Деятельность В. Н. Лосского в Братстве тесным образом связана со всеми достижениями этого Братства: борьбой с софиологией о. Сергия Булгакова, теоретической разработкой и практической реализацией проекта западно-православного обряда, организацией православных общин как западного, так и восточного обряда для обратившихся в Православие католиков и протестантов, перевод богослужения на западные языки. О колоссальной роли В. Н. Лосского в Братстве говорит сам факт того, что с его смертью в 1958 г. братство фактически распалось. Попытки возобновить деятельность Братства стараниями митр. Антония (Блума), еп. Петра (Л'Юилье) и Л. А. Успенского в 1970-х гг. конкретными успехами не увенчались. Братство, бездействовавшее *de facto* с момента смерти В. Н. Лосского, прекратило свое существование *de iure* в 1985 г. — *Прим. перев.*

<sup>9</sup> Из ничего (лат.). — *Прим. перев.*

<sup>10</sup> Свт. Василий Великий, Григорий Богослов (Назианзин), Григорий Нисский. — *Прим. перев.*

императорами, сохранявшими верность язычеству. Эта тринитарная для Церкви и мира эпоха продолжалась приблизительно 350 лет, закончившись разделением Империи и вторжением варваров в конце IV в.

Вторая эпоха длилась с конца IV до середины IX вв. В это время Церковь защищала догмат о Господе нашем Иисусе Христе, истинном Боге и истинном Человеке, против несториан, монофизитов и других ересей, связанных с ними, каково, например, иконоборчество, являющееся следствием монофизитства. Истинный догмат был утвержден пятью Вселенскими Соборами и рядом Отцов — св. Кириллом Александрийским, св. Папой Львом Великим, св. Максимом Исповедником, а также другими столпами истины. В мировой истории эта эпоха — время поглощения варваров (германцев, славян и азиатов) Империей и их христианизация Церковью. В середине этой эпохи появляется новый бич Божий — ислам, захватывающий монофизитские провинции Империи. За исключением момента иконоборческой распри, Церковь являет себя в основном в симфонии с Империей, поддерживая ее светскую власть и помогая императорам оставаться верными Православию. Эта христологическая для Церкви и мира эпоха, длившаяся приблизительно 450 лет, заканчивается в середине IX в. Торжеством Православия в 843 г.

Чуть выше мы уже говорили, что Торжество Православия венчает первый большой период Церкви, в котором Она преподает миру тринитарный и христологический догматы, необходимые для веры в Воплощение Сына Божия, — основание нашего спасения. После Торжества Православия, от святителя Фотия берет начало новый, включающий две эпохи период, в котором Церковь защищает догматы о Святом Духе и о Церкви, необходимые для веры в сошествие Святого Духа и для чаяния нашего обожения, происходящего в Церкви.

Но что такое Торжество Православия? Это окончательная победа Церкви над ересями, побежденными семью Вселенскими Соборами и сонмом Отцов, Исповедников, Мучеников Церкви. Ереси исчезают, совершенно уничтоженные — как, например, арианство — или же, если они не прекратили существования и живы до сих пор, как несторианство и монофизитство, они теряют свою силу и всякое внутреннее начало жизни, роста и развития. С другой стороны, что же скажем мы о новых ересьях, не прекращающих нападать на Церковь и после этой даты Торжества? Торжество над ересями не было окончательным? Или что новые заблуждения, заблуждения против Святого Духа и Церкви, не являются более ересями? На этот вопрос мы будем вынуждены ответить положительно — да, они таковы в широком смысле, если под ересью подразумевают любую доктрину, противоположную учению Церкви. Но в то же время они не являются таковыми, если придать термину «*αἵρεσις*» его точный смысл — «выбор», «избрание» — раздробленность и ограничение полноты. Если ереси первого периода убавляли полноту догмата о Святой Троице и о Христе, ограничивая Божественность лишь Личностью Отца, рассекая две природы Христа или лишая Его человеческой природы, — то ошибочные учения нового периода, касающиеся Святого Духа и Церкви, сохраняют, как правило, «объем» догмата в его целостности, ничего не убавляя от его полноты, но производят смешение и развращение этой полноты. Если термин «*αἵρεσις*» применяют к ошибочным учениям тринитарной и христологической эпох, то слово «*μοιχεία*» — «михия» — прелюбодеяние, развращение — лучше всего подошло бы для выражения специфического характера ложных учений пневматологической и экклезиологической эпох. Ереси могут сравниться с грехом убийства: откровенно отсекая своих приверженцев от целостности Церкви, они заставляют их открыто бороться против Ее учения и, в свою очередь, оказываются низверженными и убитыми Духом,

лишь только Церкви удастся сломить главу змия<sup>11</sup>. «Михии» же более схожи с плотскими грехами, всегда скрытыми, неискоренимыми до конца. «Михии», имея основы учения, главы, которую можно было бы сломить, проявляются лишь в различных и изменчивых скрытых заблуждениях, которые сколько бы ни подавлялись, вновь будут возникать в другом месте и под новой формой. Ереси были прежде всего философскими и абстрактными учениями; «михии» же создают главным образом атмосферу особого благочестия, отравленного заблуждением. И те и другие одинаково опасны, одинаково враждебны истинному догмату Церкви. В дальнейшем мы будем использовать термин «μοιχεΐα» лишь в частных случаях, не делая различия между заблуждениями этих двух периодов и обозначая их привычным термином «ересь». Говоря об этом, мы продолжим наше исследование «божественной стратегии», останавливаясь более подробно на пневматологической и особенно на экклезиологической эпохе, в которой мы живем и призваны служить делу Церкви.

Наше Вселенское Братство носит имя свт. Фотия не только потому, что этот Великий Исповедник первым осудил филиоквистскую ересь и защитил истинный догмат о Святом Духе, но и потому, что он был первым воином, первым знаменосцем Церкви в новом великом периоде борьбы против ересей — михий, борьбы, начавшейся сразу же после Торжества Православия и продолжающейся до сих пор. Эта борьба завершится только с новым Торжеством Православия, которое да дарует Господь Своей Церкви по молитвам свт. Фотия и по вере сынов Ее, не оставляя праздною благодать Святого Духа, нашего Мистагога.

\* \* \*

Первая эпоха этого нового периода продолжалась с середины IX до середины XV вв. Церковь защищала истинный догмат о Святом Духе, исходящем только от Отца, о божественных энергиях и нетварной благодати против филиоквистской, богомильской, варлаамитской и других пневматологических ересей. Она утвердила Ее догмат несколькими Соборами, из которых мы выделим два: Константинопольский Собор 879 г., осудивший Filioque, и Константинопольский Собор 1351 г., отклонивший варлаамитско-томистское учение и подтвердивший догмат Церкви о божественных энергиях и нетварной благодати. Учение Церкви было явлено миру несколькими Отцами, среди которых, наряду со свт. Фотием, находятся св. Симеон Новый Богослов, св. Григорий Синаит, св. Григорий Палама, св. Марк Эфесский и другие трубы Премудрости, провозвестники благодати. В мировой истории эта эпоха характеризуется образованием новых национальных государств, которые, одно за другим, принимают христианство: Болгария, Русь, Сербия, Румыния и др. Церковь являет себя в эту эпоху заботливой воспитательницей христианских народов, наставницей монархов (вспомним письмо св. Фотия болгарскому князю Борису). На Западе в начале этой эпохи устанавливается новая Империя — Империя Каролингов, ставшая главной поддержкой филиоквистской ереси, которая приведет Запад к отступничеству 1054 года. К концу этой эпохи и Византия отступит от своего пути: она поставит временное спасение Империи над Истиной и будет искать единства с еретиками, готовая отступить от истинного догмата Церкви на лжесоборе во Флоренции, что и приведет к гибели Империи и к турецкому господству. Эта пневматологическая эпоха Церкви и мира, продолжавшаяся приблизительно 600 лет, заканчивается в середине XV в.

<sup>11</sup> Ср. Быт. 3, 15. — Прим. перев.

Прежде чем перейти к следующей эпохе, в которой мы живем, нужно попытаться проанализировать главную ересь пневматологической эпохи — филиоквизм, чья сила и возможность дальнейшего развития остаются такими же большими, как и прежде, что характерно для «михии». К тому же, филиоквизм породил на Западе ошибочную экклезиологию, которую будет сложно анализировать без «Filioque».

Как и все «михии», «Filioque» является учением неясности и смешения, причем неясности и смешения внутри самой Святой Троицы. Это очень сложное заблуждение. Ересь «Filioque» — это прежде всего:

1) Смешение атрибутов, энергий и общих даров трех Лиц Троицы с их Ипостасями, и особенно с Ипостасью Святого Духа, понимаемого таким образом, как «Ипостасная Любовь», «Дар» и т. д.

2) Отсюда происходит смешение между временным сообщением Святого Духа Сыном от сущности Отца<sup>12</sup> с вечным исхождением Святого Духа только от Отца. Сошествие Святого Духа на апостолов в Пятидесятницу, бывшее даром, предоставленным Церкви всей Святой Троицей — Отцом, Сыном и Святым Духом — оказывается, в некотором роде, отождествленным латинянами с ипостасным исхождением Святого Духа, становящегося для них личным (personaliter) Даром, который как сам по себе, так и по ипостаси исходит «и от Сына» — «Filioque».

3) Филиоквистское учение — это смешение Ипостасей Отца и Сына, обладающих, помимо общей для трех Лиц природы, еще и общим для Них Обоим особенным свойством (proprietas), являющимся «principium spirationis ab utroque<sup>13</sup>».

4) Наконец, Filioque — это смешение Ипостасей Сына и Духа, ибо, происходя «и от Сына», Святой Дух становится Его функцией, «средством единства» — «vis unitiva Filii<sup>14</sup>».

Учение о Filioque может показать нам с очевидностью, каковы суть губительные последствия догматического заблуждения для благочестия, религиозной жизни и пути спасения для душ западных христиан. Святой Дух более не основа жизни, свободы и обожения, отныне Он лишь средство единения со Христом. Христос не является более Дверью, через которую сыны Церкви внидут и изыдут и обрящут пажить Святого Духа, согласно словам Господа в Евангелии от Иоанна (10, 9). Он становится тупиком, стеной, о которую разбивается жизнь, свобода и индивидуальность творения. Филиоквистская религия — это «панхристизм». Единение со Христом, уничтожение во Христе, потеря самого себя во Христе становится высшей целью самых героических душ Запада. Но этот путь не для всех, он — удел величайших. Римская церковь понимает это: она становится посредницей и преградой между своими приверженцами и Христом, — огнем всеуничтожающим, — поэтому Римский патриарх становится Его заместителем. Церковная иерархия лишается ее тринитарного, трехчинного принципа, чтобы взять за основу христологическое начало. Она приобретает монархический характер, делающий римского понтифика источником всей церковной власти, основным выражением всей полноты Церкви. Этим открывается путь для провозглашения в 1870 г. догмата о папской безошибочности, для максимы «Папа есть единственный епископ во всех епархиях», высказанной год назад одним французским прелатом, для поклонения Христу «под папскими видами», распространяющемуся в наши дни среди паствы Римского патриархата. Поскольку Христос есть источник всякой власти на земле, Его Римский викарий

<sup>12</sup> См. Ин 20, 22–23. — *Прим. перев.*

<sup>13</sup> Основой исхождения от Обоих (лат.) — *Прим. перев.*

<sup>14</sup> Объединяющей силой Сына (лат.) — *Прим. перев.*

будет неоднократно пытаться объединить в своих руках два меча — духовный и светский. Сильной рукой направит он своих приверженцев по срединному пути умеренного благочестия, носящего скорее человеческий характер, направленного на подражание Христу и стремящегося к «блаженному созерцанию» Его Сущности — божественной природы — в вечной жизни. Учение о тварной благодати было вдохновлено, быть может, тем же желанием Римской церкви совершенно отделить своих верных чад от Христа, устремляясь к Которому они обретают уничтожение и смерть, подобно ночным бабочкам, привлеченным пламенем свечи и сгорающим в нем. Учение о тварной благодати также является логическим следствием Filioque, смешения Ипостасей и божественных энергий. С точки зрения томистской теологии, вне Божественной Сущности нет ничего несотворенного, следовательно, благодать и дары Святого Духа, будучи данными и исходящими вне этой Сущности, являются созданными, т. е. ничем иным, как состояниями души, производимыми Богом, а не средством достижения единства с Богом и обожения творения. Срединный и поистине «мещанский» путь, предназначенный для своей паствы римским понтификом, на плечи которого с провозглашением его безошибочности ложится вся ответственность, весь грех «Filioque» — этот слишком удобный и столь безмятежный путь никогда не удовлетворял великие души Запада. Являясь узниками филиоквистской ереси, эти люди страстно желают единения со Христом, они выходят в своем порыве за границы, установленные псевдо-церковью Рима, поднимаются над нею, и она более не может прибегать к их помощи. Они остаются лицом к лицу с Богом и погибают сожженными этой встречей. Бернард Клервосский ищет единения со Христом в экстазе, как высшей и единственной цели, ради которой он готов разрушать и уничтожать всё и прежде всего себя самого. Франциск Ассизский хочет участвовать в Голгофской Страсти и умирает сожженным пятью ранами Распятия<sup>15</sup>. Тереза Авильская и другие сгорают от страстной любви к небесному Жениху, и умирают обессиленными, более неспособными переносить разделения с Любимым. Таков мрачный и трагический путь большей части западных мистиков, отделенных от истинной Церкви Христовой, не ведающих нетварного Света горы Фавор и обожения Святым Духом. Эти героические и великие в их скорби и одиночестве личности, часто почитаемые своими единомышленниками как святые, возвышаются над официальным уровнем римского католицизма и лучше всего свидетельствуют своей жизнью о губительных последствиях ереси «Filioque», поставившей перед Римской псевдо-церковью два пути: путь религиозной обыденности под бдительным контролем наместника Христа или же путь смерти перед лицом Бога вне Церкви и без благодати Святого Духа. Есть еще и те, кто пошел по третьему пути: побуждаемые спасительным желанием обрести полноту благодати, каковой они ощущали себя лишенными, протестанты отделяются от Рима; но они остаются филиоквистами, почти не находят благодати и, более того, окончательно теряют само понятие Церкви.

Молим нашего Господа, да возвратит Он римских патриархов и всех западных христиан к исповеданию истинного догмата Церкви, и да воссоединит Он их с Его Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью.

\* \* \*

Вторая эпоха большого периода, начавшегося после Торжества Православия, есть эпоха экклезиологическая. Она начинается в середине XV века и

<sup>15</sup> Т. е. стигматами. — Прим. перев.

продолжается до сих пор. На протяжении последних пяти веков Церковь защищает догмат о Своей собственной природе против многочисленных и необычайно различных ересей-михий, преследующих Ее подобно апокалиптическому дракону, преследующему Жену с крыльями орла в пустыне<sup>16</sup>. Она засвидетельствует миру истинный догмат о Ней на нескольких Соборах. Мы ограничимся упоминанием четырех основных: Большого Московского Собора (1667), установившего различие между тем, что изменяемо и неизменяемо в Церкви; Вифлеемско-Иерусалимского (1672) и Ясского Соборов, утвердивших учение Церкви о таинствах; «Σύνοδος ἐνδηρούσα»<sup>17</sup> 1848 г., выразившего истинное понятие о теле Церкви и призвавшего весь народ хранить и защищать кафоличность догмата; наконец, Собор 1872 г., осудивший филетизм и защитивший территориальный принцип Церкви. Ряд Отцов возвестили и возвещают до сих пор истинный догмат Церкви: вспомним Николая Кавасилу<sup>18</sup>, св. Илию Минятия<sup>19</sup>, Петра Могилу, Паисия Величковского, преп. Серафима Саровского — нового провозвестника благодати, Филарета Московского, Константинопольского Патриарха Анфима VII, Московского Патриарха Тихона и некоторых других, «твердо держащих то, что имеют, дабы никто не восхитил их венца»<sup>20</sup>.

В истории Церкви и мира этой эпохи мы обнаруживаем постоянную тенденцию наций и государств поглотить Церковь, смешаться с Нею, что особенно проявляется в истории России. Действительно, движение старообрядцев является смешением Церкви с нацией; стремления Феофана Прокоповича, вдохновителя синодального правления, представляют опасность смешения Церкви с государством, стремящимся включить Ее в свою административную систему. Вообще, в эту эпоху Церковь являет себя в добровольном смиреннии перед государствами, нациями, культурами, отказываясь от всего, чтобы сохранить Свой нетварный венец — дары Святого Духа, оставляя их сокрытыми от посторонних глаз, дабы явить тем, кто их ищет и ставит выше всего на свете. Экклезиологическая эпоха продолжается до сих пор, и она будет продолжаться до дня нового Торжества Православия.

В экклезиологических ересьях можно различить два противоположных течения. Первое, желая сохранить Истину, готово отрицать всякую деятельность, всякую οἰκονομία<sup>21</sup> Церкви по отношению к миру. Эти экклезиологические консерваторы придают священный, божественный и неизменяемый характер правилам, обрядам и единожды установленным обычаям, пребывая в каком-то фетишизме, желая сделать из Церкви священную и омертвевшую мумию, отделенную

<sup>16</sup> См. Откр. 12, 14. — *Прим. перев.*

<sup>17</sup> Так назывались Поместные Константинопольские Соборы, в которых участвовали архиереи, в том числе и относившиеся к другим Поместным Церквам, по определенным причинам находившиеся в тот момент в Константинополе. В данном случае речь идет об «Окружном Послании» Восточных Патриархов от 6 мая 1848 г., написанном в ответ на энциклику папы Пия IX «In suprema Petri», призывавшую православных к единению с Римом. — *Прим. перев.*

<sup>18</sup> Николай Кавасила (? — 1371), архиеп. Фессалоникийский, византийский богослов — мистик, сторонник свт. Григория Паламы в вопросе сущности божественных энергий. — *Прим. перев.*

<sup>19</sup> Илия Минятий (1669–1714), еп. Керникийский, писатель-богослов, автор произведения «Камень соблазна, или историческое пояснение о начале и причине разделения между Восточной и Западной церквами». — *Прим. перев.*

<sup>20</sup> См. Откр. 3. 11. — *Прим. перев.*

<sup>21</sup> Икономия, устроение дома, дел (греч.) — принцип, по которому церковные вопросы решаются исходя из практической пользы путем снисхождения, в отличие от акривии — строго канонического принципа решения вопросов. — *Прим. перев.*

от жизни мира. Эта группа ересей или еретических тенденций, придающих изменяемым в жизни Церкви вещам неизменяемость догмата, может быть обозначена условным термином экклезиологического монофизитства. Другое, противоположное первому, течение желает, прежде всего, усиленной деятельности Церкви в мире и готово пожертвовать Истиной ради *oikoumeia*. Эти либералы и прогрессисты не хотят отставать от жизни, они озабочены современным характером, «жизненностью» Церкви. Они забывают, что жизнь Церкви проистекает от Святого Духа, и постоянно ищут жизненного питания вовне — в государственной, политической, социальной, философской или культурной деятельности. Эта группа ересей, или еретических тенденций, желает отделить церковь, называемую «видимой» и земной, от называемой «невидимой» и небесной — как если бы в Церкви Христовой имелось бы что-то видимое, не являвшееся в то же время невидимым, или же что-то невидимое, что не проявлялось бы для верующих. Эта вышеназванная группа может быть обозначена термином экклезиологического несторианства<sup>22</sup>.

Сделаем краткий обзор экклезиологических монофизитов. Прежде всего это русские старообрядцы, придающие обряду и формам местного благочестия раз установленный неизменяемый характер догмата. Затем, это вообще все представители «христианского магизма», желающие видеть в формулах и священных словах силу или божественную энергию, присущие им по природе, независимо от действия Святого Духа, призываемого теми, кто их произносит. Таковыми являются, например, анти-эпиклезисты, отбрасывающие призывание Святого Духа в таинстве Евхаристии, желая подчинить Его сошествие на Святые Дары изречению служащего, произносящего слова Христа: «Примите, ядите, сие есть Тело Мое...», «Пиите от нея вси, сия есть Кровь Моя...» Магические тенденции можно обнаружить и у некоторых ономотеистов («имяславцев»), утверждающих присущность энергетического характера самим звукам или буквам, которые составляют Имя «Иисус». Наконец, нужно причислить к числу экклезиологических монофизитов тех, кто рассматривает определенную политическую форму, освященную Церковью, — особенно монархию — как необходимый, подтвержденный Церковью навечно и догматически элемент церковной жизни, без которого жизнь Церкви лишается своей полноты. Ожесточенные сторонники «старого календаря» — старостильники являются частью той же группы экклезиологических монофизитов.

Пер. с французского  
и примечания В. В. Тюшагина

---

<sup>22</sup> Более подробно этой проблемы В. Н. Лосский касается в других своих работах: в «Очерке мистического богословия Церкви» (в главе «Два аспекта Церкви») и особенно в работе «Соблазны церковного сознания», специально посвященной этому вопросу. — *Прим. перев.*



*Протоиерей Владимир Башкиров (Минск)*

## **Учение об апокатастасисе до его осуждения на Вселенских Соборах**

На первый взгляд, проблема апокатастасиса может показаться малоактуальной. Вопрос ведь уже давно решен, и сама тема перестала быть в богословском смысле продуктивной. Но в действительности она совсем не утратила злободневности и остается привлекательной в связи с навязчивой миссией восточных культов с их диалектикой кармы и мистикой посмертного катарсиса и то затухающими, то вновь вспыхивающими спорами вокруг католического учения о чистилище. И то и другое умозрение содержит элементы, близкие или аналогичные феноменологии апокатастасиса.

По указанным причинам уместно вновь проанализировать эту доктрину, полемика с которой явилась важным этапом в истории становления и развития святоотеческой эсхатологии.

Учение об апокатастасисе (от греч. ἀποκατάστασις — *восстановление, возвращение в прежнее состояние*) представляет собой неудавшуюся попытку решения одной из самых беспокойных проблем религиозной мысли и вообще религиозной жизни — проблемы эсхатологической судьбы личности в аспекте осуждения грешников на вечные адские муки.

Обычно это учение связывают непосредственно с именем знаменитого александрийца Оригена († 254), наиболее влиятельного среди всех учителей Церкви первых трех веков христианства. Ориген несомненно являлся самым замечательным представителем учения об апокатастасисе, более того, он стал его подлинным творцом, обосновав и доктринально оформив его. Однако возникло это умозрение гораздо раньше. Так, некоторые ученые находят его ранние следы у гностиков-пантеистов<sup>1</sup>, в частности, в системах Василида и Марка, ученика Валентина, т. е. во втором веке по Рождестве Христовом<sup>2</sup>.

Его появление уже в первом периоде христианства обычно связывают с бытовавшими среди многих тогдашних верующих представлениями об аде как спасительном обиталище, где его узникам проповедуется Евангелие с надеждой их обращения. О подобном веровании свидетельствует, например, в одном из своих писем блаженный Августин<sup>3</sup>, и основывалось оно на изречении св. апостола Петра: *Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом,*

<sup>1</sup> Bihlmeier Karl, d-r. Kirchengeschichte, erster Teil. Paderborn, 1962. S. 149.

<sup>2</sup> Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. М., 1994. С. 220, 221, 222.

<sup>3</sup> Augustin. Ep. 164: Non suscipimur, quod apud inferos evangelium praedicatum sit vel adhuc etiam praedicatur, quasi ubi ecclesia constituta.

которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал (1 Пет. 3, 18–19). Эти слова истолковывали в том смысле, что будто бы Христос во время Своего схождения во ад и апостолы после смерти обращались к находящимся там христианам и язычникам, возвещая им необходимость раскаяния и покаяния<sup>4</sup>.

Первые дошедшие до нас исторические следы учения об апокатастасисе находятся в творениях Климента Александрийского († 215). В своих «Строматах»<sup>5</sup> он много рассуждает об отношении христиан к нехристианскому миру вообще и особо подчеркивает, что следует отказаться от понятия о христианах как об особом роде людей, обретающих через сакраментальное возрождение нравственные силы, утраченные человечеством. Это понятие не имеет под собой никакого основания. Нравственные силы свойственны каждому человеку, и спасение зависит от свободной воли личности. Ни падение добрых ангелов, которые образовали царство сатаны, ни падение человека, который таким образом изменил свое бессмертие на смерть<sup>6</sup>, не лишили их возможности возвратиться в первоначальное состояние. У ангелов, по его мнению, сохранилась свобода воли, а значит, и возможность изменения. У человека, хотя он и злоупотребил своей свободой и согрешил в Адаме, исказив свою природу, остались нравственные силы, как залог его потенциального обновления. Оно достигается остатками этих сил и явленной во Христе помощью Божией<sup>7</sup>. Процесс нравственного совершенствования, однако же, не заканчивается в земной жизни, но продолжается и после смерти<sup>8</sup>.

Те, кто не усвоил себе заслуг Христа в земной жизни, идут после смерти во ад, где Христос и апостолы возвещают им Евангелие. Поэтому спасение зависит и от их свободной воли. Но поскольку спасение невозможно без исправления, или, как говорит Климент, без «постепенного очищения», то в будущей жизни следует допустить присутствие неких исправительных средств, ибо раскаяние происходит одновременно с наказанием<sup>9</sup>. Суть этих наказаний будет состоять в огненных мучениях<sup>10</sup>. Их претерпевать будет и «начальник зла» сатана<sup>11</sup> и его ангелы<sup>12</sup>. Климент признает реальность адских мук, но отрицает их бесконечность<sup>13</sup>. «Божия справедливость милосердна, — утверждает он, — как и справедлива Его любовь». И потому Бог не может допустить вечного наказания. Под влиянием наказания грешник осознает свою вину, а сознание вины приводит его

<sup>4</sup> Ср.: *Св. Иринея Лионский*. Творения. СПб, 1900 [репринт 1996]. С. 381, 391.

<sup>5</sup> Строматы — узорчатые ковры. «Этот труд представляет попытку систематизации христианского веро- и нравочения и определения отношения христианства к античной культуре вообще и античной философии в особенности...» (Полный православный энциклопедический словарь. Т. 2 [репринт: М., 1992]. С. 1358); см. также: *A Patristic Greek Lexicon*. Edited by G. W. H. Lampe. Oxford, 1989. P. 1264.

<sup>6</sup> *Stromata*. Lib. II. С. XIX. 98.

<sup>7</sup> Там же, VI, 762, 809.

<sup>8</sup> Там же, VI, 637.

<sup>9</sup> *Cohortatio ad gentes*, с. IX.

<sup>10</sup> Там же, с. I.

<sup>11</sup> Там же, с. X.

<sup>12</sup> Там же, с. IX.

<sup>13</sup> Сначала Климент отвергал только бесконечность внешних мук и вполне соглашался с воззрением Иринея на вечность внутренней печали и уныния (*Strom. Lib. VI. С. XIV*; ср.: *Иринея*. Против ересей. Кн. 5. Гл. XXVII, цит. соч. с. 504–505). Но как философа его этот тезис удовлетворить не мог, ибо он, по его мнению, содержал в себе противоречие в самом себе. Поэтому Климент юридическому понятию *ἐκτίσις* — уплата — предпочел термин *παιδείσις* — воспитание, обучение, образование — как содержащий в себе динамику нравственного процесса. См. *А. Д. Вейсман*. Греческо-русский словарь. М., 1899, с. 405, 920. Ср.: *A Patristic Greek Lexicon*. P. 996.

к окончанию наказаний и к совершенству, к осуществлению своего предназначения — жизни с Богом и в Боге<sup>14</sup>. Тогда он освободится от всяких мук и вместо них обретет награду и достоинство<sup>15</sup>.

Итак, Климент считал адские муки средством очищения от грехов и верил в возможность наступления по истечении времени всеобщего апокатастасиса (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*). В одном месте Климент прямо говорит, что даже диавол, как обладающий свободной волей и потому способный к покаянию и исправлению, может вернуться в первоначальное состояние<sup>16</sup>.

Эти еще довольно неопределенные предположения и гадания Климента нашли свое полное и всестороннее освещение в трудах его ученика — Оригена. Учение о всеобщем апокатастасисе, разработанное и сформулированное им, становится доминантой всего умозрения этого выдающегося богослова доникейской эпохи. Причем в его сочинениях оно обосновано так обстоятельно, что его позднейшие сторонники, за исключением, пожалуй, только свят. Григория Нисского, не могли добавить ничего нового и ограничивались в основном повторением тезисов своего учителя.

Учение Оригена об апокатастасисе логически вытекает из его эсхатологических воззрений. Проблемы эсхатологии он разрешал с точки зрения абсолютных целей бытия. А они предусматривают осуществление только того, что предопределено Богом. Бог же призвал разумно-свободные существа к блаженству<sup>17</sup>. Следовательно, блаженство представляет собой абсолютную цель бытия и потому раньше или позже должно быть осуществлено как безусловная необходимость. Принятие такого постулата необходимо влекло за собой трансформацию всего догматического учения об отношении Бога к падшим существам в философскую интерпретацию всеобщего домостроительства спасения, логическим завершением которого становится всеобщий апокатастасис.

Бог сотворил определенное количество духовно-разумных существ. Первоначальные существа обладали одинаковым совершенством, а, общаясь с сущности Божества<sup>18</sup>, могли совершенствоваться лишь в той мере, в какой находились в общении со своим Источником. Как сущности сотворенные, они по своей природе не обладали постоянством и могли приближаться или отдаляться от Бога, т. е. отпадать и грешить. Так и случилось: в то время как одни последовательно укреплялись в жизни в Логосе и создали мир высших духов, другие пали и стали душами (*ψυχαί*), т. е. остыли в любви к Богу<sup>19</sup> и, как следствие, оделись в тела. Это падение произошло помимо Бога, ведь сотворенные Им духи пали по своей воле. Но чтобы каждая душа смогла получить тело, соответствующее ее падению или внутреннему состоянию, что уже само по себе было наказанием, возникла необходимость сотворения чувственного материального мира<sup>20</sup>. После окончания жизни в теле души, проводившие ее в покаянии, переходят в нижний, находящийся на земле рай, откуда после очищения на внутреннем суде постепенно восходят к Богу в высший рай небесный. Обремененные же телесностью злые души низвергаются во ад<sup>21</sup>, где претерпевают огненные муки. И вот эти-то муки являются не только наказанием, но и средством, исцеляющим

<sup>14</sup> Strom. Lib. III.

<sup>15</sup> Там же, VII, с. X.

<sup>16</sup> Там же, I, с. XVII. С. 83.

<sup>17</sup> Comment. in Johan. II, 7.

<sup>18</sup> De princ. Lib. I. С. 8.

<sup>19</sup> Там же. Lib. II. С. 8.

<sup>20</sup> Там же. Lib. III. С. 3.

<sup>21</sup> Там же. С. 1.

нравственно испорченную природу грешников<sup>22</sup>. По мнению Оригена, огонь, карающий грешников, имеет очистительный характер, а ад, где они подвергаются таковым мукам, является местом очищения<sup>23</sup>. Посредством этих мук, ограниченных во времени и предназначенных Богом для блага тех, кого Он ими наказывает, злые люди или духи постепенно освобождаются от зла и одновременно от мук и переходят в высшие сферы, а затем, после полного отрешения от телесности, возвращаются в первоначальное состояние и соединяются с Богом<sup>24</sup>.

После возвращения в первоначальное состояние души, поскольку остаются свободными, вновь могут впасть в грех и тем же путем очиститься от греха. Ориген признает существование непрерывного ряда чувственных миров<sup>25</sup>, необходимых для свободного возвращения свободно-разумных творений в первоначальное состояние чистоты. Таким образом, бытие духовного мира складывается из постоянного чередования падений и возвышений, ниспадения падших духов, как бы умирающих для высших сфер, в низшие миры. Преодолевая свое несовершенство и умирая для нашего мира, они восходят от низших миров к высшим.

Но как долго может продолжаться такое изменение в нравственном состоянии творений? Можно предположить, что Ориген был готов признать неограниченное число падений и восстаний. Но поскольку такая точка зрения уж слишком очевидно отдавала гностическим натурализмом, он не мог остановиться только на бесконечной и непрерывной смене миров и нашел вот какое решение этой дилеммы. Подобное изменение не может продолжаться вечно, и однажды должно будет наступить целостное и окончательное возвращение духов в первозданное состояние чистоты и блаженства. Пройдет очень долгое время, пока, наконец, все будут спасены и возвратятся в первозданное состояние, даже сатана и его ангелы<sup>26</sup>.

Лично склоняясь к признанию будущего возвращения сатаны в первозданное состояние, Ориген тем не менее предлагал своим читателям самостоятельно решать этот достаточно спорный вопрос:

«Следует ответить, — пишет он, — не могут ли некоторые чины, действующие под водительством сатаны и внимающие его наветам, когда-нибудь обратиться к добру, поскольку обладают способностью свободного уподобления, или же их постоянная и застарелая злоба стала настолько привычной для них, что превратилась как бы в их природу. Ты, читатель, сам должен исследовать, на самом ли деле и эта часть творений вообще не будет во внутреннем несогласии с окончательным единством и гармонией»<sup>27</sup>.

Так совершится «возвращение всего в первозданное состояние», хотя Священное Писание и говорит о вечности адских мучений. И это, на самом

<sup>22</sup> De princ. Lib. II. C. 10.

<sup>23</sup> Contra Cels. Lib. VI. C. XXV, 650.

<sup>24</sup> Одновременно с учением о временном характере адских мук в толкованиях и особенно в гомилиях Оригена можно найти много мест, в которых он грозит грешникам вечными карами и муками. Возникает некое противоречие, но только видимое. Его легко разрешить, если вспомнить, что сам александрийский учитель учение о вечности мук объяснял чисто педагогическими целями, и потому в этих же целях и грозит вечными муками, ибо прекрасно знает, что именно такими угрозами проще всего удержать людей от греха (см. митр. Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 538).

<sup>25</sup> De princ. Lib. III. C. 6.

<sup>26</sup> Об этом александрийский учитель рассуждает неоднократно, например, в: De princ. Lib. III. C. 6; in Luc., hom. XXIII; Comm. In epist. Ad Rom. Lib. V, 7.

<sup>27</sup> De princ. Lib. I. C. 6.

деле, вечные или «эонические» мучения, ведь грешник избавится от них не в ближайшее время, они могут продолжаться вечные веки, только сама вечность не абсолютна.

Ориген, как великий мыслитель, вероятно, хорошо понимал неубедительность своих эсхатологических построений. Он постоянно возвращался к ним, пытаясь снова и снова обосновать их нравственными, психологическими, философскими и даже догматическими доводами.

Учение об апокатастасисе, так талантливо сформулированное Оригеном, нашло в истории христианской богословской мысли своих последователей, которые так или иначе принимали его. В основном это были ученики знаменитой Александрийской школы. Можно предполагать, что один из первых преемников Оригена по руководству школой слепец Дидим Александрийский († 395), искренний и глубокий его почитатель, разделял взгляды учителя на апокатастасис. Поэтому творения Дидима, носящие следы оригенизма, были осуждены на V, а затем и на VI и VII Вселенских Соборах<sup>28</sup>.

Учение об апокатастасисе в той или иной степени поддерживали также Диодор Тарсийский († ок. 394) и Феодор Мопсуетский († 429). Диодор писал о всеобщем восстановлении в своем не дошедшем до нас труде «Περὶ οἰκονομίας», а Феодор — в толкованиях на Евангелия.

Следы этого учения можно обнаружить и в некоторых местах творений преподобного Максима Исповедника († 662). По мнению крупнейшего исследователя его наследия немецкого богослова Hans Urs von Balthasar'a, св. Максим разделял учение об апокатастасисе как учение сокровенное:

«Максим не хотел, чтобы учение о возвращении всего сущего к Богу возвращалось так дерзновенно, как это делал Григорий Нисский или сам Ориген. Истинный эзотеризм для него — это почитание в молчании... У него мы находим многочисленные места, где он на языке Григория Нисского говорит в общих чертах о воле Божией о спасении всей человеческой природы по причине ее неразрывного онтологического единства. Максим учит о единстве мистического тела, где не может быть отторженным ни один член. Боговоплощение происходит во всех (членах), весь вид спасается от смерти, действия греха обратятся в небытие, все станут причастниками воскресения, весь мир в Сыне войдет в повиновение Отцу. Потерянная и обретенная овца — это вся единая и цельная человеческая природа. Вся вселенная будет возвращена Логосом в первоизданное состояние, ибо Он спасает всех, весь род, поскольку Его неизреченная тайна обымает собой все зоны и все места»<sup>29</sup>.

К сожалению, творения этого «одного из величайших, но забытых метафизиков Православия», как о нем прекрасно сказал Л. П. Карсавин<sup>30</sup>, остаются

<sup>28</sup> См.: Православная богословская энциклопедия. Т. II. СПб., 1903. С. 1027; The Oxford orthodox dictionary of the Christian Church. Oxford, 1985. P. 402. «Остается неясным, — пишет прот. Георгий Флоровский, — учил ли и в каком смысле учил Дидим об апокатастасисе. Он говорит о "всеобщем спасении", но это достаточно неопределенное выражение. В вопросе о спасении павших ангелов он как будто бы колебался, ограничивая искупление чрез воплощение и вочеловечение родом человеческим. Отрывочность сохранившихся данных не позволяет решить вопрос, но вероятнее всего, что Иероним был прав, обвиняя Дидима в учении о восстановлении диавола... Дидим полагал, что в будущем мире не будет нечестивых, — не в том смысле, что их существо уничтожится, но в том, что уничтожится злая "качественность"». Прот. Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 196, 197.

<sup>29</sup> Hans Urs von Balthasar. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln, 1988, S. 200, 355, 507, 589, 617; 507, 358, 355, 356.

<sup>30</sup> Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. Париж, бг. С. 235.

почти полностью неисследованными. «Его систему можно предчувствовать, но нельзя еще знать»<sup>31</sup>.

Отголоски доктрины Оригена о всеобщем апокатастасисе некоторые ученые хотели бы видеть даже в творениях святителей Григория Богослова († 389) и Василия Великого († 379). Св. Григорий в своих «Словах» иногда употребляет выражения, действительно позволяющие предполагать его сочувствие воззрениям Оригена на адский огонь, который не только карает, но и очищает (πῦρ καθάρσιον).

«Знаю, — говорит он, — огонь очистительный, который *вовреци на землю* (Лк. 12, 49) пришел Христос, и Сам применительно именуемый *огнем* (Евр. 12, 29). Он истребляет вещество и злые навыки; почему Христос и хочет, чтобы он скорее возгорелся (Лк. 12, 49); ибо желает ускорить благодеяние, когда и *углие огненное* дает нам *в помощь* (Ис. 47, 14, 15). Знаю огонь и не очистительный, но карательный, или Содомский, ... *уготованный диаволу и аггелом его*» (Мф. 25, 41)<sup>32</sup>.

«Это выражение св. Григория, — пишет митрополит Макарий (Оксиюк), — и для Ульмана, специального исследователя его учения, послужило основанием к утверждению, что св. Богослов не чужд был оригенистических мыслей. Конечно, данное утверждение Ульмана, по крайней мере в полном объеме, не может быть принято... Самым справедливым, по нашему мнению, будет допустить, что св. Григорий Богослов в своем учении о загробной участи умерших грешников... допускал двойственность... Мы... не можем вполне согласиться ни с Ульманом, полагающим, что св. Богослов в своих воззрениях на адский огонь согласен с Оригеном, ни с Н. Виноградовым, утверждающим, что св. Григорий учил только о карательном характере адского огня»<sup>33</sup>.

Он же о воззрениях св. Василия Великого на адский огонь утверждает, что «св. Василий Великий в приписываемом ему комментарии на книгу пророка Исаии говорит, согласно с воззрениями Оригена и св. Григория Нисского, что адский огонь на том свете не истребляет грешников, но только их очищает»<sup>34</sup>.

Приведем это место из толкования на 9-ю главу Исаии: «Потом Пророк присовокупляет, что *за ярость гнева Господня сгоре вся земля* (Ис. 9, 19). Чем показывает, что земное предается карательному огню в благодеяние душе, как и Сам Господь дает разуметь, говоря: *огня приидох вовреци на землю, и хотел бы видеть, аще уже возгорелся* (Лк. 12, 49) *И будут людие яко огнем пожжени* (Ис. 9, 19). Не уничтожением угрожает, но разумеет очищение, по сказанному у Апостола: *а егоже дело сгорит, отщитится, сам же спасется, такожде якоже огнем* (1 Кор. 3, 15)<sup>35</sup>.

Наиболее выдающимся после Оригена сторонником учения о всеобщем апокатастасисе был несомненно св. Григорий Нисский († 395). Воззрения великого александрийца освобождаются у него от крайностей и получают характер стройной и законченной системы. При этом земное бытие не теряет у него, как

<sup>31</sup> Карсавин Л. П. Цит. соч. С. 236.

<sup>32</sup> Свят. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. Слово 40 на святое крещение. СПб., бг [репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994]. С. 568.

<sup>33</sup> Митрополит Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999, с. 246. Упоминаемые им ученые богословы — известный немецкий патролог С. Ullmann, автор известного в свое время сочинения Gregorius von Nazianz, der Theologe. Darmstadt, 1825, и священник Н. Виноградов, автор не утратившего до сих пор научного значения и авторитета сочинения «Догматическое учение св. Григория Богослова». Казань, 1887.

<sup>34</sup> Там же, с. 572.

<sup>35</sup> Свят. Василий Великий. Творения, том 1. СПб., 1911. С. 391–392.

у Оригена, своего самобытного и центрального значения, хотя и не сохраняет в полноте черт исключительности, какую ему придавали тогдашние христиане.

Влияние Оригена на св. Григория — очевидно. Идея этого христианского мыслителя о грехе и всеобщем избавлении от него посредством божественной благодати является характерной чертой богомыслия св. Григория. Ее он последовательно развивает и стойко защищает в своих догматических трактатах. На усвоение Григорием этой основополагающей идеи богословской концепции Оригена, кроме близости богословского умозрения этих двух выдающихся мужей Церкви, повлияла и известная полемика Григория с Аполлинарием Лаодикийским († 390). В основу своей христологии Аполлинарий положил глубоко пессимистический взгляд на состояние человеческой природы. По его мнению, грех так тесно сросся с ней и обладает над ней такой непреодолимой силой, что спасения в собственном смысле этого слова, т. е. всецелого истребления греха, нет и не может быть, ибо нечто подобное совершенно невозможно. Такое утверждение противоречило чаяниям и надеждам человечества, которое всегда томилось своим эмпирическим состоянием, искренне стремилось освободиться от греха и верило в такую возможность.

«Удобопревратность, изменчивость тварной природы, — говорит о нем прот. Сергей Булгаков, — которая в Адаме привела к грехопадению, Аполлинарий превращает в неизбежность и необходимость грехопадения в человеке». «Он (Христос) не принял человеческого ума, ума изменчивого и соблазняемого нечистыми помыслами, но ум божественный, неизменный небесный»<sup>36</sup>.

Заблуждения Аполлинария настоятельно требовали искать и найти другие пути в разработке христианского учения о спасении. Их святитель Григорий нашел в учении Оригена о цели жизни человека.

«Бог сотворил человека добрым и определил ему еще более благие цели в будущем пакибытии» — вот тот принцип, который определяет все части догматической системы св. Григория. Отсюда и его взгляд на зло как нарушение установленного Богом порядка и нормы бытия, а потому только бледного, исчезающего призрака, который имеет основание своего существования исключительно в человеческом неразумии.

«По представлению св. Григория, — пишет проф. В. Несмелов, — добро существует как явление нормальное, исконное, а зло является лишь тогда, когда исчезает добро, и имеет бытие только в этом нарушении исконного нормального порядка, т. е., другими словами, — совсем не имеет бытия как особого самостоятельного явления, которое могло бы существовать одновременно и рядом с добром, как его противоположность... Зло не существует субстанционально, ... все его бытие только в свободной воле согрешающих людей»<sup>37</sup>.

«Хотя это и странно, — заявляет св. отец, — все-таки я должен сказать, что зло в самом небытии имеет свое бытие, потому что *происхождение* зла есть не иное что, как лишение Сущего»<sup>38</sup>.

При таком понимании сущности зла естественно было сделать вывод, что зло вечно существовать не может. Иначе человеческое неразумие оказалось бы сильнее Божией премудрости, которая утверждала существование только добра, и человеческая изменчивость стала бы более прочной, чем абсолютное определение воли Божией. И потому рано или поздно зло должно исчезнуть и вновь стать несуществующим, так, что не оставит после себя никакого следа.

<sup>36</sup> Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий. О Богочеловечестве. УМКА-Press, 1933. С. 13 (подробнее об учении Аполлинария Лаодикийского см. с. 9–30).

<sup>37</sup> Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. СПб, 2002. С. 408, 426.

<sup>38</sup> Цит. по кн.: Митр. Макарий (Оксюк). Цит. соч. С. 509.

«Вместе с истреблением *последнего врага* (1 Кор. 15, 26), — отмечает митр. Макарий (Овсяюк), — под которым св. отец вместе с апостолом Павлом разумел смерть, по мнению св. Григория, произойдет и освобождение природы разумно-свободных существ от господства над ней зла, которое служит причиной смерти»<sup>39</sup>.

Данный постулат очень важен для сотериологии св. Григория, поскольку именно на нем строится все его учение о спасении. Сущность спасения состоит в полном искоренении греха, которое наступит в будущем. Ведь грех всего лишь неразумное отрицание воли Божией. И потому все согрешившие должны будут соединиться с Богом. Произойдет это благодаря всеобщей искупительной жертве, принесенной Сыном Божиим за грехи людей. Он ниспослал всем силу благодати Святого Духа для того, чтобы каждый достиг собственного спасения. Об этом мудрствовал уже Ориген, его мнение разделял и св. Григорий Нисский.

«Бог, — замечает проф. Несмелов об этом элементе учения Оригена и св. Григория, — спасает Свою тварь универсальной жертвой Своего Сына и Сам деятельно руководит всех ко спасению благими советами, вразумлениями, наказаниями и, наконец, очистительным огнем»<sup>40</sup>.

Спасение совершается постоянно и непрерывно действием Божественной Правды, или благодатью Св. Духа, и состоит в очищении себя от грехов. Однако не все люди достигают этого очищения в земной жизни. Для них собственно и приготовлены адские муки. Ад является огненной купелью (ср. Мф. 3, 11) для тех, кто умирает не очищенным от грехов, а также для тех, которые, не познав смерти, изменят в последний день и должны будут пройти через определенный период мучений, чтобы раскаяться в своих грехах. Эти муки не являются наказанием за грешную жизнь. Бог ими исцеляет падшую природу и ведет свое творение к первоначальной благодати.

«Поскольку есть потребность, чтобы каким-либо врачеванием и от души были отягаты приросшие к ней от грехов скверны, то поэтому в настоящей жизни для врачевания таковых ран предложено врачевство добродетели: если же душа остается неулучшенной, то сберегается для нее врачевание в жизни будущей»<sup>41</sup>.

«Это врачевание, — читаем мы у проф. Несмелова, — св. Григорий указывает в очистительном огне, мучительному действию которого должны будут подвергнуться как тела, так и души всех грешников, и который в течение известных периодов произведет совершенное очищение их от всякой греховной скверны, и в конце концов, смотря по степени вины каждого, представит всех чистыми сосудами Небесного царства»<sup>42</sup>.

Описанные здесь муки — не вечные. Следует различать относительную эоническую вечность, и вечность абсолютную. Абсолютность вечных мук кажется св. Григорию, как и Оригену, противоречащей благодати и домостроительству Бога, ибо Бог сотворил человека для общения с Собой, а не на гибель. Бог достаточно всесилен, чтобы осуществить Свой план, не нарушая при этом справедливости или свободы тварных существ. Человеческая же свобода связана с неизменным возрастанием в добре, а не с неизменностью пребывания во зле. Творение не может противиться своему спасению, ведь Бог для того его и создал, чтобы оно свободно достигло обожения, а когда оно согрешило, то устроил так, что оно оказалось спасенным во Христе. Неустойчивая и изменчивая воля не может преобладать неизменной воли Творца. Именно по этой причине зло

<sup>39</sup> Митр. Макарий (Овсяюк). Цит. соч. С. 525–526.

<sup>40</sup> Несмелов В. Цит. соч. С. 582.

<sup>41</sup> Свят. Григорий Нисский. Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 31.

<sup>42</sup> Несмелов В. Указ. соч. С. 591.



должно исчезнуть. Творения же, пройдя пути зла, у которого есть свои границы, вернутся в свое первозданное состояние, и тогда Бог будет все во всем.

Св. Григорий, отмечает архимандрит Киприан (Керн), описывает этот феномен, «прибегая к геометрической аллегории. Царство добра есть видимый мир, весь наполненный светом; царство зла — ночная тьма, т. е. тень, отбрасываемая землею от себя в сторону. Шарообразная земля отбрасывает конусообразную тень. Самая глубокая тьма в середине конуса; самое густое зло в середине этой тени; по краям она не лишена некоторого добра; крайние пределы всюду объаты добром. Если кто-нибудь будет в силах перейти расстояние тени, то непременно окажется в свете, не пересекаемом тьмою. Так и мы, дошедши до предела порока, когда будем на краю греховной тьмы, снова начнем жить в свете, потому что естество добра до неисчетности во много раз преизбыточествует перед мерою порока»<sup>43</sup>.

В таком окончательном возвращении в первозданное состояние будут участвовать все, не только люди, но и падшие духи, и даже сам виновник первого падения, «изобретатель зла» — диавол.

«Мысль о спасении диавола, — подчеркивает проф. Несмелов, — св. Григорий не только высказал, но и аргументировал. В своем “Великом Катехизисе” он совершенно верно указывает действительное основание, по которому можно и должно мыслить возможность спасения диавола, — указывает именно на универсальную жертву Сына Божия. В силу этой универсальности обязательно нужно думать, что Спаситель умер за грехи не одних только людей, но и всего разумного мира, а потому и спасение приобрел не одним только людям, но и всем падшим тварям — так что великая кровавая жертва... одновременно произвела “и полное освобождение человека от зла, и врачевание самого изобретателя зла”. Следовательно, со стороны Бога препятствий к спасению диавола нет совершенно никаких; даже напротив — это спасение уже даровано ему. Вопрос только в том, пожелает ли диавол принять его? В св. Писании... нет прямого ответа на этот вопрос, но... есть некоторые косвенные, темные намеки, на которые не замедлил сослаться св. Григорий Нисский. Указывая на слова Апостола, что *о имени Иисусове всяко колени поклонится небесных и земных и преисподних* (Флп. 2, 10), он говорит: “На основании общего мнения и предания писаний принимается верою, что... есть некоторое естество, враждебно расположенное к добру и вредоносное для человеческой жизни, добровольно отложившееся от лучшего жребия... и его-то... Апостол причисляет к преисподним, обозначая этим словом то, что наконец, после длинных вековых периодов, порок исчезнет и ничего не останется вне добра; напротив — и преисподними единогласно будет исповедано господство Христово, т. е. и падшие духи уразумеют, наконец, истину и обратятся ко Христу”»<sup>44</sup>.

Подобную же мысль высказывает и митр. Макарий (Овсянюк): «Искупительное дело Христа имеет и положительное значение для диавола: оно покажет ему его бессилие и явит ему славу и величие Божие. По мнению св. Григория, принятие Богом зараженной грехом человеческой природы уничтожит в ней все виды порока, какие только могут возникнуть у “изобретателя зла”. Если же зло во всех его видах прекратится, то, естественно, и область господства диавола разрушится. Отсюда, если наш “противник” почувствует на себе самое следствия искупительного дела Христова, то и он признает последнее справедливым и спасительным... Таким образом, последним следствием искупительного дела

<sup>43</sup> *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. Париж: YMCA-Press, бг. С. 163–164.

<sup>44</sup> *Несмелов В.*, указ соч. С. 617–618.

Христова, по мысли св. Григория Нисского, будет, с одной стороны, избавление человека от зла, а с другой, — уврачевание *самого изобретателя зла*<sup>45</sup>.

Тогда, наконец, окончится спасительное дело восстановления всего в перво-бытное состояние (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*) и откроется вечное царство Бога Отца — царство славы<sup>46</sup>.

Учение об апокатастасисе бытовало не только среди ученых и богословов, оно распространялось также и среди широкой массы рядовых христиан. В их сознании оно видоизменялось и приобретало различные оттенки и акценты. Блаженный Августин († 430) в своем труде «О Граде Божием» (*De civitate Dei*) рассказывает о существовании в его время так называемых «милосердных» (*misericordes*), которые утверждали, что муки грешников будут иметь только очистительный смысл, а потому не будут вечными<sup>47</sup>. Однако они не верили в то, что диавол может избежать адских мук. По этому поводу блаж. Августин иронически замечает, что Ориген был гораздо милостивее их, ибо «полагал, что даже сам диавол и его ангелы, после более продолжительных и тяжелых наказаний сообразно заслуженному, будут освобождены от этих мук и присоединены к святым ангелам»<sup>48</sup>.

Что касается самого момента искупления, то некоторые из них предполагали, что по действию Божия милосердия и по молитвам святых он наступит перед днем страшного суда, а другие утверждали, что после него<sup>49</sup>. Аргументы этих христиан имеет в виду св. Амвросий Медиоланский († 397) в толковании на 123-й псалом: «Вместе с диаволом будет претерпевать вечные муки за свои грехи и богач, о котором говорится в Евангелии (Лк. 16, 19), для того, чтобы быстрее от них избавиться»<sup>50</sup>.

Кроме секты, утверждавшей конечное избавление от вечных адских уз для всех людей вообще, блаж. Августин повествует еще и о сектантах, ограничивавших спасение только христианами<sup>51</sup>.

В своих воззрениях они пытались опереться на Священное Писание. По свидетельству блаж. Августина, это были следующие места:

*Неужели Бог забыл милость? Неужели во гневе затворил щедроты Свои?* (Пс. 76, 10)

*Как много у Тебя благ, которые Ты хранишь для боящихся Тебя и которые приготовил уповающим на Тебя пред сынами человеческими!* (Пс. 30, 20)

*Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать* (Рим. 11, 32).

Блаж. Иероним († 420) приводит еще и другие места, на которые ссылались эти сектанты и которые отчасти объясняют ироническое наименование их «милосердными»:

*Ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников; и так весь Израиль спасется* (Рим. 11, 25–26).

*Но Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующим дано было по вере в Иисуса Христа* (Гал. 3, 22).

*И скажешь в тот день: славлю Тебя, Господи; Ты гневался на меня, но отвратил гнев Твой и утешил меня* (Ис. 12, 1).

<sup>45</sup> Митр. Макарий (Оксиюк). Цит. соч. С. 547–548.

<sup>46</sup> Несмелов В. Цит. соч. С. 619.

<sup>47</sup> Творения блаженного Августина, Епископа Иппонийского. Кн. 21. Гл. 13, 17, 18, 23, 27. Киев, 1910. С. 277–279; 283–287; 290–292; 307–316.

<sup>48</sup> Там же. Кн. 21. Гл. 17. С. 284.

<sup>49</sup> Там же. Кн. 20. Гл. 30. С. 244–245.

<sup>50</sup> *Sermo in Psalm. CXXIII*, п. 22, 24.

<sup>51</sup> Блаж. Августин. Цит. соч. Кн. 21. Гл. 24. С. 292–299. Гл. 21. С. 288–289.

*Гнев Господень я буду нести, потому что согрешил пред Ним, доколе Он не решит дела моего и не совершит суда надо мною; тогда Он выведет меня на свет, и я увижу правду Его* (Мих. 7, 9) и другие.

В том же самом тексте у него содержится на первый взгляд весьма странная для такого строгого ревнителя истинной веры мысль: «Один только Бог знает кого, как и на какое время следует осудить!» Некоторые исследователи пытались увидеть в этих словах подтверждение того, что Иероним сочувствовал доктрине Оригена. Но на самом деле он выступает здесь только как комментатор и лишь приводит чужие мысли, никак не высказывая своего личного мнения. Это видно уже по самому характеру речи: «Утверждающие, что наказания закончатся со временем и что муки по истечении долгого времени будут иметь предел, приводят следующие свидетельства...», и далее следуют уже указанные цитаты из Библии<sup>52</sup>.

В шестом веке в распространении учения об апокатастасисе наступает перелом. В начале столетия это учение Оригена, значительно измененное и включающее в себя другие его «полуязыческие гадания о начале мироздания, о предсуществовании души, о душепереселении... с увлечением переживались монахами. Наиболее авторитетными и руководящими центрами таких увлечений были палестинские монастыри Мар-Саба (т. е. св. Саввы) и Новая Лавра в Фекое (Текуа) близ Вифлеема»<sup>53</sup>.

Учение палестинских монахов кратко представлено в письме (грамоте) императора Юстиниана († 565) к «святому Собору (543 года) об Оригене и его единомышленниках»: «Когда мы дознали, — пишет он, — что в Иерусалиме есть некоторые монахи, которые учат и следуют нечестивым заблуждениям Пифагора, Платона и Оригена..., то заблагорассудили приложить попечение и исследование о них... Они утверждают..., что будет совершенное уничтожение тел... и что снова все возвратятся в единство и станут умами, как это было в предсуществовании; отсюда ясно, что в то же самое единство будет восстановлен сам диавол и прочие демоны, а также нечестивые и безбожные люди вместе с божественными богоносными мужами и небесными силами; что они будут иметь такое же единение с Богом, какое имеет Христос и какое они имели в предсуществовании»<sup>54</sup>.

Критикуя защитников подобного учения во главе с Оригеном, император Юстиниан в письме к патриарху Мине († 552) требовал анафематствовать его на Соборе следующим образом:

«Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец, или что будет после восстановление демонов и нечестивых людей, — да будет анафема»<sup>55</sup>.

Отцы, собравшиеся на V Вселенский Собор (553 г.), приняли во внимание эти предложения императора и после подробного обсуждения учения Оригена решили анафематствовать всех его сторонников:

«Кто утверждает предсуществование душ и находящийся в связи с ним апокатастасис, да будет анафема»<sup>56</sup>.

Так, на V Вселенском Соборе учение об апокатастасисе было осуждено, правда, не само по себе, а вместе с иными заблуждениями, известными в истории

<sup>52</sup> Schwane. Dogmengeschichte der patristischen Zeit. S. 773 и далее. (К сожалению, доступным для нас оказался только фрагмент этого замечательного фундаментального труда, но без выходных данных).

<sup>53</sup> Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 351.

<sup>54</sup> Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. СПб., 1996. С. 537–538.

<sup>55</sup> Там же. С. 537.

<sup>56</sup> Цит. по кн.: Митр. Макарий (Оксиок). Цит. соч. С. 570.

Церкви под общим названием оригенизма. Надо отметить, что не все наши отечественные ученые согласны с тем, что именно сам V Вселенский Собор осудил Оригена и оригенизм. Так, митр. Макарий (Оксиюк) приводит мнение немецкого ученого Fr. Diekamp о том, что отцы, прибывшие на V Вселенский Собор, осудили оригенизм еще до открытия этого Собора как Вселенского<sup>57</sup>, причем из контекста его рассуждений явствует, что он вполне разделяет подобный взгляд. Так же думал и А. В. Карташев. Более того, он утверждал, что и сам Ориген как личность не был на Соборе осужден:

«Суждения об Оригене не было ни на одном заседании Собора», — говорит он и продолжает: «Часть старых (Garnier, Walch) и новых (Vincenzi) ученых — издателей текстов полагают, что имя Оригена вставлено позднее... Имя Оригена отсутствует в 10-м анафематизме “Исповедания веры Юстиниана”» (551 г.).

А этот 10-й анафематизм, кроме имени Оригена, буквально совпадает с 11-м анафематизмом Собора. Вот его текст: «Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и подобно им мудрствующих или мудрствовавших, да будет анафема». «Собор, — констатирует историк, — шел все время по следам подготовленных Юстинианом формул. Очевидно, высокопоставленный автор не считал здесь уместным пускать стрелу в Оригена»<sup>58</sup>.

Л. П. Карсавин вообще полагал, что оригенизм подвергся осуждению за несколько лет до V Вселенского Собора, а именно в 543 году при Патриархе Мине. «Некоторое потрясение *абсолютного* смысла земной жизни, — пишет он, — и невольное возникший оптимизм, как и невольное же смешение относительно-вечного или “зонического” с временным, помешали тому, чтобы учение об “апокатастасисе” было признано точным выражением христианской истины. Оно даже косвенно оказалось опороченным в “оригенистских спорах” и в канонах (особ. кан. 6) освященного собора (synodos endemousa) при патриархе Мине (543 г.), подписанных патриархами»<sup>59</sup>.

В связи с V Вселенским Собором следует особо остановиться на судьбе св. Григория Нисского. «V Вселенский Собор, — писал в этой связи митр. Макарий (Оксиюк), — не нашел оснований для исключения св. Григория из числа православных отцов... Он учения св. Григория о всеобщем апокатастасисе не одобрил и не осудил. Правда, может показаться, что V Вселенский Собор, осудив учение об апокатастасисе в сочинениях Оригена, тем самым осудил данное учение и в творениях святителя Нисского. Но это... не может быть признано справедливым. Дело в том, что названный Собор касался учения о всеобщем апокатастасисе, принадлежащего исключительно Оригену... Само собой понятно, что данное анафематствование учения о всеобщем апокатастасисе... св. Григория Нисского, который не только не учил, но даже опровергал мнение о предсуществовании душ, касаться не может... Отцы... составили... анафематствование на всех приверженцев этого лжеучения, не осудив, однако, взглядов св. Григория Нисского. Да и как их можно было осудить, когда этот святитель еще *до третего* Вселенского Собора был признан Церковью *святым*»<sup>60</sup>.

Анафематствование V Вселенским Собором учения Оригена, и в том числе учения о всеобщем апокатастасисе, было подтверждено затем на некоторых Поместных Соборах, например, на Латеранском Соборе 649 года при папе-исповеднике Мартине I (который в 18-м правиле изрек анафему, наряду с

<sup>57</sup> Митр. Макарий (Оксиюк). Цит. соч. С. 649.

<sup>58</sup> Карташев А. В. Цит. соч. С. 352.

<sup>59</sup> Карсавин Л. П. Цит. соч. С. 213.

<sup>60</sup> Митр. Макарий (Оксиюк). Цит. соч. С. 570–571, 649.

инными еретиками, и на Оригена, Евагрия Понтийского и Дидима<sup>61</sup>), а также на двух последних Вселенских Соборах: VI (680 г., 1-е правило) и VII (787 г., 1-е правило).

Вместе с осуждением учения о всеобщем апокатастасисе Церковь Христова утвердила в качестве догмата, т. е. бесспорной истины христианской веры, учение о том, что неверующие и беззаконники «будут преданы вечной смерти, или, иначе сказать, вечному... мучению вместе с диаволами»<sup>62</sup>.

Признанный Вселенскими Соборами, этот догмат и во все последующие века сохранял характер обязательной истины. Церковь на христианском Востоке и Западе<sup>63</sup> неизменно сохраняла это древнее вселенское учение. Даже протестанты в своих основополагающих документах сохранили его во всей полноте<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> *Denzinger H.* Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. 37. Auflage, Freiburg im Breisgau, 1991. S. 237.

<sup>62</sup> См.: Пространный христианский катихизис, двенадцатый член. М., 1909. С. 66.

<sup>63</sup> *Denzinger H.* Цит. соч. С. 358, 520. Определение 4-го Латеранского собора (1215 г.), гл. 1: «Едиnorodный Сын Божий, Иисус Христос... придет в конце времен судить живых и мертвых и воздать каждому по его делам, как отверженным, так и избранным. Все они воскреснут со своими собственными телами, которые носят сейчас, и одни примут вместе с диаволом вечные кары, а другие вместе со Христом нескончаемую славу по своим делам, добрым или худым». Ср. также: Декрет Тридентского Собора (1545–1563 гг.) об оправдании: «Анафема тому, кто говорит, что праведник погрешает в каждом добром деле по меньшей мере извинительно, или (что еще более недопустимо) смертно, и потому заслуживает вечные кары, и не осуждается лишь потому только, что Бог эти дела не вменяет в осуждение».

<sup>64</sup> Ср.: Аугсбургское исповедание веры, статья 17.

*Священник д-р Петр Планк  
(г. Вюрцбург, Германия)*

## **Является ли христианство монотеистической религией? Очерк по богословию Троицы**

Мы, христиане, привыкли считать и называть иудаизм, христианство и ислам тремя монотеистическими мировыми религиями. Мы считаем само собой разумеющимся, что весь мир вместе с нами придерживается этой точки зрения. Даже скептиков и «просветителей» мы в этом считаем нашими сторонниками, например, Готтхольда Эфраима Лессинга (1729–1781), который в своей знаменитой драматической поэме «Натан Мудрый» объявил три названные религии в принципе настолько похожими, что в собственно их сущности они столь же малоотличимы друг от друга, как три изготовленных одинаковым образом и способом кольца.

### **1. Молчание иудеев, протест мусульман**

Может быть, что как раз кое-кто из участвовавших во второй половине XX века в иудейско-христианском диалоге христиан непоколебимо остался при таком принципиальном воззрении. В этом диалоге иудей Иисус воспринимается прямо-таки интегрирующей фигурой и его отношение к Богу рассматривается как идеальная реализация общего монотеизма. Не будем здесь уточнять, в какой мере такое представление разделялось и партнерами по диалогу — иудеями. На такой основе никак не хотел сдвинуться с места христианско-исламский диалог, хотя, как известно, Иисус и у мусульман вызывает глубокое почитание. Причину этой неудачи, видимо, следует искать в том, что основные мусульманские свидетельства веры, прежде всего Коран, уже содержат ясные и считающиеся нормативными реакции на христианскую веру, которая на полтысячелетия старше и терминологически разъяснялась в ходе иногда болезненной борьбы, и эти свидетельства однозначно ее отвергают: «Они (т. е. христиане) говорят: “Всемилолюбивый родил сына”. Но тем самым они выражают безбожие, и малого недостало, чтобы разверзлись небеса и раскололась земля и низверглись горы, ибо они приписывают сына Милосердному, которому ведь не подобает родить детей» (сура 19, 89–93).

Так как для верующих мусульман, даже простых людей, разговор о религии не является табу, то всякий интересующийся этим вопросом может без труда убедиться в том, что у них по сей день в принципе ничего не изменилось в оценке христианства. В нем им недостает однозначного и исключительного исповедания единого и единственного Бога. Речи об Отце, Сыне и Святом Духе (Мф. 28, 19; 2 Кор. 13, 13) доказывают им, что и христианская вера является не монотеизмом, а лишь с трудом скрываемым или вообще неприкрытым многобожием. Утверждение о том, что у Бога есть Сын и Он даже «родил» Его, звучит для них

невыносимым богохульством; заверение в том, что это не противоречит исповеданию единства Божия, они воспринимают как смешную противоречивость.

## 2. Христиане и «иисусиане»

Что можно возразить на скорее сдержанное молчание иудаизма и громкие возражения ислама в отношении христианской веры в Троицу? Боюсь, что небольшая часть тех, кто называют себя христианами, вполне могут отмахнуться от положений веры в Троицу как от относительных, привязанных к определенному времени формул, смысл которых, в чем бы он ни заключался, следовало бы в наши дни передавать иными словами и образами или даже вообще решить вопрос радикально и объявить их устаревшими. Подобного рода попытки «решения» троичной проблемы не новы и даже сопровождали христианство во всех мыслимых вариациях на протяжении всей его истории. В каждом солидном богословском справочнике можно прочесть о том, что об этом думали, например, савеллиане, модалисты, Павел Самосатский, ариане, евномииане, пневматомахи, унитарии. Что касается нашего времени, то к нему применимо скорее всего то, что сказал об этом в одной журнальной статье Сергей Булгаков (1877–1944), поначалу русский экономист-марксист, а позже священник и богослов Православной Церкви в парижской эмиграции: «Точнее, следует сказать, что сейчас под названием “христианство” существуют две различные религии: почитание Иисуса как пророка из Назарета и религия Иисуса Христа, Сына Божия, который по своему человечеству есть сын Марии...»<sup>1</sup>. Булгаков называл названных вначале почитателей пророка «иисусианами»<sup>2</sup>, потому что для него они не были христианами в традиционном и собственном смысле этого слова. Если мы вспомним, что содержанием христологии как научной дисциплины, строго говоря, является не что иное, как соотношение божества и человечества во Иисусе Христе, причем ни одно из них в себе неоспоримо, то станет ясно, что она в любом случае (халкидонском или нет) имеет предпосылкой неповрежденное троичное учение. Следовательно, иисусианство в булгаковском смысле оказывается в первую очередь тяжелым повреждением троичного богословия, которое лишь во вторую очередь влечет за собой неизбежное христологическое повреждение, — если только кто-нибудь не захочет разделить Сына Божия и человека Иисуса таким образом, который вызвал бы праведный гнев даже самого Нестора. Но многих от этого удерживают слова о «предсуществовании» Христа. Однако тут следует со всей ясностью сказать, что православному это понятие было и остается чуждым как недостаточное. Ибо то, что Слово, о котором Иоанн говорит в прологе своего Евангелия, так или иначе является божественным и «существовало» еще до своего вочеловечения и даже прежде всего остального творения, даже Арий никогда не ставил под сомнение, — а он считается образцом всех лжеучителей троичного богословия.

## 3. Единство и множество в Боге

До тех пор, пока однозначно не исповедуется единственность Сына с Отцом и Дух Святой не споканяется и не сславится с Отцом и с Сыном в духе никеи-цареградского Символа веры, не может быть речи о троичном православи. Естественно, недостаточно просто и неаргументированно настаивать на таких формулировках. Перед лицом нехристианских монотеистов, перед теми, для

<sup>1</sup> S. Bulgakoff. Die Gottesmutter und die ökumenische Bewegung // Die Gottesmutter (издатель — F. Heiler). München, 1931 (= Hochkirche, Heft 6/7). S. 244.

<sup>2</sup> См., напр., его труд, написанный прежде всего для неправославных читателей: Die Orthodoxie. Trier, 1996. S. 158. Он был написан еще до 1930 г., но полностью вышел в русском оригинале лишь в 1965 г.: Православие. Париж, без указания года.

кого быть христианином означает нечто иное, и не в последнюю очередь перед нами самими, для которых вера в три-Единого была и остается одновременно и сердцевиной, и сугубо специфическим собственным достоянием христианства, наш долг *дать ответ* согласно 1 Пет. 3, 15.

Значит, если мы сознательно откажемся от всякой теоретизирующей и расчленяющей говорильни и от фактического вытеснения унаследованной издревле троицной веры, то нам придется признать в христианской вере в Бога место за множеством так же, как и за единством, и тем самым откровенно признать, что хотя христианство и является монотеизмом, но этим не исчерпывается. Формулируя иначе, немного провокационнее, можно сказать: христианин в традиционном смысле этого слова (конечно, не «исусианин») должен будет (поначалу, может быть, колеблясь) увидеть и признать, что что-то истинное кроется и в политеизме. Бог, в которого верует и которому поклоняется христианин, является одновременно и единством, и множеством. Он является множеством, а Они являясь единством. Возможно, и религиозно-философские или естественно-богословские размышления могли бы также привести к такому понятию Бога, в котором единство и множество не обязательно исключают друг друга. Но такие мыслительные конструкции — по меньшей мере, если возводить их без предпосылок и если они не проистекают из уже существующей веры, которая вопрошает к разуму (*fides quaerens intellectum*), — вряд ли могут привести к тому, что множество в Боге окажется конкретно и определенно приведено именно к некоей троицности (*trias*). Истинная вера в *trias* Божию в его *monas* может проистекать только из источника исторического самооткровения Божия и опыта человека с Богом как его коррелятом. Троичное восприятие Бога коренится в лице Иисуса Христа, как о Нем свидетельствует Новый Завет, и в сошествии Св. Духа, Которого Иисус Христос обещует и после Своего возвращения к Отцу посылает людям Своим от Отца.

#### 4. Бого-человек

С одной стороны, Иисус Христос идет к людям как один из них, одинаковый с ними во всем, кроме греха (ср. Евр. 4, 15), одинаковый с ними и в том, что Он молится Единому Богу, как тварь Творцу. С другой стороны, Он открывается тем, кому доступно понимание Его слов и знамений, как Сам Бог, и не менее того.

Когда, например, перед книжниками и фарисеями, которые привели взятую в прелюбодение женщину, чтобы побить ее камнями, Он безмолвно начинает писать на земле и тем самым внушает этим сведущим в Писании людям такой ужас, что они убегают и при этом даже забывают взять эту женщину с собой (Ин. 8, 2–11), то это вряд ли можно объяснить иначе, как тем, что в пишущем персте Господа они узнают ту самую руку, которая начертала скрижали каменные (Исх. 31, 18; ср. 32, 16), а также «мене, текел» в царском дворце Валтасара (Дан. 5, 5, 25), а теперь пишущую на земле, по слову пророка<sup>3</sup>, их собственный приговор.

Или, когда тот же Господь посылает десять вопиющих к Нему прокаженных из пограничной между Самарией и Галилеею области в Иерусалим (Лк. 17, 11–19), чтобы священники подвергли их длительному и сложному ритуальному процессу очищения (Лев. 14), и когда Он порицает тех девятерых, которые последовали Его указанию, но хвалит того единственного, который в пути

<sup>3</sup> Место в Писании, которое имеется в виду (Иер. 17, 13), в искомой форме можно найти только в Септуагинте и Вульгате: «Ты, Господи, надежда Израилева; все оставляющие Тебя посрамятся. Отступающие от Меня будут написаны на прахе, потому что оставили Господа, источник воды живой».



повернул обратно, чтобы преклониться перед Ним Самим, перед Господом, и в Нем воздать хвалу Богу<sup>4</sup>, вместо того, чтобы сделать это в иерусалимском храме, — что это, как не знаменательное самооткровение Господа и такой повествовательный способ Его отображения в Евангелиях, с помощью которого божественность Иисуса Христа показывается со столь удивительной и точной внушительностью, которой не достиг потом ни один из самых изощренных и многословных богословских трактатов? Можно ли было сделать это еще короче и еще более сжато? Да: в одном-единственном стихе: *Иисус отпустил его, сказав: возвратись в дом твой и расскажи, что сотворил тебе Бог. Он пошел и проповедывал по всему городу, что сотворил ему Иисус* (Лк. 8, 38–39).

### 5. Божие «Мы»

Но этой вести нужны уши, которые слышат, глаза, которые видят, и ей нужны сердце и разум, которые могут выдержать тот кажущийся неразрешимым конфликт, который она в себе скрывает: Человек Иисус Христос есть явно Сам Бог, тождественный Единому Богу, и в то же время — тоже как Бог — Он есть Его «визави». Если монотеист — неважно, иудейского или иного толка — привык воспринимать своего Бога как Единого, как монаду, и в том или ином случае видеть в нем обращающееся к нему и призывающее «Я», то христианин исполняется высшим счастьем и глубоким трепетом от того, что его Бог обращается к нему и посещает его и как множество, как некое «Мы»: верующий призывается быть единым с себе подобными, как *Мы* едино (Ин. 17, 22). В качестве *Мы* Бог желает наполнить и его внутреннее: и *Мы* придем к нему и обитель у него сотворим (Ин. 14, 23).

Тот, кто, пребывая в трезвости духа, воспринял в себя Божие *Мы*, как оно однозначно слышится и ощущается в откровении Иисуса Христа, обнаружит его очертания уже в книгах Ветхого Завета. Так, Творец уже при сотворении человека называет себя неким *Мы*: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему (Быт. 1, 26). В глазах покоренного божественным Я-Мы верующего пророчески-смутный, но тем не менее в себе самой конечно-собственный смысл обретает весьма своеобразная смена между единственным и множественным числом в описании трех таинственных мужей, которые посещают Авраама у дубравы Мамре (Быт. 18, 1–15): *Владыки! если я обрел благоволение пред очами Твоими... и присутствуют немного воды, и омьют ноги ваши; и отдохните под сенью дерева* (стих 3–4). *И сказал ему: где Сарра, жена твоя?.. Я опять буду у тебя в это же время* (стих 9–10).

### 6. Общность в себе

Самооткровение Божие, ранее обозначенное и, наконец, отчетливо возвешенное, не ограничивается тем, что Он является «Мы» в Себе. Говорить «Мы» означает быть общностью. Поэтому Бог являет Себя как общность в Себе Самом. Но общность, с одной стороны, предполагает основополагающее общее, а с другой — специфические соотношения между теми, кто ею обладает. Фундаментальное общее тех, кто является божественным «Мы», есть само их Богобытие, называемое на языке философии Божественной «природой», или «сущностью». Но констатации одной и той же Божественной природы различных Божественных «ипостасей», или «лиц» (которые, само собой разумеется,

<sup>4</sup> В этом месте дословно сказано: *Один же из них, видя, что исцелен, возвратился, громким голосом прославляя Бога, и пал ниц к ногам Его, благодаря Его* (Лк. 17, 15–16). А в так называемом Едином (немецком) переводе это место звучит так: «Он восславил Бога громким голосом. Он пал ниц к ногам Иисуса, благодаря Его». С моей точки зрения, этим уничтожено существенное повествовательное намерение библейского текста.

также являются не библейскими, а философскими понятиями), никак не достаточно для того, чтобы объяснить, как божественное множество может быть «Мы» в смысле общности, не говоря уже о том, чтобы одновременно быть единством, быть «Я». Ведь и люди в этом смысле имеют одну и ту же «природу», или «сущность», но по одной только этой причине человеческие индивидуумы не могут составить собственно общность, то есть подлинное «Мы», не говоря уже о подлинном единстве в смысле «Я». Поэтому если мы хотим приблизиться к тайне Божественного Мы-Я, то должны обратить свое внимание на специфические соотношения внутри Божественной общности. К нашему счастью и спасению, мы и здесь не зависим только от человеческих спекуляций. Если бы это было так, то мы должны были бы просто-напросто отступить и хранить благочестивое молчание. Но на основе Божественного самооткровения мы не только вправе, но и обязаны говорить именно об этом.

### 7. Единородный Отца

Человек, являющий Себя Самим Богом, открывает Себя как Божественный Сын Божественного Отца, как Его *Единородный* (Ин. 1, 14, 18 и др.), с Которым Он полностью един, но — в том-то и дело — не тождествен. Сын — целиком и полностью Бог, но все, что в Нем есть, не от Него (ср. Ин. 5, 26, 30), а от Отца (Ин. 17, 10, 24). Когда позже первый Никейский Собор (325) придаст обороту речи о единосущии Отца и Сына неизменную нормативность, то сделает он это ни для чего иного, как для того, чтобы оградить библейскую весть о соотношении Отец-Сын в Боге от угрозы растворения и искажения. Ибо какой еще понятный и представимый для человеческого опыта образ может быть более подходящим для того, чтобы воплотить в словах имеющееся в виду внутрибожественное соотношение, как не образ отцовства и сыновства, родителя и рожденного. Все, чего человек достигает, он творит. И только своего сына он не «творит», а рождает, и потому лишь его дитя, в противоположность всему остальному, что восходит к нему, имеет ту же сущность, что и он сам.

Но сколь бы незаменимой ни была избранная аналогия для объяснения Божественного Мы, она внезапно наталкивается на границу. Ибо всякое порождение в области тварного является событием или процессом в пространстве и времени, которые предполагают наличие неких предшествующих, последующих и инорасположенных событий или процессов. Все рожденное обособливается, рано или поздно пуповина отпадает, и оно начинает свое собственное и независимое бытие. В этом заключается фундаментальное различие между человеческим, или тварным, и Божественным рождением, потому что Божественное «рождение» не является событием точечным или вообще ограниченным в пространстве-времени процессом, а постоянным, вечным состоянием. Сын Божий — до Авраама (Ин. 8, 58) и даже до основания мира (ср. Ин. 17, 5, 24) («до», которое означает «вне»), и будет всегда, но в полной зависимости и неизменной обратной связи с Отцом. С тех пор и навсегда несет Он в Себе всю полноту Божества, но оно было, есть и останется Божеством Отца, никогда от Него не отделяясь.

### 8. Другой Утешитель

Вочеловечившимся являет Сын Самого Себя и то, как Он, «Единородный», связан с Отцом в Божественное Мы. Но этим Его откровение Божественной общности еще не завершено. Помимо этого, Он обещает еще одного «Утешителя» (помощника), Которого Он обещает послать от Отца, — Духа Святого. Слово о *другом Утешителе* (Ин. 14, 16), однако, предполагает, что Сын Сам Себя

понимает как первого Утешителя. Если же Дух является исходящим от Отца Утешителем, как Сын, то Он имеет то же происхождение, как Он, единосущен Ему, Сыну, как и Его первоначально, Отцу, и все же является другим. И то, как Дух проистекает из Отца, — тоже другое. Оно описывается не словом «рождение», а словом «исхождение» (ср. Ин. 15, 26).<sup>5</sup> Дух не есть Сын Отца, тем не менее Отец является Его источником, хотя нам и не сообщено, в чем заключается различие между рождением и исхождением. Речь идет (и этого нам должно быть достаточно!) о двух разных образах происхождения Сына и Духа из Отца, а также о присносущной обратной связи с Ним. Если здесь обозначены соотношения, касающиеся того, каково внутрибожественное Мы, то в то же время становится ясно, в чем надлежит искать Я-образное единство Божие, а именно в Отце как едином и единственном источнике Божественной Троицы.

### 9. Исхождение и ниспослание

Но каково соотношение между Сыном и Духом? В этом пункте учения о Троице мысль уже очень многих людей спотыкалась самым гибельным образом, и эта все растущая путаница в значительной мере содействовала разделению Церквей и веры в XI веке, которое продолжается по сей день. Мы не преодолеем его, если не будем по-настоящему и действительно решать лежащие в его основе богословские проблемы, а будем объявлять их несуществующими либо мало-значущими. Поэтому вновь зададимся вопросом о том, как соотносятся друг с другом Сын и Дух во внутрибожественном Мы. Отрезвляющий ответ заключается в том, что нам неизвестно ничего, кроме того, что оба Они по-разному имеют в Отце Свое присносущее происхождение.

Вместе с тем следует подчеркнуть удивительные единство и различие, которые Они проявляют в Своем спасительном действии о человеке и космосе. Ключевое значение здесь имеет одно место в прощальных речах Господних, а именно Ин. 15, 26. Правильное его понимание помогает развязать этот узел: *Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне.* Эти слова, с одной стороны, раскрывают нечто основополагающее о непреходящем внутрибожественном Мы: Дух исходит от Отца, и только от Него. Отец является Его истоком, Его исхождение от Него является не временным процессом, а вечным состоянием. Но ниспослание Духа ради Его спасительного действия в мире, то есть ниспослание во время и в пространство, Господь провозвещает как предстоящее событие. Он Сам сделает это (Ин. 16, 7) или, что очевидно то же самое, это сделает Отец во имя Сына (Ин. 14, 26).

Смешение и перемещение вечного исхождения и временного ниспослания Духа, которые вместе свидетельствуются в Ин. 15, 26, осложняют историю христианского богословия с древних времен. Фатальный и имеющий глубокие последствия образец затруднений в понимании этого вопроса дал Августин, который, например, в своем трактате о Троице пишет:

«Сын же рожден от Отца, а Дух Святой происходит принципиально (*principaliter*) от Отца и, поскольку Он дарует это без какого-либо временного состояния, сообщая от обоих» (*De Trinit. XV, 26[47]*). Выраженное в этих словах логическое приравнивание вечного исхождения и временного ниспослания Духа нашло в *филиокве* как дополнении к Никео-Цареградскому символу веры (381)

<sup>5</sup> В кратком изложении библейской вести Григорий Назианзин, получивший в Православии, как и евангелист Иоанн, титул «Богослов», сформулировал особенности трех Божественных ипостасей следующим образом: Отцу присуща нерожденность, Сыну — рожденность, а Духу — исхождение. Ср., напр., *Oratio 31, 9: Gregor von Nazianz. Orationes Theologicae. Freiburg u. a. 1996 (Fontes Cristian 22). S. 290.*

свое охватывающее постепенно весь латинский культурный мир признание и, так сказать, первенство в состоящем из пяти пунктов списке элементов учения, традиционно различающих Восток и Запад.<sup>6</sup>

### 10. Бог в себе и Бог для нас

Как и во многих других отношениях, современное «западное» богословие, как бы то ни казалось, не привело ни к какому сближению позиций и по этой проблеме. Оно скорее возвело в принцип упомянутое смешение и перемежение. Дело в том, что еще Шлейермахер считал (а такие авторитеты, как Барт, Юнгель, Альтгауз и К. Ранер помогли этому мнению пробить себе путь), что различие между имманентным и спасительно-икономическим учением о Троице не имеет места<sup>7</sup>. Другими словами, в католическо-протестантском мире достигнута значительная степень согласия в том, что внутритроичные вечные соотношения между Божественными ипостасями адекватно выражены в структурах Божественного спасительного промысления о мире и человеке и из них усматриваемы. Применительно к нашему вопросу это означает, что не может быть никакого различия между вечным исхождением и временным ниспосланием Духа. Временное ниспослание Духа прежде всего адекватно указывает на его вечное исхождение и соответствует ему. Таким образом, если Дух ниспосылается в пространство-время от Отца и от Сына, то Он также вечно исходит из Отца и Сына. На этом фоне становится понятным, почему в наше время нет недостатка в богословах, которые ни в коем случае не хотят отказаться от *филиокве* в Сим-воле веры.

Но в результате они оказываются на ложном пути. Библейское откровение позволяет нам показать это своего рода методом от противного. Потому что если, с одной стороны, это Сын (пусть и нематериально) посылает Духа в пространство-время мира сего, то, с другой стороны, Дух Святой вызывает рождение Сына как человека в Деве и из Девы (Мф. 1, 20), дабы Он как Иммануил, как Бог для нас вел к спасению в мире (Мф. 1, 23). Последовательно применяемое отождествление имманентного и спасительно-икономического учения о Троице должно было бы из вочеловечения Сына через Святого Духа привести к выводу о том, что Сын рождается также из вечности и в вечность из Отца и Духа (*Spirituque*). Абсурдная спекуляция? Думаю, что это, вероятно, необычнее, но не более неверно, чем держаться за *филиокве* на основании богословских течений XIX и XX веков, которые не могут разделяться православными.

### 11. Мон-архия Отца

Православные не могут их разделять потому, что самооткровение Божие распространяется не на всю и не на самую глубинную сущность Бога, но ограничивается тем, что потребно человеку знать для его спасения, что помогает его спасению. Хотя и остается неоспоримым, что в пространственно-временном

<sup>6</sup> В противоположность этому так называемый Влахернский Собор, который состоялся в 1285 г. в Константинополе при патриархе Григории II Кипрском, в своем важном для Православия томосе отчетливо разработал и однозначно засвидетельствовал различие между исхождением Духа из Отца как Его единственной причины (*aitia*) и Его внешним проявлением (*phanerosis*) через Сына (*Migne*, PG 142, col. 233–246; ср. в этой связи: *A. Papadakis. Crisis in Byzantium: the Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory of Cyprus (1283–1289)*. New York, 1986). В послевизантийское время решение проблемы *филиокве* стало богословским делом жизни епископа Максима Маргуниоса (1549–1602). О Маргуниосе сообщает: *G. Podskalsky. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, München, 1988. S. 135–151.

<sup>7</sup> Источники см.: *D. Wendebourg. Geist oder Energie*. München, 1980. S. 7.

действию Бога как Творца и Спасителя кое-что становится познаваемым или угадываемым и о Нем Самом, все же Он по сущности Своей навсегда остается потусторонним и недоступным. В свете этого знания, правда, встает вопрос о том, почему же тогда Бог вообще раскрыл что-то о Своей внутренней жизни как вечной общности в Себе Самом? Чем обогащает человека знание о вечном рождении Сына и вневременном исхождении Духа из Отца? — По меньшей мере, в двух отношениях: человек учится понимать, что Бог не ограничивается и не исчерпывается тем, чтобы быть «Богом для нас». Над этим Он остается Богом по Себе и в Себе, величие Которого неизмеримо и непостижимо, величие, которое также бесконечно превосходит и творение, и спасение. С другой стороны, имманентное троичное богословие, ограничивающееся внимательным восприятием самооткровения Божия и достоверным его истолкованием, учит нас тому, что троичность Бога есть вместе с тем и единство, ибо Сын и Дух имеют единственное основание своего бытия в Отце. Учение о единосущности трех божественных ипостасей оставляет открытым путь к тритеизму (трехбожию) и потому недостаточно для того, чтобы гарантировать христианству качество монотеизма. Оно может сделать это только в сочетании с непоколебимой верой в исключительную мон-архию Отца как единственного начала и вечно изливающегося источника Божества.

Пер. с немецкого *Б. Б. Вика*

М. С. Желтов

## Древние александрийские анафоры

### Предисловие

Среди различных христианских богослужебных систем («обрядов») древняя богослужебная система Александрийской Церкви выделяется своими цельностью, самостоятельностью и, что немаловажно, тем, что она лучше других засвидетельствована в источниках такого раннего времени, как III–IV вв.<sup>1</sup> Возникший уже в I в. и развивавшийся сначала в грекоязычной, а затем также и в коптской среде александрийский обряд просуществовал до VII–XI вв., когда оказавшаяся под властью арабов греческая община Александрии и Египта была предельно ослаблена. После XII в. Александрийская Православная Церковь отказалась от своего древнего обряда и перешла, как и все другие Православные Поместные Церкви, на константинопольский («византийский»), сохранив в своем богослужении лишь совсем незначительные в масштабе целого обряда особенности. Так, на вопрос Александрийского патриарха Марка III (XII в.), обращенный к знаменитому канонисту того времени, патриарху Феодору IV Вальсамону, о том, можно ли совершать литургии, известные под именами ап. Марка и ап. Иакова, тот ответил резко отрицательно<sup>2</sup>; иными словами, самобытная александрийская традиция ослабла в то время настолько, что в авторитетности было отказано литургии ап. Марка, совершавшейся некогда такими великими отцами Церкви, как свтт. Афанасий Великий и Кирилл Александрийский<sup>3</sup>! Тем не менее древний александрийский обряд продолжал жить в коптской и отчасти эфиопской среде, а в XX в. уже отмечавшиеся древность, самостоятельность и цельность этого обряда вызвали к нему новый всплеск интереса со стороны богословов, патрологов и историков богослужения.

---

<sup>1</sup> Александрийскому обряду посвящено весьма значительное число публикаций; из сочинений православных авторов следует отметить несколько устаревшую, но до сих пор пользующуюся большим авторитетом в Элладской Церкви работу П. Трембеласа (*Τρεμπέλας Π. Λειτουργικοί τύποι Αιγύπτου και Ἀνατολῆς (Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Χριστιανικῆς λατρείας. Τόμος Β'). Ἀθήναι, 1961, 1993*<sup>2</sup>. С. 15–97). Специально александрийская евхаристическая служба рассматривается в монографии *Schermann Th. Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends*. Paderborn, 1912 (к сожалению, также устаревшая). Краткий обзор истории александрийского обряда см. в статье «Александрийское богослужение» в «Православной Энциклопедии» (М., 2000. Т. I. С. 595–601).

<sup>2</sup> PG 138, 953; ср. PG 137, 621.

<sup>3</sup> *Φουντούλης Ἰ. Θεία λειτουργία τοῦ ἀποστόλου Μάρκου. Θεσσαλονίκη, 1970. (Κείμενα λειτουργικῆς; 3). Σ. 5.*

Ниже вниманию читателя предлагаются русские переводы сохранившихся древних анафор Александрийской Церкви. Анафора, т. е. центральная молитва Божественной литургии, является ядром главного христианского богослужения — Евхаристии, — а значит, и богослужебной традиции вообще. На сегодняшний день существует огромное число публикаций, касающихся как отдельных анафор, так и истории их происхождения в целом, однако практически все они сделаны западными учеными и поэтому плохо известны русскому читателю — как справедливо отмечал проф. ЛДА Н. Д. Успенский, в русской литературе специально анафоре до сих пор «был посвящен лишь один труд — магистерская диссертация профессора Петербургской духовной академии И. А. Карабинова»<sup>5</sup>, а также большая статья самого Н. Д. Успенского, вышедшая в «Богословских трудах» за 1975 г.<sup>6</sup> Русский перевод некоторых древних литургий (и, следовательно, в их составе — анафор), в том числе литургии ап. Марка, был опубликован в Санкт-Петербурге в 1874–1877 гг. в «Собрании древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык: в 5 ч.»<sup>7</sup> (репринт: М., 1997–1999), но этот перевод сделан увидевшего свет еще в начале XVIII в. лат. издания Э. Ренодота<sup>8</sup>, ныне безнадежно устаревшего. Кроме того, за годы, прошедшие со времени публикации СДЛ и работ И. А. Карабинова и Н. Д. Успенского, литургическая наука обогатилась новооткрытыми источниками, например анафорой, содержащейся в Барселонском папирусе, а также множеством исследований. Поэтому мы решили собрать вместе выполненные нами русские переводы<sup>9</sup> известных на данный момент александрийских анафор<sup>10</sup>, сопроводив их указаниями на некоторые наиболее важные работы.

## 1. Особенности александрийских анафор

Прежде всего следует отметить, что под александрийскими мы понимаем не все вообще анафоры, находившиеся или находящиеся в употреблении Александрийской Церковью<sup>11</sup> (Православной и Коптской)<sup>12</sup>, или содержащиеся в рукописях египетского происхождения, но лишь те из них, которые имеют определенную внутреннюю структуру и специфические содержательные особенности, т. е. такие, какие характерны для александрийского анафорального типа.

<sup>4</sup> *Карабинов И.* Евхаристическая молитва (анафора): Опыт историко-литургического анализа. СПб., 1908.

<sup>5</sup> *Успенский Н. Д.* Анафора: Опыт историко-литургического анализа // БТ. 1975. Сб. 13. С. 40. В настоящее время в Издательстве Московской Патриархии готовится переиздание этого и других литургических трудов Н. Д. Успенского.

<sup>6</sup> Там же. С. 40–147.

<sup>7</sup> Далее — СДЛ.

<sup>8</sup> *Renaudot E.* Liturgiarum Orientalium Collectio. Paris, 1716; Frankfurt, 1847<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> Для анафоры литургии ап. Марка — с учетом, когда возможно, перевода Е. Ловягина (СДЛ. Т. 3. С. 20–46).

<sup>10</sup> До сих пор на русский язык не была переведена часть из них; те же, которые опубликованы по-русски, переводились независимо одна от другой, что нам представляется не вполне верным — многие из этих анафор имеют близкие вербальные параллели, которые должны быть отражены и в русском переводе, поэтому переводить их следует все сразу.

<sup>11</sup> И тем более не Эфиопской Церкви, часть анафор которой вообще выделяется в особый анафоральный тип — *Hammerschmidt E.* Studies in the Ethiopic Anaphoras. Berlin, 1961. (Berliner byzantinische Arbeiten; 25).

<sup>12</sup> Так, основными анафорами Коптской Церкви в настоящее время являются анафоры свт. Василия Великого (в т. н. египетской редакции) и приписываемая Григорию Богослову; обе — не александрийские по структуре (см. *Hänggi A., Pahl I. (ed.)* Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti. Fribourg, 1968. (Spicilegium Friburgense; 12). P. 347–373), — а александрийская анафора, носящая имя свт. Кирилла Александрийского, употребляется редко.

## I. А. Структура

Александрийский анафоральный тип характеризуется следующей структурой<sup>13</sup>:

1. Вступительный диалог предстоятеля и народа.
2. Praefatio (лат. — Вступление; начальная часть анафоры, содержащая прославление Бога; в Praefatio, как правило, помещается также рассказ о сотворении мира).
3. [Intercessio] (лат. — Ходатайство; часть анафоры, содержащая прошения о различных нуждах; не все александрийские анафоры помещают Intercessio здесь, перед Sanctus).
4. Sanctus (лат. — Свят; ангельская песнь из Ис. 6, 3<sup>14</sup>, предваряемая вступительной фразой (эту фразу принято называть Pre-Sanctus)).
5. Epiclesis I (лат. транскрипция греч. Ἐπίκλησις (по-русски «эпиклеза») — Призывание; содержит прошение об освящении Даров и/или молящихся).
6. Institutio (лат. — Установление; содержит рассказ об установлении Христом Таинства Евхаристии на Тайной вечере).
7. Anamnesis (лат. транскрипция греч. Ἀνάμνησις — Воспоминание; содержит воспоминание Христа и Его спасительного подвига по Его заповеди (Лк. 22, 19)).
8. Epiclesis II.
9. [Intercessio] (в некоторых анафорах находится в этом месте).
10. Заключительное словословие предстоятеля и ответ народа: «Аминь».

По сравнению с привычной православному читателю структурой таких анафор, как анафоры свтт. Василия Великого и Иоанна Златоуста, александрийская структура имеет ту основную особенность, что ангельское словословие Sanctus плавно переходит в прошение об освящении предложенных хлеба и вина, вслед за чем приводится рассказ о событии Тайной вечери и прошение об освящении продолжается; иными словами, этот рассказ (и заключающий его Anamnesis) помещен как бы внутри эпиклезы.

## I. В. Содержательные особенности

Кроме оригинальной структуры, александрийские анафоры обладают рядом содержательных особенностей. Укажем общие из них<sup>15</sup>:

а) В то время как в анафорах непременно присутствует рассказ о сотворении мира (кроме, разве что, анафоры Евхология Сарапиона), рассказ о спасении человечества через Христа (столь развернутый, например, в анафорах свт. Василия Великого и ап. Иакова) или отсутствует вовсе, или предельно краток<sup>16</sup>.

б) Sanctus всегда используется в краткой («египетской») форме «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! полно небо и земля Твоей [святой] славой» без прибавления «Осанна в вышних! Благословен Грядущий...»<sup>17</sup>, характерного для других

<sup>13</sup> О частях анафор и об анафоральных типах см.: *Hänggi, Pahl*. Op. cit.; также: *Желтов М. С.* Анафора // *Православная Энциклопедия*. М., 2001. Т. 2. С. 279–287.

<sup>14</sup> Текст литургического Sanctus несколько отличается от содержащегося у прор. Исаии — библейское «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!» заменяется словами «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! полны небо (и земля) Его славой» или подобными.

<sup>15</sup> *Hänggi, Pahl*. Op. cit. P. 101. См. также: *Желтов М. С.* Цит. соч. С. 281–282.

<sup>16</sup> См. кн.: *The Sacrifice of Praise: Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies* / Ed. B. Spinks. R., 1981.

<sup>17</sup> Мф. 21, 9.



традиций. Отсутствие этого прибавления позволяет понимать ангельскую Трисвятую песнь «Свят, Свят, Свят» в тринитарном смысле<sup>18</sup>.

в) Sanctus не разрывает анафору, так как та ее часть, которая следует после него, развивает тему наполненности мироздания славой Божией (т. е. парафразирует последние слова «египетского» Sanctus), а затем незаметно переходит в

г) Epiclesis I, где содержится прошение о «наполнении» также и принесенных даров Самим Святым Духом или «силой», или «благословением»).

д) Institutio вводится словами «ἴτι», «ἴαρ» (ибо), «καθώς» (как и), т. е. приводится как обоснование предшествующего ему прошения (первой эпиклезы)<sup>19</sup>.

## II. Анафоры, имеющие alexandрийскую структуру

До нас дошли полные тексты трех анафор александрийского типа:

а) анафоры литургии ап. Марка (сохранилась во многих греческих и коптских рукописях);

б) анафоры из Барселонского папируса (сохранилась в одной полной рукописи и двух отрывках);

с) анафоры из Евхология Сарапона (сохранилась в одной рукописи).

Кроме того, еще три анафоры сохранились частично:

д) анафора из знаменитого папируса из Дейр-Балайзах;

е) анафора из пергамена, найденного в Суннарти (Судан);

ф) анафора александрийского типа (вероятно, поздняя), надписанная именем ап. Фомы, содержится в известной коптской рукописи — Евхологии Белого монастыря<sup>20</sup>.

Наконец, целый ряд греческих и коптских фрагментов (греческие: PWürzb. 3, PBerol. 17032, PCair. 10395 A, Cair. Copt. Mus. inv. 753, Ostr. Hall 5880<sup>21</sup>, ряд фрагментов диптихов<sup>22</sup>; коптские: Brit. Lib. Ostr. copt. 4, 32 799 и 33 050<sup>23</sup>, Российский Государственный Эрмитаж. Остракон (копт.) № 1133<sup>24</sup> и др.) сохранили части молитв, имеющих в своем составе Sanctus (ангельскую песнь) или прошения, напоминающие intercessio анафоры; иногда эти тексты интерпретируются как анафоры. Однако, хотя какие-то из них, может быть, действительно являются частями утраченных ныне молитв Евхаристии, все же безусловно анафорами эти тексты считаться не могут — и Sanctus, и тем более прошения встречаются и в других христианских молитвенных текстах<sup>25</sup>. В любом случае эти тексты не имеют самой яркой черты александрийского

<sup>18</sup> В то время как прибавление к Трисвятой песни относящихся ко Христу слов «Осанна в вышних! Благословен Грядущий...» заставляет думать, что и сама песнь обращена ко Христу.

<sup>19</sup> См. Nock A. D. Liturgical Notes I: The Anaphora of Serapion // Journal of Theological Studies. Oxford, 1929. Vol. 30. P. 381–390, особенно P. 385–388.

<sup>20</sup> Кроме нее, в Евхологии много других анафор, но все они — западно-сирийского типа.

<sup>21</sup> Hammerstaedt J. Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien. Opladen, 1999. (Papyrologica Coloniensia; 28).

<sup>22</sup> Engberding H. Eucharisterion in ägyptischen liturgischen Texten // Polychordia: Festschrift F. Dölger zum 75 Geburtstag / Besorgt von P. Wirth. Amsterdam, 1967. Bd. 2. S. 148–161.

<sup>23</sup> Quecke H. Das anaphorische Dankgebet auf den koptischen Ostraka B. M. Nr. 32 799 und 33 050 neu herausgegeben // Orientalia Christiana Periodica. R., 1971. Vol. 37. P. 391–436.

<sup>24</sup> idem. Das anaphorische Dankgebet auf dem koptischen Ostrakon Nr. 1133 der Lenin-gerader Eremitage neu herausgegeben // Idem. 1974. Vol. 40. P. 46–60.

<sup>25</sup> Так, Sanctus присутствует в молитвах 33–38 глав VII-й кн. «Апостольских постановлений» (ок. 380 г.), анафорой не являющихся (по поводу этих молитв см.: Fiensy D. A. Prayers alleged to be Jewish: An Examination of the Constitutiones Apostolorum. Chico (Calif.), 1985).

анафорального типа — перехода Sanctus в Euclesis, и поэтому они не вошли в нашу публикацию<sup>26</sup>.

### III. Тексты анафор

#### III. А. Анафора литургии ап. Марка

Главной из александрийских анафор, анафорой Церкви Египта *par excellence*, является носящая имя св. евангелиста Марка, апостола Александрии. Как и в случае с другими классическими анафорами, носящими имена апостолов (такими, как иерусалимская анафора ап. Иакова или восточно-сирийская анафора апостолов Адаи и Мари), имя ап. Марка указывает не на то, что анафора от начала и до конца написана самим апостолом, а на то, что она была традиционной евхаристической молитвой Александрии, передававшейся из поколения в поколение и, следовательно, считалась восходящей к самому основателю Александрийской Церкви — ап. Марку. Безусловно, в основе анафоры лежит очень древнее ядро (быть может, и написанное в апостольскую эпоху); в то же время, как хорошо видно из рукописей, текст анафоры с течением времени постоянно подвергался редактуре и дополнениям. В частности, одним из редакторов, судя по всему, был свт. Кирилл Александрийский — коптская версия литургии носит имя не ап. Марка, а этого великого святителя. Анафоре ап. Марка посвящено достаточно много публикаций, важнейшими из которых являются работы западных ученых И. Энгбердинга<sup>27</sup>, Р.-Г. Кокена<sup>28</sup>, Дж. Каминга<sup>29</sup> и др.; из православных авторов — П. Родопулоса<sup>30</sup> и И. Фундулиса<sup>31</sup>. Анафора ап. Марка хорошо засвидетельствована в ранних источниках, хуже — в греческих средневековых рукописях (что связано с тем, что греческая литургия ап. Марка, как уже отмечалось выше, практически перестала совершаться после XII в.). Среди собранных и критически изданных Ю. Хаммерштедтом<sup>32</sup> 19 ранних (IV–XI вв.)<sup>33</sup> греческих рукописей египетского и нубийского происхождения, содержащих фрагменты анафор (но не полные тексты), 8 рукописей — свидетели текста анафоры ап. Марка<sup>34</sup>, еще 4 имеют сходство с отдельными местами этой анафоры<sup>35</sup>.

<sup>26</sup> Так же, как и те анафоры и фрагменты анафор, которые известны нам по происходящим из Египта и Нубии рукописям, но не принадлежат к александрийскому типу.

<sup>27</sup> *Engberding H. Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie // Oriens Christianus. Wiesbaden, 1956. Bd. 40. S. 40–68; Idem. Das Verhältnis der syrischen Timotheusanaphora zur koptischen Cyrillusliturgie // Ibid. 1958. Bd. 42. S. 55–67; Idem. Zum Papyrus 465 der John Rylands Library, Manchester // Ibid. S. 68–76; Idem. Die anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie // Orientalia Christiana Periodica. R., 1964. Vol. 30. P. 398–446 и др.*

<sup>28</sup> *Coquin R.-G. L'anaphore alexandrine de saint Marc // Le Muséon. Louvain, 1969. Vol. 82. P. 307–356.*

<sup>29</sup> *Cuming G. The Anaphora of St. Mark: A Study of Development // Le Muséon. Louvain, 1982. Vol. 95. P. 115–129; The Liturgy of St. Mark: Edited from the Manuscripts with a Commentary by G. J. Cuming. R., 1990. (Orientalia Christiana Analecta; 234).*

<sup>30</sup> *Родопулос П. 'Η αναφορά της λειτουργίας του αγίου Μάρκου. Θεσσαλονίκη, 1959.*

<sup>31</sup> *Φουντούλης. Op. cit.*

<sup>32</sup> *Hammerstaedt. Op. cit. (далее — Hammerstaedt).*

<sup>33</sup> Для сравнения: самая ранняя известная рукопись, содержащая тексты литургий свт. Василия Великого и Иоанна Златоуста — Vat. Barberini Gr. 336 — датируется концом VIII в.

<sup>34</sup> № 1–8 у Хаммерштедта.

<sup>35</sup> № 11, 14, 15, 18 у Хаммерштедта. Один отрывок (№ 15), содержащий Euclesis, условно является фрагментом анафоры, и мы помещаем его среди ранних свидетелей текста анафоры литургии ап. Марка; прочие отрывки (№ 11, 14, 18), хотя и имеют параллели с анафорой литургии ап. Марка, в данной публикации не представлены, так как не содержат ничего, специально относящегося к Евхаристии.

Уже одно это говорит о широком распространении литургии ап. Марка в Церкви Египта в I тысячелетии, а также о занимаемом ею первом месте среди других египетских литургий. Кроме того, известны 2 ранних рукописных фрагмента саидического (один из диалектов коптского языка) перевода анафоры литургии ап. Марка. Древнейшая из греческих рукописей, содержащих полный текст литургии ап. Марка в средневековой редакции (сравнительно с текстом ранних рукописей имеющей ряд интерполяций), датируется концом X в., остальные — XII–XVI вв. В критическом издании Дж. Каминга<sup>36</sup> были учтены 5 таких рукописей, еще 4 рукописи были недавно найдены в монастыре св. Екатерины на Синае<sup>37</sup> и все еще не изданы. Кроме того, под именем литургии свт. Кирилла Александрийского литургия ап. Марка использовалась и используется поныне в Коптской Церкви, целый ряд саидических и бохарских рукописей содержит ее коптский текст<sup>38</sup>; известны также греческая ретроверсия литургии свт. Кирилла<sup>39</sup> и эфиопский перевод анафоры ап. Марка<sup>40</sup>. Эта анафора, несомненно, — важнейший памятник богословской и литургической мысли Александрийской Церкви. В других александрийских анафорах (например, в анафоре Евхология Сарапиона или анафоре папируса из Дейр-Балайзах) присутствует ряд близких словесных параллелей с анафорой ап. Марка, что говорит о ее распространенности и большом влиянии на египетскую традицию.

#### Содержание анафоры:

I. Диалог предстоятеля и народа начинается не с цитаты из 2 Кор. 13, 13, с которой начинается вступительный диалог анафор большинства обрядов, а со слов «Господь со всеми вами»<sup>41</sup> (аналогично римскому обряду); тем не менее в греческих средневековых рукописях это приветствие нередко заменено на обычное константинопольское 2 Кор. 13, 13.

II. Praefatio начинается с развернутого прославления Бога, которое переходит в рассказ о сотворении мира; яркой особенностью анафоры ап. Марка является то, что рассказ о домостроительстве спасения падшего человечества отсутствует в ее древнейших рукописях и в коптской версии; напротив, в греческой средневековой версии анафоры этот рассказ появляется в виде краткой фразы в Praefatio; еще одна яркая особенность анафоры ап. Марка — то, что Praefatio оканчивается указанием на совершаемое Церковью принесение «словесной жертвы» и «бескровного служения» с цитированием слов из пророчества Малахии: «От востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву» (1, 11), имевших большое значение в раннехристианском богословии Евхаристии<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> *Cuming G. The Liturgy of St. Mark.*

<sup>37</sup> Перечень новонайденных синайских греческих рукописей см. в кн.: *Holy Monastery and Archdiocese of Sinai: The New Finds.* Athens, 1999.

<sup>38</sup> Неполный перечень см. в: *Brightman F. E. Liturgies Eastern and Western (Vol. 1: Eastern Liturgies).* Oxford, 1896. P. LXX; *Hammerstaedt J. Op. cit.* S. 11.

<sup>39</sup> *Macomber W. F. The Anaphora of St. Mark according to the Kasmarcik Codex // Orientalia Christiana Periodica. R., 1979. Vol. 45. P. 75–98.* Не та ли это рукопись, о которой пишет А. Ставрinos (Σταυρινός 'Α. Αἱ ἀρχαιόταται καὶ αἱ σύγχρονοι λειτουργίαι. Κωνσταντινούπολις, 1921. Т. 1. С. 170–178)?

<sup>40</sup> *Semharay-Selim A. T. M. Textus aethiopicus anaphorae Sancti Marci // Ephemerides Liturgicae. R., 1928. Vol. 42. P. 507–531.*

<sup>41</sup> Уже Иаков Эдесский (VII в.) отмечает эту особенность как одну из характерных черт александрийского обряда (см.: СДЛ. Т. 3. С. 15–16).

<sup>42</sup> См. *The Liturgy of St. Mark. P. 107–108.* Рассмотрению богословских вопросов, связанных с евхаристическим приношением, посвящена книга К. Стивенсона (*Stevenson K. W. Eucharist and Offering.* New York, 1986).

III. *Intercessio*, которое следует сразу за указанием о принесении жертвы, состоит из следующих прошений<sup>43</sup>:

- А) о Церкви и о духовном мире;
- В) о больных, о нуждающихся, о путешествующих;
- С) об урожае;
- Д) об императоре;
- Е) об усопших;
- Ф) о приносящих (хлеб и вино для Евхаристии);
- Г) о патриархе и клире;
- Н) о разных нуждах;
- І) о собраниях христиан;
- Ж) обо всех.

IV. *Sanctus* предваряется развернутым *Pre-Sanctus*, которое почти не связано ни синтаксически, ни по смыслу с предшествующим *Intercessio*. Перечисление ангельских чинов в *Pre-Sanctus* следует Еф. 1, 21, тогда как другие анафоры (кроме явно зависящих от анафоры ап. Марка анафор Евхология Сарапиона и папируса из Дейр-Балайзах) обычно используют Кол. 1, 16<sup>44</sup>.

V. Напротив, первая эпиклеза очень тесно связана с *Sanctus* и прямо вытекает из него. В первой эпиклезе содержится прошение об исполнении предложенных даров «благословением», которое связывается с действием Святого Духа.

VI. За первой эпиклезой следует *Institutio* — рассказ о Тайной вечере. *Institutio* вводится словом «ὅτι» (ибо), т. е. как бы служит обоснованием прошения эпиклезы. В *Institutio* после установительных слов над хлебом и чашей от Лица Самого Господа приводятся слова ап. Павла «всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11, 26), причем говорится о воспоминании смерти и *воскресения*<sup>45</sup>.

VII. В *Anamnesis* говорится о том, что мы «возвещаем» смерть и воскресение Господа. Этим *Anamnesis* тесно связывается с *Institutio*<sup>46</sup>.

VIII. *Anamnesis* оканчивается указанием на принесение хлеба и вина, причем глагол *πρὸτίθησι* («ставить перед», «представлять», «предлагать», «показывать») употребляется в форме аориста (*πρὸεθήκαμεν* — «предложили»); например, в ркп. John Rylands Library. 465, VI в.: «Тебе из Твоих даров мы предложили пред Тобойю», т. е. о приношении говорится, как об уже имевшем место ранее<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> The Liturgy of St. Mark. P. 22–36.

<sup>44</sup> Ibid. P. 120.

<sup>45</sup> Ibid. P. 124.

<sup>46</sup> Использование слов «возвещаем» (*καταγγέλλομεν*) или «возвещая» (*καταγγέλλοντες*) для связывания *Institutio* и *Anamnesis* характерно только для александрийской традиции — в остальных восточных обрядах *Anamnesis* связывается не со словами ап. Павла «смерть Господню возвещаете...», а со словами Господа из Евангелия от Луки «сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19), даже если цитата 1 Кор. 11, 26 и приводится. Тем не менее аккламация народа «смерть Твою возвещаем...» перед *Anamnesis* известна не только в александрийской, но и в сиро-антиохийской традиции, из чего Дж. Каминг заключает, что эта аккламация — египетского происхождения (The Liturgy of St. Mark. P. 124).

<sup>47</sup> Были выдвинуты два объяснения этому: А. Нок считал, что под совершившимся «принесением» следует понимать акт материального принесения хлеба и вина на престол (Ibid. P. 382–383); Г. Дикс полагал, что слово «принесли» относится к «жертве хвалы» — благодарениям, содержащимся в *Praefatio* (Dix G. The Shape of the Liturgy. London, 1945. P. 166).

IX. Вторая эпиклеза содержит прошения об освящении предложенных Даров и причастников.

X. Анафора заключается славословием.

В научной литературе в первую очередь дискутируются следующие проблемы, связанные с анафорой ап. Марка:

1) Причина необычного положения *Intercessio* (между *Praefatio* и *Sanctus*).

2) Отношение текста Страсбургского папируса к полному тексту анафоры (Страсбургский папирус обрывается в конце *Intercessio*; было высказано предположение, что это — первоначальный текст анафоры, который впоследствии был дополнен).

3) Отношение текста анафоры ап. Марка к тексту анафоры ап. Иакова.

Решение этих проблем тесно связано с вопросом о происхождении как, в частности, самой анафоры ап. Марка, так и александрийской анафоральной структуры вообще. Выдвигавшиеся в связи с этим теории обсуждаются ниже, в разделе IV.

### III. А. 1. Фрагменты анафоры в ранних источниках

Как уже отмечалось, известно более десяти рукописных источников старше XI в., содержащих ту или иную часть анафоры ап. Марка. Эти источники позволяют судить о состоянии текста анафоры в эпоху, предшествовавшую отделению Коптской Церкви от греческой Александрийской; текст сохранившихся в них фрагментов анафоры значительно лаконичнее, чем в более поздних рукописях<sup>48</sup>. Поскольку объем этих источников невелик, мы сочли возможным привести перевод всех ранних греческих и двух древнейших коптских фрагментов анафоры (тем более, что они до сих пор не переводились на русский язык), расположив их в хронологическом порядке; кроме того, в этом же разделе статьи мы поместили краткий фрагмент папируса, содержащего текст, имеющий сходство с *Epiclesis II* анафоры.

#### III. А. 1. а. Страсбургский папирус, IV–V (?) вв.

Наиболее древнее из сохранившихся свидетельств текста анафоры ап. Марка — т. н. Страсбургский папирус (*PStrab. gr. inv. 254*) — шесть фрагментов, являющихся частями одного папирусного листа, верхняя треть которого утрачена. В 1928 г. М. Андриё и П. Коллом реконструировали и издали греческий текст папируса<sup>49</sup>. Исследователи датировали папирус V или даже IV в., его текст может быть еще древнее. В папирусе содержатся фрагменты *Praefatio* и *Intercessio*, совпадающие с соответствующими частями анафоры ап. Марка, они заканчиваются кратким славословием. Однако, хотя в папирусе присутствуют *Praefatio* и *Intercessio* анафоры ап. Марка, других частей (*Sanctus*, *Epiclesis I* и т. д.) здесь нет. Издатели папируса и такие ученые, как К. Гамбер<sup>50</sup>, И. Энгбердинг<sup>51</sup>, Р.-Г. Кокен<sup>52</sup>, считали, что текст Страсбургского папируса должен был бы продолжаться на следующем (утраченном) листе, который и содержал недостающие части анафоры.

<sup>48</sup> В связи с тем что текст анафоры ап. Марка в греческих средневековых рукописях содержит значительное число интерполяций по сравнению с текстом ранних фрагментов, мы сочли более удобным указывать цитаты из Священного Писания, содержащиеся в тексте анафоры, в примечаниях к переводу наиболее полного, а именно средневекового греческого текста анафоры (чтобы избежать повторений).

<sup>49</sup> *Andrieu M., Collomp P. Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc // Revue des sciences religieuses. Strasbourg, 1928. Vol. 8. P. 489–515.*

<sup>50</sup> *Gamber K. Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief // Ostkirchliche Studien. Würzburg, 1959. Bd. 8. S. 31–45.*

<sup>51</sup> *Engberding. Die anaphorische...*

<sup>52</sup> *Coquin. L'anaphora.*

Выдвинутое Э. Килмартин в 1974 г. предположение, что Страсбургский папирус содержит полный текст анафоры на ранней стадии ее развития и не требует дополнения<sup>53</sup>, вызвал дискуссию<sup>54</sup>. В настоящее время точка зрения Килмартина является достаточно распространенной<sup>55</sup>, однако, особенно в свете открытий последних лет, ее обоснование представляется весьма шатким (см. раздел IV); убедительное доказательство того, что Страсбургский папирус содержит лишь фрагмент анафоры, но не весь ее текст, предложено Э. Ярнольдом<sup>56</sup>. Новейшая реконструкция: *Hammerstaedt*. S. 22–41<sup>57</sup>; факсимиле: *Ibid*. Taf. I–II.

Перевод<sup>58</sup>:

...(Тебя славословить — ?)... Тебя благословлять, Тебя и (споведовать ночью) и днем; Тебя, (сотворившего небо) и все, что в нем, землю, море и реки и все, что в них; Тебя, сотворившего человека по Сво(ему образу) и (по) подобию; все же сот(ворил Ты) посредством Премудрости Твоей, света истинного, Твоего Сына<sup>59</sup>, Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, через Которого Тебе и с Ним, со Святым Духом, благодаря, приносим жертву словесную, безкровное служение сие, которое приносят Тебе все народы от востока солнца и до запада, от севера и до юга, ибо велико имя Твое во всех народах, и на всяком месте фимиам приносится святому Твоему имени и жертва чистая.

Над этой жертвой и приношением молимся и просим Тебя: помяни святую Твою и единую соборную Церковь, все народы и все паствы. Миром, который с небес, награди сердца всех нас, но и мир жизни сей<sup>60</sup> нам даруй.

Царя земли (в мире сохрани; дай ему помышлять (?)) мирное к нам и ко святому имени Твоему, начальствующего над (епархией<sup>61</sup> (?)), военных, правителей, (гражданские (?)) собрания, (соседей наших; входы и (?)) исх(оды наши) (во всяком мире устрой (?))

<sup>53</sup> *Kilmartin E. Sacrificium Laudis: Content and Function of Early Eucharistic Prayers // Theological Studies*. Woodstock, Md., 1974. Vol. 35. P. 280.

<sup>54</sup> См. обзор мнений в статье *Ray W. D. The Strasbourg Papyrus // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / P. Bradshaw, ed. Collegeville (Minnesota)*, 1997. P. 39–56.

<sup>55</sup> *Ibid*. P. 39.

<sup>56</sup> *Yarnold E. Anaphoras without Institution Narratives? // Studia Patristica*. Louvain, 1997. Vol. 30. P. 395–410.

<sup>57</sup> Перевод выполнен по этому изданию. В литературе чаще встречается более сдержанная реконструкция М. Андриё и П. Коллома (см., напр., *Hänggi, Pahl*. Op. cit. P. 116–119).

<sup>58</sup> Здесь и далее приняты следующие обозначения: многоточие (...) означает пропуск в рукописи, вне зависимости от его длины; круглые скобки (()) означают, что указанных слов в рукописи нет, но они могут быть поставлены здесь с уверенностью; неуверенные конъектуры обозначаются вопросительным знаком (?); квадратными скобками ([]) обозначены слова, которые не имеют соответствия в оригинальном тексте, но необходимы в русском переводе. Крестом (†) предаются кресты (условные знаки, указывающие на определенные действия или части текста), встречающиеся в рукописях. Поскольку переводы ни в коем случае не могут заменить собой оригинальные и тем более критически изданные тексты, многоточия и скобки проставлены нами только для того, чтобы дать читателю представление о состоянии рукописи и в значительной степени условны. Разбивка на абзацы (а часто и расстановка знаков препинания) не обязательно имеет соответствие в рукописи и соответствует только плану анафоры.

<sup>59</sup> Возможна также иная расстановка знаков препинания: «...Премудрости Твоей, света истинного Твоего Сына...» или даже: «...Твоей Премудрости света истинного Твоего Сына».

<sup>60</sup> «Мир» в ветхозаветном смысле — полноту благ.

<sup>61</sup> Имеется в виду, конечно, не церковная епархия, а светская административная единица.

...  
 (всех всюду направо в пристань спасения, (?)) удостой ([их] стать их спутником; дожди пошли на нуж(дающиеся [в них] места; воз)весели лицо земли, уставь ее в семя и в жатву, (пло)ды е(е непо-врежденными) сохрани, ради нищих народа Твоего, ради всех нас, призывающих имя Твое, ради всех надеющихся на Тебя.

Почивших души упокой; помяни (и) тех, кого в сегодняшний день поминовение совершаем; и кого называем, и кого не называем имена.

По(мяни) и всех повсюду православных святых отцов наших и епископов и дай нам часть и наследие иметь с наилучшим (обществом) святых Твоих пророков, апостолов и мучеников, молитвами их...

...прими... удостой...

...приняв...

...даруй им ради Господа и Спасителя нашего, через Которого Тебе слава во в(еки) веков.

...

### III. А. 1. b. Венский папирус PVindob. G 26314

Два небольших фрагмента анафоры сохранились на папирусном отрывке из Австрийской Национальной библиотеки (PVindob. G 26314). Первый фрагмент — это Epiclesis II, второй (на обороте папируса) — заключительное славословие. Новейшее издание: *Hammerstaedt*. S. 96–101<sup>62</sup>; факсимиле: *Treu K., Diethart J. Griechische literarische Papyri christlichen Inhaltes II*. Wien, 1993. (Mitteilungen aus der Papyrusammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer). N. S.; 17). Taf. 34; *Hammerstaedt J. Präzisierungen zu PVindob. G 26314 // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, 1996. Bd. 110. S. 165–167. Taf. 2<sup>63</sup>.

Перевод:

...

...с небес на эти предлежащие Твои дары, хлеб и чашу, и сотворил бы хлеб — Телом Господа и Спасителя нашего<sup>64</sup> Иисуса Христа. Аминь... Кровью

...

чтобы Твое и в этом, как и во всем, прославлялось и возвышалось всесвятое Твое имя со Иисусом Христом и Святым Духом.

*народ*: Как было и есть...

*пресвитер*: ...

### III. А. 1. с. Пергамен John Rylands Library. № 465, VI в.

Следующая, вторая по важности после Страсбургского папируса, рукопись анафоры ап. Марка хранится в библиотеке Джона Райландса в Манчестере (PRyl. gr. 465). Текст пергамена был издан в 1938 г. К. Робертсом<sup>65</sup>. Пергамен содержит Epiclesis I, Institutio, Anamnesis, Epiclesis II и заключительное славословие анафоры ап. Марка, т. е. практически все те части, которые отсутствуют

<sup>62</sup> Перевод выполнен по этому изданию.

<sup>63</sup> Заметим, что эта и другие статьи из журнала «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» за 1992–1995 гг. свободно доступна в Интернет по адресу: <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/zpe/downloads/index.html>.

<sup>64</sup> В папирусе — «вашего».

<sup>65</sup> *Roberts C.H. Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*. Manchester, 1938. Vol. 3. P. 25–28. Греческий текст и латинский перевод можно также найти в: *Hänggi, Pahl*. Op. cit. P. 120–123.

в Страсбургском папирусе. После окончания анафоры в рукописи другой рукой выписана заупокойная молитва, текст которой очень близок к соответствующему разделу *Intercessio* анафоры. Новейшее издание: *Hammerstaedt. S. 76–95*<sup>66</sup>; факсимиле: Taf. V–VI.

Перевод:

...

Воистину полно есть небо и земля святой славой Твоей через Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа<sup>67</sup> исполни, Боже<sup>68</sup>, и сию жертву благословением, [которое] от Тебя, через Святого Твоего Духа.

Ибо Сам Господь и Спаситель и Царь всех нас Иисус Христос в ту ночь, в которую Он предал Себя по Своей воле за грехи наши и принял за всех смерть, взяв хлеб во святые и пречистые и непорочные Свои руки, возрев на небо, к Тебе, Отцу всего, возблагодарив, благословив, освятив, преломив, подал святым ученикам и апостолам, сказав: «Примите, ешьте от сего все — сие Мое есть Тело, Нового Завета, за вас избиваемое<sup>69</sup> (и за многих предаваемое<sup>70</sup>) во оставление грехов. Сие творите в Мое воспоминание». Также † после вечери, взяв чашу, возблагодарив, благословив, освятив, подал Своим ученикам и апостолам, сказав: «Пейте все из нее — сие Моя есть Кровь Нового Завета, за вас и за многих проливаемая и предаваемая во оставление грехов. Сие творите в Мое воспоминание, † ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Мою возвещаете и Мое воскресение исповедуете». †

Смерть, Боже Отец Вседержитель, едиnorodного<sup>71</sup> Твоего Сына, Господа и Бога нашего возвещая, и воскресение и на небеса Его вознесение исповедуя, и славное Его второе пришествие ожидая, в которое грядет судить вселенную по правде и воздать каждому по делам его — или благое, или худое,— из Твоего мы предложили пред Тобою,

молимся и просим Тебя, чтобы Ты послал Духа Святого на предлежащие Твои дары, на хлеб сей и на чашу сию...

и соделал хлеб сей Телом Господа нашего Иисуса Христа, а чашу — Кровью Нового Завета Самого Господа и Спасителя и Царя всех нас Иисуса Христа. Аминь. †

Чтобы стали нам, причащающимся от них, в веру, в трезвенность, в целомудрие, во освящение, во обновление души, тела и духа, в приобщение, † в целомудрие † и нетление, во оставление грехов, †

<sup>66</sup> Перевод выполнен по этому изданию. Орфография рукописи очень плохая; конъектуры многочисленны, но достаточно надежны и поэтому в переводе нами почти не отмечены.

<sup>67</sup> В данном случае запятую можно поставить как перед словом «через» («полно есть небо и земля святой славой;... через... Иисуса Христа исполни...»), так и перед словом «исполни» (т. е. «полно есть небо и земля святой славой... через... Иисуса Христа; исполни...»), поэтому мы не даем предпочтительный вариант.

<sup>68</sup> Мы сочли возможным использовать формы звательного падежа для слов «Бог» («Боже»), «Владыка» («Владыко»), «Господь» («Господи»), и не использовать для всех остальных.

<sup>69</sup> Обращаем внимание читателя на необычную форму слов Спасителя о Его Теле.

<sup>70</sup> Здесь и далее словом «предаваемый» переведено слово *διδιδόμενος*, которое можно перевести и как «раздаваемый».

<sup>71</sup> «Едиnorodный» — славянизм; на современный русский язык здесь и в других местах можно было бы перевести: «единственный».



чтобы Твое и в этом, как и во всем, прославлялось и возвышалось и святилось святое и досточтимое и всеблагословенное Твое † имя  
 † во оставление грехов †  
 [другой рукой приписано:] ...<sup>72</sup>  
 [другим почерком дописано:]  
 † Владыко Господи. Вседержитель, Отец Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, молимся и просим Тебя, Человеколюбец, души усопших отцов наших и братьев, в вере Божией почивших упокой, со святыми Твоими собранных там, откуда убежала болезнь и печаль, и воздыхание, во светлости святых Твоих; вместе собери и плоть их в тот день, [который] Ты установил, согласно истинному и неложному Твоему обетованию; воздая им то, что око не видело, и ухо не слышало, и на сердце человеку не приходило...

**III. A. 1. d. Лондонский пергамен *British Library inv. 2037 E u F (PLitLond 232), VI–VII вв.***

Еще одно раннее греческое свидетельство текста анафоры ап. Марка — кусочек (распавшийся надвое) пергамена VI–VII вв. из собрания Британской библиотеки (*inv. 2037 E и F*)<sup>73</sup>. На первой (наименование условно) стороне кусочка находится молитва о достойном Причащении Св. Таин, на обратной — фрагмент анафоры. Новейшая реконструкция: *Hammerstaedt. S. 42–55*<sup>74</sup>; факсимиле: *Ibid. Taf. I–II*.

Перевод<sup>75</sup>:

... Тебя хвалить... Тебя исповедовать (ночью и днем); Тебя, сотворившего (го небо и то, что на) небе, землю и (море, и реки), и то, что в них; Тебя, (сотворившего человека) по Своему образу; (все же это Ты сотворил посредством) Твоей Премудрости (света Сына истинного) Твоего, Господа (и Спасителя нашего Иисуса Христа, через) Которого Тебе и с Ним, (со Святым Духом), благодаря, (пр)иносим жертву) словесную, без(кровное служение) сие, которое приносят Тебе все (народы от) востока солнца и до (запада, от север)а и до полудня, ибо (велико имя Т)вое в народах и на всяко(м месте фимиа)м приносят... (над каковой же)ртвой и приношением молимся и про(сим) Тебя, Человеколюбец, помя(ни святую Твою), соборную (и) апостольскую(ю Церковь и ве)сь народ и все (паствы Твои); с небес миром (вознагради всех) нас (сердца, но и жизни сей) мир (нам даруй)...

...

**III. A. 1. e. Венские папирусы *PVindob. G 16545 u 17047/38329/38379, VI–VII вв.***

VI–VII вв. датируются и несколько папирусов, некогда бывших одним целым<sup>76</sup> и содержащих фрагменты *Intercessio*, *pre-Sanctus*, *Institutio* и *Anamnesis* анафоры, которые, если верить реконструкции Ю. Хаммерштедта<sup>77</sup>, являются фрагментами литургии ап. Марка (впрочем, в статье Ю. Хеннер реконструкция Хаммерштедта

<sup>72</sup> Всего несколько букв; смысл неясен.

<sup>73</sup> Публикации (ныне, в основном, устаревшие): *Milne H. J. M. Catalogue of the Literary Papyri in the British Museum. London, 1927. P. 196ff.*; *Mercati G. L'anafora di S. Marco riconosciuta in un frammento membranaceo del Museo Britannico // Aegyptus. Milano, 1950. Vol. 30. P. 3–7*; *Cuming. The Liturgy of St. Mark. P. 63.*

<sup>74</sup> Перевод выполнен по этому изданию. Более сдержанную реконструкцию можно найти, например, в кн.: *Cuming. The Liturgy of St. Mark. P. 63.*

<sup>75</sup> Только анафоры.

<sup>76</sup> *Editio princeps: Treu, Diethart. Op. cit. N. 49, 51.*

<sup>77</sup> *Hammerstaedt. S. 56–75*; перевод выполнен по этому изданию.

была подвергнута критике; см. статью Хеннер<sup>78</sup> и ответ Хаммерштедта<sup>79</sup>). Орфография памятника плохая; факсимиле: *Hammerstaedt. Taf. III–IV.*

Перевод:

...  
(идолослужение) совершенно искорени (из мира); силой (Твоей врага и всю) его лукавую (силу сокруши) под ногами (нашими)... всякую ересь (уничтожь), врагов Церкви (Твоей, Господи, сми)ри, обнажи (их) превозношение; дай (им вскорости) немощь (и)... их замысл(ы) и)... их бесполез(ными) сделай... восстань, Господи, и (да расточатся) враги Твои<sup>80</sup>

...  
... (мало)душных (утеш)ь, падших (восставь), ... грешника, заблуждших обрати, всех приведи на путь (сп)асения Твоего, соедини и их к народу Твоему; нас же избавь от (грехов наших), защитником на(м во) всем (быв)ая,  
(ибо Ты) пре(выше всякого начальства)...

...  
(Мо)е, (за вас ломимое во о)ставлен(ие г)ре(хов; сие творите) в Мо(е) воспоминание. Подобно (и) после в(ечери, взяв ча)шу, благо(арив, благосло)вив, освят(ив, подал Своим, отпивая) и говоря: «П(римите, пейте все) от нее, с(ие — Моя ест)ь Кровь, Нов(ого Завета,) за вас проливаемая) во оставление г(рехов. Сие) творите в (Мое вос)помина)ние. Ибо всякий (раз, когда вы едите) хлеб (сей, пьете же)...

...  
... Боже, О(тец...) едиnorodного Тво(его Сына, Господа) же и Бога и Спасителя (наш)его Иисуса Христа возвешаем воскресение и на небеса (Ег)о вознесение исповедуем, (и) славное, страшное вто(рое) прише)ствие ожидаем, (когда Он придет су)дить

### **III. A. 1. f. Пергаменные фрагменты из Каср Ибрим (Нубия): фрагменты III а и с.**

В ходе раскопок в Каср Ибрим (Нубия) были обнаружены фрагменты некоторых литургических текстов; в том числе — молитвы верных и диалога предстоятеля и народа перед анафорой, Praefatio и Intersessio литургии ап. Марка (фрагменты III а, с). Опубликованы эти фрагменты были проф. У. Фрэндом и православным священником Георгием Драгасом<sup>81</sup>; новая реконструкция и комментарий содержатся в кн.: *Hammerstaedt. S. 102–122*<sup>82</sup>; факсимиле — в названной публикации Фрэнда и о. Драгаса.

Перевод<sup>83</sup>:

Двери, двери... (приносить.  
Согласн)о чину стойте.  
Ст(анем добре)<sup>84</sup>.  
Вонмем).

<sup>78</sup> *Henner J. Die Markusanaphora auf Wiener Papyrusfragmenten? // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, 1995. Bd. 105. S. 166–170.*

<sup>79</sup> *Hammerstaedt. S. 56–75.*

<sup>80</sup> Ср. с Пс. 67, 1.

<sup>81</sup> *A Eucharistic Sequence from Q'asr Ibrim // Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster, 1987. Bd. 30. S. 90–100.*

<sup>82</sup> Перевод выполнен по этой реконструкции.

<sup>83</sup> Только анафоры.

<sup>84</sup> Т. е. «как следует».

Святое возношение<sup>85</sup> в мире Богу приносить.

Господь со всеми.

Ввысь на(ши сердца).

Возблагодарим Господа.

Воистину достойно (есть и праведно, пре)подобно же и дóлжно, и нашим (душам пол)езно, Господи Боже Вседержитель, Тебя воспе-вать, (Тебя хвали)ть, Тебя славословить, Тебя славить, Тебе покло-нять(ся, Тебя благос)ловлять, Тебя благодарить, Тебя исповедовать ночью и днем непрерывающими устами и неумолкающим сердцем; Тебя, сотворившего небо и (то,) что на небе, землю и то, что на ней, моря, реки, озера, источники и (все, что в н)их; Тебя, сотворившего человека по С(воему образу и по по)добию; все же сотворил Ты посредством (Твоей Премудрости, све)та Твоего, истинного (Твоего Сына), Господа и Спасителя нашего Иисуса (Христа, через) Кото-рого Тебе с Ним, со Святым (Духом, благодаря, Тебе п)риносим (жерт-ву словесную и безкров)ное это служение, (которое приносят Тебе все народы, от вос)то(ка)...

...

(молим)ся и проси(м Тебя: помяни) святую единую со(борную) и апостольскую Твою Церковь (и все) народы, и все п(аствы Твои), мир, который с небес н(агради) всех нас (сердца, но и жизни) сей ми(р даруй. Цар)я, (военных)...

...

(св)язанных, ис(справляющий рас)слаблен)ных, надежда от(чаявших)ся, помощь беспомощных, утешение (неутешенн)ых, упование больн(ых, восставлен)ие падших, (всякой душе стражду-щей и) одержимой д(ай милость, дай ослабление, дай) прохладже-ние. И на(м, Господи, болезни души) ис(цели)...

### **III. А. 1. g. Пергаменные фрагменты из Каср Ибрим (Нубия): фрагмент III д.**

Еще один пергаменный фрагмент из Каср Ибрим, опубликованный вместе с предыдущими двумя<sup>86</sup>, написан другой рукой и, вероятно, происходит из друго-го кодекса. Он содержит часть *Intercessio* анафоры.

Перевод:

... (восставь тех, кто в серьезных боле)зн(ях лежит, обод)ри (одержимых нечистыми) духам(и, [находящихся] под с)тражей или (на рудниках или осужденных, или из)гнанников, или (содержащихся на тяжелых работах); по(милуй, ибо Ты — Бог, р(азрешающий) свя(занных, исправляющий) не(исправленных, надежда) отчаяв-ших(ся; всякой душе страждущей и о)держимой дай милость, дай) ослабление, дай...

### **III. А. 1. h. Папирусный фрагмент из раскопок 1964 г. в Каср Ибрим (Нубия).**

Другая находка в Каср Ибрим — несколько папирусных кусочков, содер-жащих фрагменты *Intercessio* анафоры литургии ап. Марка. Изданы они были теми же исследователями, что и пергаменные фрагменты из Каср Ибрим, в соавторстве с С. Контояннисом<sup>87</sup>. Последняя публикация, посвященная этому

<sup>85</sup> Греч. ἀναφορὰν — анафору.

<sup>86</sup> Ibid; также: *Hammerstaedt*. S. 123–126.

<sup>87</sup> Some further Greek liturgical fragments from Q'asr Ibrim // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. Münster, 1992. Bd. 35. S. 119–134.

памятнику: *Hammerstaedt*. S. 127–134<sup>88</sup>; факсимиле — в указанном *editio princeps* (Taf. III).

Перевод:

...

*возглас:* через Него.

(о путешествующих: И сн(ова про)сим (Все)держителя Бога, Отца (Господа и) Бога и Спасителя нашего Иисуса (Христа, о) путешествующих братьях наших или (собирающихся) в путешествие, да...

...

венец (лета) благос(ти Твоей)

...

(и) благо(угодную [Тебе] даруй, и дай нам ч(асть и наследие) иметь со святыми Твоими).

Принося(щих) жертвы прими на небесный и... Твой жертвенник, (в запах благоухания)...

...

(святейшего) и блажен(нейшего) ... сохра(няя сохр)ани нам (его на многие годы)...

### III. А. 1. i. Дощечка *British Library* 54 036, VII–VIII вв.

Древнейшая известная коптская рукопись анафоры ап. Марка представляет собой деревянную таблетку, на которую нанесен текст<sup>89</sup>. Рукопись представляет собой саидический перевод анафоры, сохранились *Epiclesis I*, *Institutio*, *Anamnesis* и *Epiclesis II* — в общем, те же части, что и в пергамене *John Rylands Library* № 465, текст которых в целом сохранный, чем в пергамене.

Перевод:

...

† Воистину полно небо и земля Твоим благословением через Господа (и) Спасителя нашего Иисуса Христа исполни<sup>90</sup> и сию жертву, Боже, Твоим благословением через Твоего Святого Духа.

Ибо Сам Господь и Спаситель и Царь всех нас Иисус Христос в ту ночь, в которую был предан и добровольно принял смерть, хлеб взяв во святые и пречистые (и) блаженные Свои руки, возрев на небо, к Тебе, Отцу всех, благословив, возблагодарив над ним, освятив, подал его ученикам (и) апостолам Своим, сказав: «Примите и ешьте все от сего, ибо сие есть Тело Мое, за вас предаваемое во оставление грехов ваших. Сие творите в Мое воспоминание». Также после вечери, взяв чашу, благословив, освятив, подал им, сказав: «Все примите и пейте сие, ибо сие Моя есть Кровь, Нового Завета, за многих проливаемая во оставление грехов их. Сие творите в Мое воспоминание. Ибо всякий раз, когда вы едите Хлеб сей, пьете же и Чашу сию, Мою смерть возвещаете (и) Мое воскресение исповедуете».

Смерть, Боже, единородного Твоего Сына, Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа возвещая, и воскресение и на небеса вознесение исповедуя, и славное Его пришествие ожидая, приносим Тебе

<sup>88</sup> Перевод сделан по этой книге.

<sup>89</sup> Издание и факсимиле: *Quecke H.* Ein saïdischer Zeuge der Markusliturgie (Brit. Mus. Nr. 54 036) // *Orientalia Christiana Periodica*. R., 1971. Vol. 37. P. 40–54 (перевод выполнен по этому изданию). Греческая ретроверсия текста, сделанная Дж. Камингом: *The Liturgy of St. Mark*. P. 64–65.

<sup>90</sup> Как и в случае с папирусом *John Rylands Library* № 465, постановка запятой здесь неочевидна.

эти Дары, пред лицо Твое, сей хлеб и сию чашу. Молимся и просим Тебя, да пошлешь Духа Святого Твоего и силу Твою на сие принимаемое, на хлеб сей и на чашу сию, (и) да сотворишь хлеб Телом Христовым, (чашу же — Кровью) Нового (Завета) нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа<sup>91</sup>.

### III. A. 1. j. Пергамен *Louvain Copt. 29, ок. 1000 г.*

Еще одна важная коптская рукопись — *Louvain Copt. 29, ок. 1000 г.* — погибла во время второй мировой войны. К счастью, ее текст — фрагмент *Intercessio анафоры* (часть прошения о нуждающихся и путешествующих; прошение об урожае; часть прошения об императоре) — был издан в 1940 г. Л. Лефортом<sup>92</sup>.

Перевод:

...освободи; и нам, Господи, крепость и силу даруй.

Путешествующим братьям или собирающимся путешествовать на всяком месте сопутствуй; и нам, Господи, в жизни сей странствование сохрани необуреваемым до конца. Сделай прямыми пред Тобою шагинаши.

Речные воды подними до меры их. Возвесели лицо земли, бразды ее напои, умножь порождения ее, чтобы взошли посевы и урожаи.

Благослови венец лета благодати Твоей. Дожди Твои ниспошли на места, имеющие [в них] потребность и нужду. Нам даруй изобилие плодов земли; благослови, умножь их, сохрани их нам целыми и невредимыми.

Благослови, Господи, венец лета благодати Твоей ради нищих народа Твоего, ради вдов и сирот, ради странников, ради всех нас, надеющихся на Тебя и призывающих имя Твое святое.

Царство раба Твоего, христоролюбивого царя, в мире и праведности и мужестве сохрани. По(кори)...

### III. A. 1. k. Венский папирус *PVindob. G 41044, VI–VII вв.*

В папирусе *PVindob. G 41044, VI–VII вв.* сохранились некоторые буквы, по которым Ю. Хаммершtedт реконструирует *Epiclesis* неизвестной анафоры; на обороте папируса читается фрагмент главопреклонной молитвы. Если верить реконструкции Хаммершtedта, то получившийся *Epiclesis* близок к *Epiclesis II* литургии ап. Марка; точнее, реконструированный *Epiclesis* содержит большую часть слов, присутствующих в *Epiclesis II* анафоры литургии ап. Марка, но он существенно лаконичнее. Таким образом, в папирусе *PVindob. G 41044*, возможно, до нас дошел *Epiclesis II* анафоры литургии ап. Марка в его первоначальной редакции. Реконструкция Ю. Хаммершtedта: *Hammerstaedt. S. 164–170*<sup>93</sup>; факсимиле: *Treu, Diethart. Op. cit. Taf. XXX.*

Перевод:

...(пошл)и с высоты Твое(й, из жилища Твоего, из не)описанных недр Твоих (Утешителя, Духа Святого), соцарствующего Отцу (и Сыну), на нас и на (предлежащие Твои дары, тво)рения Твои сии, и...

...

<sup>91</sup> Дальше сразу выписана молитва на раздробление Святого Хлеба (*Quecke H. Ein saïdischer 50–51*) или молитва перед Причащением.

<sup>92</sup> Текст и греческая ретроверсия: *Lefort L. Th. Coptica Lovaniensia // Le Muséon. Louvain, 1940. Vol. 53. P. 26–29*; перевод выполнен по греческой ретроверсии с учетом коптского текста. Греческую ретроверсию можно также найти в: *The Liturgy of St. Mark. P. 63–64.*

<sup>93</sup> Перевод выполнен по этой реконструкции.



литургий<sup>104</sup>. Большое распространение в научном мире получил латинский перевод, сделанный Е. Ренодотом с коптских рукописей собрания Парижской библиотеки и опубликованный в 1716 г.<sup>105</sup>. В 1876 вышел русский перевод, сделанный Е. Ловягиным с издания Ренодота<sup>106</sup>. В XIX в. были опубликованы несколько английских переводов литургии<sup>107</sup>; в XX в. начали появляться издания отдельных важнейших ее рукописей<sup>108</sup>. В сети Интернет можно найти как оригинальный (бохайрский) текст литургии свт. Кирилла (в том ее виде, как она совершается в наши дни)<sup>109</sup>, так и его английский перевод<sup>110</sup>.

Согласно Дж. Камингу, тщательно исследовавшему анафору ап. Марка с текстологической стороны, в коптской литургии свт. Кирилла во многом сохраняется то состояние текста анафоры ап. Марка, какое было до отделения Коптской Церкви от греческой Александрийской: по сравнению с греческими средневековыми рукописями литургии ап. Марка литургия свт. Кирилла часто содержит текст, более близкий к тексту ранних источников<sup>111</sup>. На тесную связь с древней александрийской традицией указывает присутствие множества грецизмов в тексте<sup>112</sup>. Тем не менее в анафоре литургии свт. Кирилла есть несомненная интерполяция — покаянная молитва между Anamnesis и Euclesis II (со слов «молимся и умоляем благость Твою...» и до слов «не лиши народ Твой пришествия Духа Твоего Святого»). Молитва находит себе соответствие в иерусалимской анафоре ап. Иакова. Несомненно, что вставка этого раздела в коптскую версию анафоры ап. Марка является следствием сильного влияния сиро-яковитской традиции (где одна из основных литургий — сирийская версия литургии ап. Иакова) на коптскую — влияния, бывшего особенно сильным в XIII–XVII вв. Кроме такого существенного изменения в структуре анафоры, как присутствие особенного раздела, современная коптская практика знает еще одно, а именно: по аналогии с литургией свт. Василия *Intercessio* может читаться не на своем месте, а после *Euclesis II*<sup>113</sup>.

Перевод:

*Диакон:* Приносите по чину. Станьте с трепетом. К востоку смотрите. Вонмем<sup>114</sup>.

*Народ:* Милость, мир, жертву хваления.

<sup>104</sup> *Scialach V. Liturgiae S. Basilii Magni, S. Gregorii Theologi, S. Cyrilli Alexandrini: Ex Arabico Conversae. Augustae Vindelicorum, apud C. Mangum, 1604.*

<sup>105</sup> *Renaudot E. Liturgiarum Orientalium Collectio. Paris, 1716; Frankfurt, 1847<sup>2</sup>. Vol. 1. P. 38–51; перевод выполнен нами по этому изданию.*

<sup>106</sup> СДЛ. Т. 3. С. 52–74.

<sup>107</sup> *Rodwell J. M. The Liturgies of St. Basil, S. Gregory, and St. Cyril, Translated from a Coptic Manuscript of the 13th Century. London, 1870; Malan S. C. The Divine Liturgy of St. Mark the Evangelist: Translated from an Old Coptic Manuscript and compared with the Printed Copy of that Same Liturgy as arranged by S. Cyril. London, 1872. (Original Documents of the Coptic Church; 1); Brightman. Op. cit. P. 144–188 (последний перевод сделан по рукописи Охон. Bodl. Huntington. 360, XIII в.).*

<sup>108</sup> Одно из первых — *Lietzmann. Op. cit.*

<sup>109</sup> По адресу: <http://www.geocities.com/remenkimi/Cyрил-I.html>.

<sup>110</sup> Например, по адресу: <http://www.stathanasius.miss.on.coptorthodox.ca/Extras/Liturgy/liturgy.html>.

<sup>111</sup> The Liturgy of St. Mark. P. XXXII–XXXIII.

<sup>112</sup> Больше того, практически все диаконские возгласы и аккламации народа во время анафоры в рукописях приводятся по-гречески без перевода!

<sup>113</sup> См.: [http://www.stathanasius.miss.on.coptorthodox.ca/Extras/Liturgy/liturgy.html/liturgy\\_of\\_st\\_cyрил.pdf](http://www.stathanasius.miss.on.coptorthodox.ca/Extras/Liturgy/liturgy.html/liturgy_of_st_cyрил.pdf) [электр. ресурс].

<sup>114</sup> Тексты возгласов священника и диакона и аккламаций народа уточнены по коптским изданиям: <http://www.geocities.com/remenkimi/Cyрил-I.html> и *The Coptic Liturgy (of St. Basil): By Committee Formed by His Holiness Pope Shenouda III. Cairo, 1993. P. 224–261.*

*Священник:* Господь со всеми вами.

*Народ:* И со духом твоим.

*Священник:* Ввысь наши сердца.

*Народ:* Имеем ко Господу.

*Священник:* Возблагодарим Господа.

*Народ:* Достоинно и праведно.

*Священник:* Достоинно есть и праведно, ибо Ты воистину достоин, справедливо и свято, должно и необходимо душам, телам и духам нашим<sup>115</sup>, вечный Господи, Господи Боже Отец всемогущий, всегда и на всяком месте владычества Твоего, чтобы мы Тебя хвалили, Тебя воспевали, Тебя благословляли, Тебе служили, Тебе поклонялись, Тебя благодарили, Тебя прославляли, Тебя исповедовали ночью и днем устами непрестающими, сердцем неумолкающим и хвалением непрекращающимся. Ты сотворил небо и то, что на небе, землю и все, что на ней, моря, реки, источники, озера и все, что в них. Ты сотворил человека по образу и подобию Твоему, и все сотворил Ты в Премудрости Твоей, во Свете Твоем истинном, едиnorodном Сыне Твоем, Господе, Боге, Спасителе и Царе нашем Иисусе Христе; вследствие того благодарим Тебя и приносим Тебе, равным образом и Духу Святому, Троице Святой, единосущной и нераздельной, эту жертву разумную и это служение бескровное, которое приносят Тебе все народы, от востока солнца и до запада, от севера и до юга, ибо имя Твое, Господи, велико во всех народах и на всяком месте приносятся фамиам имени Твоему святому и чистая жертва, вместе с этой жертвой и этим приношением<sup>116</sup>.

(*Следует Intercessio*)<sup>117</sup>

*Диакон:* Смотрите на восток.

*Священник:* Ты — Бог, высший над всеми начальствами и властями, достоинствами и господствами и над всяким именем, которое может именоваться не только в сем веке, но и в будущем. Ты — [Тот], Кому предстоят тысячи тысяч и десятки тысяч, десятки миллионов ангелов и святые архангелы, служа Тебе. Тебе предстоят два наиславнейшие из живых существ, шестокрылые, полные очей серафим и херувим, двумя крыльями закрывают лица свои, ради Божества Твоего невидимого и непостижимого уму, двумя закрывают ноги свои и двумя летают.

<sup>115</sup> Трихотомия (ср. 1 Фес. 5, 23), характерная для египетской традиции (*Macomber*. Op. cit. P. 97).

<sup>116</sup> В данном случае, как показал Дж. Каминг, имеет место устоявшаяся ошибка: в древнейшей рукописи анафоры ап. Марка — Страсбургском папирусе — здесь читается: «ΚΑΙ ΘΥΣΙΑ ΚΑΘΑΡΑ ΕΦΘΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΠΡΟΣΦΟΡΑ». Это место следует читать как «καὶ θυσία καθάρᾳ: ἐφ' ἧ θυσίᾳ καὶ προσφορᾷ», т. е. «(Тебе приносится...) и жертва чистая. Над этой жертвой и приношением (молимся... — *следует Intercessio*)». В то время как рукопись, которой пользовался Брайтман, сохраняет правильное чтение («И над этой умоливательной жертвой мы просим» — *Brightman*. Op. cit. P. 165; ср. современный перевод: [http://www.stathanasius.miss.on.coptorthodox.ca/Extras/Liturgy/liturgy.html/liturgy\\_of\\_st\\_cyril.pdf](http://www.stathanasius.miss.on.coptorthodox.ca/Extras/Liturgy/liturgy.html/liturgy_of_st_cyril.pdf)), в текст, которым пользовался Ренодот, вкралась ошибка.

<sup>117</sup> Мы решили не приводить здесь *Intercessio* по двум причинам: во-первых, поскольку литургия свт. Кирилла не является в наши дни основной в Коптской Церкви, ее *Intercessio* во многом зависит от *Intercessio* литургии свт. Василия; во-вторых, как уже отмечалось выше, в современной практике *Intercessio* может читаться не здесь, а в конце анафоры. Русский перевод *Intercessio* из издания Ренодота можно найти в: СДЛ. Т. 3. С. 55–64; коптский текст — на странице <http://www.geocities.com/remenkimi/Cyril-I.html>.



*Священник возглашает:* Каждый из них Тебя всегда святит; но со всеми, Тебя святящими, прими также священство наше от нас, Господи, да с ними Тебя восхваляем, говоря:

*Народ:* «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф. Полно небо и земля святой Твоей славой».

*Священник:* Воистину полно небо и земля славой Твоей святой, через Сына Твоего едиnorodного, Господа, Бога, Спасителя и Царя всех нас Иисуса Христа. Наполни эту жертву Твою, Господи, благословением, которое от Тебя, через сошествие на них Духа Твоего Святого. † Аминь. И, благословляя, благослови. † Аминь. И, очищая, очисти. Аминь. Эти дары Твои почитаемые, предложенные пред Тобой, этот хлеб и эту чашу. Ибо Сын Твой едиnorodный, Господь, Бог, Спаситель и Царь всех нас Иисус Христос в ту ночь, в которую Он предал Себя Самого, чтобы пострадать за грехи наши, незадолго до смерти, которую по Своей собственной воле принял за всех нас,

*Народ:* Веруем.

*Священник:* принял хлеб в руки Свои святые, непорочные, чистые, блаженные и животворящие и, возрев на небо, к Тебе, Богу, Отцу Своему и всех Господу, и возблагодарил,

*Народ:* Аминь.

*Священник:* и благословил его,

*Народ:* Аминь.

*Священник:* и освятил его,

*Народ:* Аминь.

*Священник:* и преломил его, и подал его Своим ученикам святым и апостолам чистым, говоря: «Примите, ешьте от сего все вы. Сие есть Мое Тело, за вас преломляемое и за многих предаваемое во оставление грехов. Сие творите в Мое воспоминание».

*Народ:* Аминь.

*Священник:* Также [принял] и чашу после вечери, смешал [в ней] вино и воду и возблагодарил,

*Народ:* Аминь.

*Священник:* и благословил ее,

*Народ:* Аминь.

*Священник:* и освятил ее,

*Народ:* Аминь.

*Священник:* и вкусил<sup>118</sup>, и подал ее Своим светлейшим, святым ученикам и апостолам, говоря: «Примите, пейте от сего все вы. Сие есть Кровь Моя, Нового Завета, за вас изливаемая и за многих отдаваемая во оставление грехов. Сие творите в Мое воспоминание».

*Народ:* Аминь.

*Священник:* «Итак, всякий раз, когда вы будете есть от этого хлеба и пить из этой чаши, возвещаете смерть Мою и исповедуете Мое воскресение, и память Мою совершаете, пока Я не приду».

*Народ:* Аминь. Аминь. Аминь. Смерть Твою, Господи, возвещаем и святое Твое воскресение и вознесение Твое на небеса Твои исповедуем. Тебя воспеваем, Тебя славословим, Тебя благодарим, Господи, и молимся Тебе, Боже наш<sup>119</sup>.

<sup>118</sup> Обращаем внимание читателя на небезынтересное утверждение анафоры, что Христос причастился и Сам. Ср. с P<sup>V</sup>indob. G 16545 и 17047/38329/38379.

<sup>119</sup> Эта аккламация плохо вписывается в текст анафоры свт. Кирилла; вероятно, она попала сюда из анафоры свт. Василия Великого.

*Священник:* Ныне, Боже Отец всемогущий, возвешаем смерть едиnorodного Сына Твоего, Господа, Бога, Спасителя и Царя всех нас Иисуса Христа, и исповедуем воскресение Его святое, и вознесение Его ввысь на небеса, и восседание Его одесную Тебя, Отец, и ожидаем пришествие Его второе, когда грядет с небес, страшное и полное славы, в конце века сего, когда грядет судить мир по правде и воздаст каждому по делам его или благое, или худое.

*Народ:* По милосердию Твоему, Господи, и не по грехам нашим.

*Священник:* Ты — Тот, пред славой Кого мы предложили эти святые дары из того, что Твое, Отец святой.

*Диакон:* Поклонитесь Богу со страхом<sup>120</sup>.

*Священник:* Молимся и умоляем благодать Твою, Человеколюбивец: не смуди нас смущением вечным, и не отвратись от нас, рабов Твоих, и не отвергни нас от Твоего лица, и не скажи нам: «Не знаю вас»<sup>121</sup>; но дай воды главам нашим и источник слез очам нашим, чтобы днем и ночью оплакивать пред Тобою прегрешения наши, так как мы — народ Твой и овцы пажити Твоей<sup>122</sup>. Изгладь несовершенства наши и отпусти прегрешения наши, которые совершили вольно или невольно, в ведении или в неведении, тайные и явные, которые давно [за собой] знаем или которые забыли и которые знает имя Твое святое. Услышь, Господи, моление народа Твоего, призри на воздыхания рабов Твоих и из-за грехов моих или нечистот сердца моего не лиши народ Твой пришествия Духа Твоего Святого,

*Народ:* Помилуй нас, Боже Отец всемогущий.

*Священник обвертывает свои руки покровом, и лицом к народу изображает знак креста, и сразу возглашает:* ибо народ Твой и Церковь Твоя умоляет Тебя, говоря: (и тотчас обращает взор к востоку).

*Народ:* Помилуй нас, Боже Отец всемогущий.

*Священник:* Помилуй нас, Боже Отец всемогущий.

*Диакон:* Поклонитесь Богу Отцу всемогущему.

*Священник:* И ниспосли с высоты Твоей святой, и из готового жилища Твоего, и из неопisanного недра Твоего, и от престола царства славы Твоей Утешителя, Духа Твоего Святого, пребывающего в лице Твоем, неизменного и изменениям неподвластного, Господа, животворящего, Который говорил в законе, пророках и апостолах; Который находится везде и все места наполняет, но не заключается ни в одном месте; Который свободно, по Своей собственной власти, а не как служитель, производит согласно воле Твоей чистоту в тех, кого избирает; Который прост по природе Своей и многообразен по действиям Своим; [Кто есть] источник Божественных даров, единосущный Тебе, от Тебя исходящий, сопредельный царству славы Твоей, с Сыном Твоим едиnorodным, Господом, Богом, Спасителем и Царем всех нас Иисусом Христом, на нас, рабов Твоих, и на эти почитаемые дары, предложенные пред Тобою, на сей хлеб и на сию чашу, чтобы они очистились и преложились,

*Диакон:* Вонмем.

*Народ:* Аминь.

<sup>120</sup> С этого места начинается вставленная в анафору покаянная молитва.

<sup>121</sup> Мф. 25, 12; Лк. 13, 27.

<sup>122</sup> Пс. 78, 13.

*Священник возгласно, знаменуя Тело трижды: и сей хлеб да соделает Он Телом Христовым,*

*Народ: Аминь.*

*Священник, знаменуя трижды Кровь: также и сию чашу соделает Он Кровью драгоценной, Нового Завета*

*Народ: Аминь.*

*Священник: Того же Господа, Бога, Спасителя и Царя нас всех Иисуса Христа,*

*Народ: Аминь.*

*Священник: чтобы были всем нам, причащающимся от них, полезны к приобретению веры без сомнений, любви без лицемерия, терпения совершенного, надежды твердой, упования, защиты, исцеления, радости и обновления души, тела и духа во славу имени Твоего святого, во блаженное общение жизни вечной и нетленной и во оставление грехов,*

*Народ: Как было...*

*Священник: чтобы в этом, как и во всем, прославлялось, благословлялось и превозносилось имя Твое великое, святейшее, почитаемое и благословенное со Иисусом Христом, Сыном Твоим возлюбленным, и Святым Духом.*

### **III. А. 3. Анафора литургии ап. Марка в греческих средневековых рукописях**

В связи с тем что греческий обряд Александрии в средневековую эпоху полностью уступил место «византийскому» (константинопольскому), литургия ап. Марка вышла из практики и сохранилась лишь в нескольких рукописях этого времени. Вслед за Р.-Г. Кокеном<sup>123</sup>, Дж. Каминг указывает только пять рукописей: плохо сохранившийся свиток Messina. Gr. SS. Salv. 177, кон. X (?) в.<sup>124</sup>; кодекс Vatican. gr. 1970, XIII в.<sup>125</sup>; свиток Vatican. gr. 2281, 1209 г.<sup>126</sup>; часть свитка Sin. gr. 2148, XIII (?) в.; копия неизвестной рукописи, сделанная в 1585–1586 гг. будущим патриархом Мелетием Пигасом, Alexandr. Patr. 173/36<sup>127</sup>. А. Ставринос пишет о существовании еще одной рукописи, нынешнее местонахождение которой неизвестно<sup>128</sup>. Опыт критического издания греческого средневекового текста литургии ап. Марка был сделан Дж. Камингом<sup>129</sup>, показавшим, что первая из указанных рукописей содержит текст, значительно более близкий к ранним рукописным свидетельствам, чем текст остальных рукописей; что третья, четвертая и пятая из них принадлежат к одному типу; что, наконец, вторая рукопись содержит текст,

<sup>123</sup> *Coquin. L'anaphora.*

<sup>124</sup> Издание: *Swainson C. A. The Greek Liturgies. Cambridge, 1884. P. 3, 47–69.*

<sup>125</sup> Т. н. Россанский кодекс. Литургия ап. Марка по этой ркп. была впервые издана в 1583 г. (СДЛ. Т. 3. С. 19); более современное издание — *Brightman. Op. cit. P. 112–143*. Греческий текст и латинский перевод анафоры по Россанскому кодексу можно также найти в: *Hänggi, Pahl. P. 101–115*. Русский перевод Е. Ловягина (СДЛ. Т. 3. С. 20–46) сделан по этой рукописи (Там же. С. 19–20).

<sup>126</sup> Издание: *Swainson. Op. cit. P. 3–73.*

<sup>127</sup> Издание: *Μοσχόνα Θ. Δ. Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἁγίου Μάρκου. Ἀλεξάνδρεια. 1960. (Ἐκδόσεις τοῦ Ἰνστιτούτου τῶν ἀνατολικῶν Σπουδῶν τῆς πατριαρχικῆς βιβλιοθήκης Ἀλεξάνδρειας; 9)*. В 1890 г. рукопись была скопирована митр. Пентапольским Нектарием Кефалой (издание этого списка: *Ματθιάκης Τ. Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Μάρκου // Θεολογία. Ἀθήναι, 1955. N 26. Σ. 14–36*).

<sup>128</sup> Текст литургии ап. Марка по этой рукописи: *Σταυρινός Ἀ. Цит. соч. Σ. 187–238*.

<sup>129</sup> *The Liturgy of St. Mark: Edited from the Manuscripts with a Commentary by G. J. Cuming. R., 1990. (Orientalia Christiana Analecta; 234).*

более поздний, чем имеющийся в третьей, но независимо от нее восходящий к типу текста первой<sup>130</sup>. Поскольку первая рукопись неполна и не может быть положена в основу издания, исследователь предпочел использовать в качестве основной третью (Vatican. Gr. 2281, 1209 г.), как содержащую более ранний тип текста, чем вторая, и дать разночтения по остальным средневековым, а также по ранним рукописям<sup>131</sup>.

Однако в сравнительно недавнее время в монастыре св. Екатерины на Синае были обнаружены еще четыре средневековые рукописи литургии ап. Марка (Sinait. X214, XII–XIII вв.; E66, XII–XIII вв.; E25, XIV в.; E42, XIV в.). Ни эти новые важные свидетели текста литургии, ни почти полдесятка недавно изданных ранних фрагментов анафоры не были учтены в издании Дж. Каминга, которое, таким образом, нуждается в пересмотре.

Перевод<sup>132</sup>:

*Архидиакон:*<sup>133</sup> Станем добре, станем со [страхом. Вонмем. Святое возношение приносить в мире].

*Иерей*<sup>134</sup>, возглас: Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога и Отца, и общение и дар Святого Духа да будет со всеми [вами]<sup>135</sup>. Ввысь будем иметь сердца.

*Народ:* Имеем ко [Господу].

[*Иерей:*] Возблагодарим Господа.

*Народ:* Достоинo и праведно.

*Иерей молится:* Поистине достойно и справедливо, преподобно же и должно, и душам нашим полезно, Сущий, Владыко, Господи Боже, Отец Вседержитель, Тебя хвалить, Тебя воспевать, Тебя благословлять, Тебе поклоняться, Тебя исповедовать ночью и днем постоянным языком, и непереставшими устами, и неумолкающим сердцем; Тебя, сотворившего небо и то, что на небе, землю и то, что на земле, моря, источники, реки, озера и все, что в них; Тебя, сотворившего человека по Своему образу и по подобию, которому и даровал райское наслаждение, а когда он преступил [заповедь], не презрел его и не оставил, Благой, но опять воззвал посредством закона, вразумил через пророков, воссоздал и обновил посредством страшного и ужасного животворящего и небесного сего таинства; все же сотворил Ты посредством Твоей Премудрости, истинного света, едиnorodного Твоего Сына, Господа и Бога и Спасителя нашего

<sup>130</sup> Ibid. P. XXIX–XXXI.

<sup>131</sup> Ibid. P. 3–61.

<sup>132</sup> Выполнен по изданию Дж. Каминга (Ibid. P. 20–49), то есть в основном по рукописи Vatican. Gr. 2281, 1209 г. Существующий русский перевод Е. Ловягина (СДЛ. Т. 3. С. 31–40) был, напротив, сделан по Россанскому кодексу; следует отметить, что этот кодекс, судя по всему, не предназначался для интенсивного богослужебного употребления и поэтому нетипичен (см. *Jacob A. Histoire du formulaire grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome / Diss.: Louvain, 1968. P. 241; Kalaitzidis P. L. Codex Rossanensis o Vaticanus 1970 (ex Basilianus IX) / Diss.: R., 1992*). Далее мы указываем отдельные разночтения (далеко не все!) по Россанскому кодексу.

<sup>133</sup> Текст рубрик воспроизводится в том виде, в каком они выписаны в рукописи; добавленные нами пояснительные рубрики поставлены в квадратные скобки.

<sup>134</sup> «Иерей» в византийских литургических рукописях — совсем не обязательно «священник», этим словом называли и епископов (см.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxf., 1961–1968. P. 238–239*).

<sup>135</sup> Традиционное александрийское «Господь со всеми вами» заменено в ркп. Vat. Gr. 2281 и сходных с ней на общевосточное 2 Кор. 13, 13; Россанский кодекс дает «Господь со всеми».

Иисуса Христа<sup>136</sup>, через Которого Тебе с Ним и Святым Духом, благодаря, приносим словесное и безкровное это служение, которое приносят Тебе, Господи, все народы, от востока солнца и до запада, от севера и до юга, ибо велико имя Твое во всех народах и на всяком месте фимиам приносится имени Твоему святому и чистая жертва<sup>137</sup>. Над жертвой и приношением<sup>138</sup>.

Поэтому молимся и просим Тебя, Человеколюбец, Благой, Господи Боже наш: помяни, Господи, святую и единую соборную, и апостольскую Церковь, от концов земли до концов ее, и все народы, и все паствы. Миром, который с небес, награди сердца всех нас, но и мир этой жизни нам даруй. Царя, военачальников, правителей, [правлящие] собрания, население, соседей наших, входы и выходы наши во всяком мире устрой.

*Иерей: Царь мира, (трижды)*

*[Диакон или народ:] Господи, помилуй (трижды)<sup>139</sup>.*

*И заключает тайную [молитву]:* Твой мир дай нам, ибо все отдал нам<sup>140</sup>. Сотвори нас, Боже, в единомыслии и любви; иного [бога], кроме Тебя, не знаем, имя Твое именуем<sup>141</sup>; оживотвори всех сердца, и да не преодолет смерть греха ни нас, ни весь народ Твой.

Больных, Господи, из народа Твоего,

*Народ: Призри и исцели, Господи. призрев в милости и щедротах, исцели. Отстрани от них и от нас всякую болезнь и всякую слабость, духа немощи изгони из них. Лежащих в продолжительных болезнях восставь. Тех, кто мучится от нечистых духов, исцели. Находящихся в темницах, или в рудниках, или под судом, или под приговором, или в ссылках, или в горьком рабстве, или изнуряемых налогами — всех помилуй, всех избавь. Ибо Ты — Бог наш, разрешающий связанных, исправляющий расслабленных, надежда отчаявшихся, помощь беспомощных, восстановление падших. Но удостой, Господи Боже, подать крепость и силу и нам<sup>142</sup>.*

*Диакон: Обратитесь [умом] к своим<sup>143</sup>.*

<sup>136</sup> Обращаем внимание читателя на то, что сочетание «Премудрость Божия» используется как одно из имен Христа, что лишний раз указывает на несоответствие учения о Софии прот. С. Булгакова древнему церковному преданию.

<sup>137</sup> Мал. 1, 11.

<sup>138</sup> Как уже говорилось применительно к анафоре литургии свт. Кирилла, здесь имеет место устоявшаяся ошибка: первоначальное чтение «ἐφ' ἧ θυσίᾳ καὶ προσφορᾷ» заменено бессмысленным «ἐπὶ θυσίᾳ καὶ προσφορᾷ». В дальнейшем редакторы текста вставили для связности слово «διό» — «поэтому-то». Более правильным было бы чтение: «Над этой жертвой и приношением молимся и просим...» (The Liturgy of St. Mark. P. XXV).

<sup>139</sup> Здесь и далее аккламация народа вклинивается в текст анафоры, разрывая фразы *Intercessio*. Мы стараемся показать это графическими средствами — текст читаемой иереем молитвы выровнен по левому краю страницы, аккламации диакона и народа — по правому.

<sup>140</sup> Ис. 26, 12 согласно переводу LXX (в масоретской версии иначе).

<sup>141</sup> Ис. 26, 13 согласно переводу LXX.

<sup>142</sup> Вместо этой фразы Россанский кодекс содержит продолжение предыдущей: «... падших, пристань обуреваемых, отмститель угнетаемых. Всякой душе христианской страждущей и притесняемой подай милость, подай облегчение, подай отдохновение. Но и наши, Господи, душевные болезни исцели, телесные немощи уврачуй, Врач душ и тел. Призыватель (буквально: «епископ») всякой плоти, призри и исцели нас спасением Твоим».

<sup>143</sup> Т. е. «помяните своих близких».

Путешествующим братьям нашим или собирающимся путешествовать, на всяком месте сопутствуй;<sup>144</sup> но и нам, Владыко Господи, странствование в жизни сей невредимым и необуреваемым сохрани.

*Диакон:* Преклоним колена.

*Иерей, возглас:* Да не помянешь, Господи, беззаконий наших древних, и скоро да предвелят нас щедроты.

*Диакон:* Господи, помилуй (*трижды*).

*Архидиакон:* Помолитесь о благих дождях.

*Иерей молится тайно:* Дожди благие ниспошли на места, имеющие [в них] потребность и нужду. Возвесели и обнови лицо земли<sup>145</sup>; бразды ее напои, умножь порождения ее, чтобы она ожилилась каплями, произрастая.

*Иерей возглашает (трижды):* Благослови и ныне, Господи, венец лета благодати Твоей<sup>146</sup>,

*Народ (трижды):* Аминь.

*В апреле*<sup>147</sup>:

*Архидиакон:* Помолитесь о благих дождях.

*Народ:* Господи, помилуй (*трижды*).

*Иерей говорит тайную молитву:* Плоды земные благослови, Господи, сохрани целыми и невредимыми для нас<sup>148</sup>. Возвесели и обнови лицо земли; бразды ее напои, умножь порождения ее, чтобы она оживилась каплями, произрастая.

*Иерей возглашает:* Благослови и ныне, Господи, венец лета.

*Народ:* Аминь.

*В июне:*

*Архидиакон:* Помолитесь о поднятии речных вод.

[*Народ:*] Господи, помилуй.

*Иерей [произносит] тайную молитву:* Речные воды подними до меры их по благодати Твоей. Возвесели восшествием их лицо земли; бразды ее напои, умножь порождения ее, чтобы она оживилась каплями, произрастая.

*Иерей возглашает:* Благослови и ныне, Господи, венец лета.

*Народ:* Аминь.

*Иерей возглашает:* ради нищих народа Твоего, ради вдов и сирот, ради странников и обращающихся, ради всех нас, надеющихся и призывающих имя Твое святое. Ибо очи всех на Тебя уповают и Ты даешь им пищу во благовремени<sup>149</sup>. Дающий пищу всякой плоти<sup>150</sup>, исполни радости и веселия сердца наши, чтобы всегда, всякое довольство имеюще, мы изобиловали всяким добрым делом во Христе Иисусе Господе нашем.

<sup>144</sup> Россанский кодекс добавляет: «или по суше, или рекам, или озерам, или дорогам, или каким бы то ни было образом совершающих путь всех везде приведи в пристань спокойную, в пристань спасительную; соплавателем и спутником их сделаться удостой; возврати (их) их родным: радующимися — радующимся, здоровых — здоровым».

<sup>145</sup> Пс. 103, 30б.

<sup>146</sup> Пс. 64, 12а.

<sup>147</sup> Следуют две молитвенные вставки — о дожде для сезона дождей и о поднятии вод Нила в соответствующий сезон; от этих событий очень зависело агропроизводство в Египте.

<sup>148</sup> Россанский кодекс добавляет: «Возведи их нам в семя и в жатву» (Быт. 8, 22).

<sup>149</sup> Пс. 144, 15.

<sup>150</sup> Пс. 135, 25.

*Иерей возглашает:* Царство раба Твоего,

*Народ:* Слава царству.

благочестивейшего нашего царя, которого Ты удостоил царствовать на земле, в мире, и мужестве, и безмятежнейшей победе сохранить. Покори ему, Боже, всякого врага и противника, как соплеменника, так и иноплеменного; возьми оружие и щит и восстань на помощь ему, обнажи меч и огради [царя] от преследующих его<sup>151</sup>. Осени над главою его в день брани<sup>152</sup>. Посади от чрева его на престоле его<sup>153</sup>. Говори в сердце его благое о святой единой соборной и апостольской Церкви и [обо] всем христолюбивом народе, чтобы и мы в тишине его тихую и безмолвную жизнь проводили, во всяком благочестии и чистоте<sup>154</sup>, которое в Тебе, содержались бы<sup>155</sup>.

*Иерей:* В вере Христовой

*Народ:* Души упокой.

прежде почивших отцов и братьев наших души упокой, Господи Боже наш.

Помяни, Господи, святых от века: праотцев, отцов, патриархов, пророков, апостолов, мучеников, исповедников, учителей<sup>156</sup>, епископов, преподобных, праведных, всякий дух, в вере скончавшийся; и тех, поминовение кого мы в сегодняшний день совершаем; и святого отца нашего Марка, апостола и евангелиста, показавшего нам путь спасения.

Помяни, Господи, архангельский глас, говорящий:

*Иерей:* «Радуйся, Благодатная, Мария, Господь с Тобою; благословенна Ты в женах, и благословен Плод [чрева Твоего]»<sup>157</sup>.

*Иерей возглашает:* Особенно Пресвятую, пречистую, преблагословенную Владычицу нашу.

*Диакон:* Господи, благослови.

*Иерей:* Благодать Пресвятого Духа со всеми вами, братья. Аминь.

*Диакон [читает] диптихи.*

*Иерей молится:* И сих, и всех души упокой, Владыко Господи, Боже наш, во обителях святых, во Царствии Твоем, даровав им по обетованию Твоему неизреченные блага, которых глаз не видел, и ухо не слышало, и на сердце человеку не приходило, которые уготовал, Боже, любящим имя Твое святое. Их души упокой, Господи, и Царствия Небесного удостой; нам же даруй кончину жизни христианскую, и благоугодную [Тебе], и безгрешную; и дай нам часть и наследие иметь со всеми святыми Твоими.

<sup>151</sup> Пс. 34, 2–3.

<sup>152</sup> Пс. 139, 8.

<sup>153</sup> Пс. 131, 11.

<sup>154</sup> 1 Тим. 2, 2.

<sup>155</sup> Выражение, следующее за словом «чистоте» — τῇ εἰς σε καταληφθῶμεν, — не согласуется с предшествующим текстом, по этой причине в коптской литургии свт. Кирилла глагол «проводили» заменен причастием «провода» (см. The Liturgy of St. Mark. P. 114); ту же замену предлагает и И. Фундулис (Φουντουλῆς. Op. cit. Σ. 18). Мы предпочли оставить текст без изменения, проинтерпретировав καταληφθῶμεν как форму не единственного, а множественного числа (такое употребление встречается у византийских авторов).

<sup>156</sup> Греч. «διδασκάλων».

<sup>157</sup> Лк. 1, 28 и 42. Об этом гимне Божией Матери см. статью «Богородице Дево» в VI томе «Православной Энциклопедии».

Приносящих жертвы, приношения, благодарения прими, Боже, на святой и пренебесный и мысленный Твой жертвенник, в высоты небес через архангельскую Твою литургию, [от] тех, кто [принес] много и мало, тайно и явно, [от] желающих [принести], и немущих, и [от] тех, которые в сегодняшний день приношения принесли; как Ты принял дары праведного Авеля, жертву отца нашего Авраама, фимиам Захарии, молитвы и милостыни Корнилия и две лепты вдовицы, прими и их благодарения, и воздай им: за земное — небесным, за временное — вечным, за тленное — нетленным.

*Иерей возглашает:* Среди первых помяни, Господи, преподобных отцов наших *имярек* патриарха и *имярек* архиепископа, которых даруй святым Твоим Церквам в мире, целыми, почитаемыми, здоровыми, долгоденствующими.

*Народ:* Да будет, да будет.

*Иерей молится:* Помяни, Господи Боже наш, святейшего и блаженнейшего архиерея нашего *имярек*, папу<sup>158</sup> и патриарха, которого Ты предызбрал и предуставил быть поставленным святой Твоей соборной и апостольской Церкви; сохраняя, сохрани его на многие лета, на времена мирные исполняющим вверенное ему Тобой святое Твое архиерейство согласно святой Твоей воле, право исправляющим слово истины.

Помяни, Господи, и находящихся повсюду православных епископов, пресвитеров, диаконов, иподиаконов, чтецов, певцов, монашествующих, девствующих, вдовиц, сирот, мирян.

Помяни, Господи, всякую христианскую душу страждущую.

Помяни, Господи, святой город Христа Бога нашего<sup>159</sup>, и царствующий город<sup>160</sup>, и этот наш город, и всякий город и страну, и в православной вере Христовой живущих в них, мир и безопасность их.

Помяни, Господи, всякую христианскую душу страждущую, в милости Божией и помощи нуждающуюся, и обращение заблудших, и спасение душ наших, и [находящихся] под стражей.

Помяни, Господи, плавающих, путешествующих, странствующих христиан и находящихся в плену, и в изгнании, и на чужбине, и в горьком рабстве братьев наших; дай им быть в милости у всех, кто пленил их.

Помяни, Господи, в милости и щедротах и нас, грешных и недостойных рабов Твоих, и изгладь грехи наши, как благой и человеколюбивый<sup>161</sup>. Будь с нами, служащими Святому Твоему Духу.

Собрания наши, Господи, благослови. Идолослужение совершенно искорени из мира. Сатану и всякое его действие и лукавую силу сокруши под ногами нашими. Врагов Церкви Твоей, Господи, и теперь смири. Обнажи их гордость, скоро покажи им их немощь, злобу их уничтожь, козни их и чарования и ухищрения, которые они делают против нас, сделай недействительными.

*Диакон:* И о мире.

<sup>158</sup> Речь идет, конечно, не о Римском, а об Александрийском патриархе, который также издревле носил титул «папы».

<sup>159</sup> Иерусалим?

<sup>160</sup> Константинополь.

<sup>161</sup> Россанский кодекс прибавляет: «Помяни, Господи, и меня, смиренного и грешного и недостойного раба Твоего, и изгладь грехи мои, как человеколюбивый Бог».



*Народ:* И сих, и всех. Ослабь, оставь<sup>162</sup>.

*Архидиакон:* Сидящие, встаньте.

*Иерей [произносит] молитву сию:* Восстань, Господи, и да раточатся враги Твои, и да бегут прочь все ненавидящие имя Твое святое<sup>163</sup>. Народ же Твой верный и православный благослови тысячами тысяч и тьмами тем творящих волю Твою святую.

*Архидиакон:* Смотрите на восток.

*Иерей возглашает:* Ей, Господи, освободи узников, избавь находящихся в нуждах, напитай алчущих, напои жаждущих, утешь малодушных, обрати заблудших, просвети омраченных, восставь падших, утверди колеблющихся, уврачуй заболевших, всех приведи на путь спасения, присоедини их к святой Твоей пастве; нас же избавь от беззаконий наших, став нам во всем защитником и помощником.

*Иерей, наклонившись, читает молитву:* Ибо Ты выше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем<sup>164</sup>. Тебе предстоят тысячи тысяч и тьмы тем<sup>165</sup> святых ангелов и архангелов воинства. Тебе предстоят два [рода] честнейших из Твоих живых существ<sup>166</sup> — многоокие херувимы и шестокрылые серафимы, которые, двумя крыльями закрывая лица и двумя — ноги и двумя летая, взывают друг к другу постоянным языком и непрерывающими устами победную и трисвятую песнь, воспевая, поя, взывая, славословя великолепной Твоей славе, ясным гласом: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф. Полно небо и земля святой Твоей славой<sup>167</sup>».

*Архидиакон:* Вонмите возглашаемому<sup>168</sup>.

*Иерей возглашает:* Всегда же всё Тебя святит, но и со всеми святыми Тебя прими, Владыко Господи, и наше священие, вместе с ними поющих и говорящих Тебе:

*Народ:* «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф».

<sup>162</sup> Указание на покаянную молитву «Ослаби, остави, прости». Эта молитва — палестинского происхождения (см. об этой молитве: *Ligier L. Pénitence et eucharistie en Orient: Théologie sur une interférence de prières et de rites // Orientalia Christiana Periodica. R., 1963. Vol. 29. P. 5–78; Arranz M. Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II // Ibid. 1990. Vol. 56. P. 283–322; 1991. Vol. 57. P. 87–143, 309–329*); в иерусалимской литургии ап. Иакова она находится перед конечным славословием анафоры (*Hänggi, Pahl. Op. cit. P. 260*) и из этой литургии, очевидно, попала в alexandрийскую. Однако, в отличие от покаянной вставки в анафоре свт. Кирилла, эта молитва не стала органической частью анафоры.

<sup>163</sup> Чис. 10, 35.

<sup>164</sup> Еф. 1, 21.

<sup>165</sup> Дан. 7, 10.

<sup>166</sup> Греч. «ζῷα» — буквально: «животные» (Откр. 4, 6). Ср. с Авв. 3, 2 в переводе ЛХХ.

<sup>167</sup> Сильно расширенная цитата из Ис. 6. 2–3; вся фраза (начиная с упоминания херувимов и серафимов) в том виде, в каком она присутствует в греческих средневековых рукописях, судя по всему, заимствована из литургии ап. Иакова (ср. текст анафоры ап. Иакова: *Hänggi, Pahl. Op. cit. P. 244, 246*); интерполяцией из другой анафоры, видимо, объясняется неправильное удвоение Sanctus в анафоре ап. Марка (Sanctus сначала звучит в составе священнической молитвы, затем — как аккламация народа) (см. *The Liturgy of St. Mark. P. 120*). Очевидно, для того чтобы избежать повторения Sanctus, некоторые рукописи указывают читать в этом месте вместо библейской Трисвятой песни христианскую («Святый Боже...») — *Ibid. P. 38; Φουντούλης. Op. cit. Σ. 20*), а библейский Sanctus (см. несколько ниже) — петь народу.

<sup>168</sup> Греческий текст здесь неясен: «Παύσαθε τῇ ἡ δι' ἄφω» (*The Liturgy of St. Mark. P. 120*).

*Иерей молится тайно:* Полно есть воистину небо и земля святой славой Твоей через явление Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа<sup>169</sup>; наполни, Боже, и сию жертву благословением, которое от Тебя, через наитие Святого Твоего Духа. Ибо Сам Господь и Спаситель и Царь всех нас Иисус Христос в ту ночь, в которую Он предал Себя за грехи наши и принял за всех смерть плотию, возлежа со святыми Своими учениками и апостолами, взяв хлеб во святые и пречистые и непорочные Свои

*Народ:* Хлеб жизни. руки, возрев на небо, к Тебе, Своему Отцу, Богу нашему и Богу всех, возблагодарив, благословив, освятив, преломив, подал святым и блаженным Своим ученикам и апостолам, сказав (*возглашает*): «Примите, ешьте,

*Диакон:* Прострите<sup>170</sup>, пресвитеры<sup>171</sup>. Сие Мое есть Тело, за вас преломляемое и предаваемое во оставление грехов»<sup>172</sup>.

*Народ:* Аминь.

*Иерей молится:* Также и чашу после вечери взяв и смешав в ней вино и воду, возрев † на небо,

*Народ:* Воззри. к Тебе, Своему Отцу, Богу нашему и Богу всех, возблагодарив †, благословив †, освятив †, исполнив Духа Святого,

*Народ:* Веруем. преподал святым и блаженным Своим ученикам и апостолам, сказав (*возглашает*): «Пейте из нее все,

*Диакон:* Снова прострите. Сие Моя есть Кровь, [Кровь] Завета, за вас и за многих проливаемая и предаваемая во оставление грехов»<sup>173</sup>.

*Народ:* Аминь.

*Иерей молится:* «Сие творите в Мое воспоминание, ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Мою возвещаете и Мое воскресение и вознесение исповедуете, доколе Я не приду»<sup>174</sup>.

*Народ:* Смерть Твою, Господи, [возвещаем].

*Иерей возглашает:* Твое от Твоего Тебе принося в соответствии со всем и ради всего<sup>175</sup>,

*Народ:* Тебя воспеваем.

<sup>169</sup> Акцент на посредничестве Христа характерен для александрийских анафор: *Coquin*. L'anaphora. P. 328–329. Кокен полагает, что этот акцент является следом доникейской традиции.

<sup>170</sup> Вероятно, руки; см. *Φωντοούλης*. Op. cit. Σ. 21.

<sup>171</sup> Это — или указание на практику сослужения за Божественной литургией (см. *Coquin R.-G. Vestiges de concélébration eucharistique chez les melkites égyptiens, les cophtes et les éthiopiens // Le Muséon. Louvain, 1967. Vol. 80. P. 37–46*), или свидетельство того, что в рукописи «иерей» = «епископ».

<sup>172</sup> Ср. Лк. 22, 19; Мф. 26, 26, 28.

<sup>173</sup> Ср. Лк. 22, 20; Мф. 26, 28.

<sup>174</sup> Ср. 1 Кор. 11, 26; кроме библейского воспоминания смерти Господа говорится и о воскресении, а в средневековых рукописях — и о вознесении.

<sup>175</sup> Возглас священника и следующая за ним аккламация народа являются очевидной интерполяцией из константинопольской литургии (см., напр., *Hänggi, Pahl*. Op. cit. P. 226), уместной в анафорах свт. Иоанна и Василия, но разрывающей текст анафоры ап. Марка и поэтому неуместной здесь; оригинальное александрийское указание на принесение Даров приведено немного ниже (начиная со слов: «Тебе Твое...»).

*Иерей [произносит] тайную молитву:* смерть, Владыко Господи Вседержитель, пренебесный Царь, едиnorodного Твоего Сына, Господа же и Бога Иисуса Христа, Спасителя нашего возвещая, и тридневное и блаженное воскресение Его из мертвых исповедуя, и вознесение на небеса, и восседание одесную Тебя, Бога и Отца, и второе и ужасное и страшное Его пришествие

*[Народ:]* Веруем и исповедуем тело.

ожидаю, в которое грядет судить живых и мертвых по правде и воздать каждому по делам его,

*Иерей:* Умилосердись над нами, Господи Боже наш (*трижды*).<sup>176</sup>

*Народ:* Господи, помилуй (*трижды*).

† Тебе Твое из Твоих даров мы предложили пред Тобою, и молимся, и просим Тебя, Человеколюбец, благой,

*Народ:* Господи, помилуй (*трижды*).

пошли со святой высоты Твоей, из готового жилища Твоего, из неописанных недр Твоих Самого Утешителя, Духа истины, Святого, Господа, и Животворящего, Который говорил в законе и пророках и апостолах<sup>177</sup>, сущего везде и все наполняющего, действующего самовластно, а не служебно, на тех, кому хочет [даровать] освящение по благоволению Твоему, простого по сущности, многоразличного по действию, источник Божественных дарований, единосущного Тебе, исходящего из Тебя, сопрестольного царствованию Тебя и едиnorodного Твоего Сына, Господа и Бога и Спасителя нашего и Царя всех нас Иисуса Христа,

*Иерей:* призри на нас и на хлеб сей,

*Народ:* Аминь.

на чашу сию,

*Народ:* Аминь.

чтобы благословил их

*Народ:* Аминь.

и освятил, и усовершил, как всеильный Бог,

*Народ:* Аминь.

как Бог истинный верой<sup>178</sup>, и соделал хлеб сей Телом,

*Народ:* Аминь.

а чашу — Кровью, Нового Завета, Самого Господа и Бога и Спасителя нашего и Царя всех Иисуса Христа.

*Народ:* Аминь.

*Архидиакон:* Возвращайтесь, диаконы.

*Иерей говорит возглас:* Ей, Господи, да станут всем нам, причащающимся от них, в веру, в трезвенность, во исцеление, в целомудрие<sup>179</sup>, во освящение, во обновление души, тела и духа<sup>180</sup>, в приобщение блаженства вечной жизни и бессмертия, в славословие

<sup>176</sup> Фраза разрывает анафору; очевидно, это — интерполяция.

<sup>177</sup> Прилагаемые к Лицу Святого Духа эпитеты, очевидно, восходят к Николе-Цареградскому Символу веры; следовательно, Epiclesis II подвергался редактуре после 381 г. И. Фундулис считает те слова Epiclesis II, которые находятся между «молимся и просим Тебя» и «призри на нас», поздней вставкой (*Φωνητοῦλης*. Op. cit. Σ. 21).

<sup>178</sup> Фраза отсутствует во многих рукописях (*The Liturgy of St. Mark*. P. 46–48).

<sup>179</sup> В рукописи (*Vat. Gr. 2281*) здесь читается «εἰς εὐφροσύνην» (в радость), но все остальные рукописи дают «εἰς σοφροσύνην» (в целомудрие) (*The Liturgy of St. Mark*. P. 49).

<sup>180</sup> Трехотомия (ср. 1 Фес. 5, 23), характерная для египетской традиции (*Macomber*. Op. cit. P. 97).

всесвятого Твоего имени, во оставление грехов, чтобы Твое и в этом, как и во всем, прославлялось, и воспевалось, и святилось все-святое и достойное и прославленное Твое имя со Иисусом Христом и Святым Духом, ныне, и всегда, и во [веки веков]<sup>181</sup>.

*Народ:* Как было и есть.

[*Иерей:*] И дай нам одними устами и одним сердцем прославлять и воспевать всечестное и велико[лепое имя Твое, Отца и Сына и Святого Духа, ныне, и всегда, и во веки веков]<sup>182</sup>.

*Народ:* Аминь.

[*Иерей*] *возглашает напоследок:* И да будут милости великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа со [всеми вами].

[*Народ:*] И со духом [твоим].

### III. В. Анафора Барселонского папируса

Следующей анафорой, несомненно, имевшей широкое распространение в Египте (на что указывает хотя бы тот факт, что, написанная по-гречески, она была переведена на коптский), является т. н. «анафора Барселонского папируса» (названа по важнейшей из содержащих ее рукописей за отсутствием специальной атрибуции). Эта анафора составлена не позже начала IV в. (а возможно, и намного раньше) — ее текст проявляет черты, характерные для доникейского богословия. Анафора дошла до нас в трех рукописях: оригинальный греческий текст входит в состав краткого папирусного Евхология, хранящегося в библиотеке Барселоны (т. н. Барселонский папирус, IV в.), еще один греческий фрагмент сохранился в одном из папирусов Австрийской Национальной библиотеки, а фрагмент коптского перевода — в рукописи (погибшей во время II Мировой войны, но вовремя изданной) из библиотеки Лувенского университета (п. III. В. 1–3). Кроме того, по нашему мнению, к этой анафоре близок фрагмент анафоры, надписанной именем свт. Афанасия (см. п. III. В. 4).

Содержание анафоры:

1. Диалог предстоятеля и народа, уникальный тем, что первым возгласом предстоятеля служит не благословение (как, например, «Господь со всеми вами»), а древнехристианская аккламация «Εἰς θεός» (Един Бог)<sup>183</sup>.

2. Praefatio содержит: прославление Бога и рассказ о сотворении мира; рассказ о домостроительстве совершенного Христом спасения заменен проведением часто развивавшейся в раннехристианском богословии темы дарования Богом знания через Христа, Который назван здесь «Отроком», — этот термин характерен для раннехристианского богословия.

3. Sanctus предваряется развернутым Pre-Sanctus (перечисление ангельских чинов в котором основывается скорее на Кол. 1, 16, чем на Еф. 1, 21) и заключается таким же по объему Post-Sanctus, иными словами, переходит в Epiclesis I не сразу.

<sup>181</sup> Славословие имеет форму, характерную не для Египта, а для Сирии (*Coquin. L'anaphora. P. 353–354*); очевидно, оригинальное египетское славословие было вытеснено сирийским.

<sup>182</sup> Согласно Дж. Камингу, указание на поле рукописи («ἄλλο» — «другое», «альтернативное») следует относить к этому славословию, заимствованному из константинопольской литургии (см., напр., *Hänggi, Pahl. P. 228*) — действительно, иначе трудно объяснить присутствие сразу двух славословий (*The Liturgy of St. Mark. P. 130*).

<sup>183</sup> См. по поводу этой аккламации: *Peterson E. ΕΙΣ ΘΕΟΣ: Epigraphische, formelgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen // Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Göttingen, 1926. Heft. 41.*

4. *Epiclesis I* предваряется указанием на совершаемый акт принесения хлеба и вина (в отличие от анафоры ап. Марка и зависящих от нее, здесь глагол «приносить» употреблен в настоящем времени: «приносим»); сам *Epiclesis I* содержит прошение о ниспослании Духа Святого на предложенные Дары и о предложении их в Тело и Кровь Христовы.

5. Следует *Institutio*, установительные слова в котором приводятся в ранней форме, без смешения всех новозаветных повествований о Тайной вечере воедино.

Следуют

6. *Anamnesis* и

7. *Epiclesis II*, где говорится об освящении уже не Даров, а причастников.

8. В конечном славословии говорится о прославлении имени Божия «через» Христа, Который вновь назван «Отроком».

Характерно отсутствие в анафоре *Intercessio* (если не считать таковым *Epiclesis II*)<sup>184</sup>. Итак, анафора Барселонского папируса имеет классическую александрийскую структуру и содержит ряд черт, указывающих на ее происхождение до IV в. (что немаловажно, сам папирус, ее содержащий, датируется IV в. — это вообще древнейшая из известных рукописей, которые содержали бы какую-либо анафору!). Уже одно это само по себе доказывает раннее происхождение александрийского анафорального типа и заставляет пересмотреть многие выводы западных литургистов относительно исторического развития анафор (см. раздел IV). Сама же анафора Барселонского папируса, сохранившаяся полностью, сразу в трех рукописях IV–VI вв., должна бы занять достойное место среди изучаемых литургистами ранних богослужебных текстов; пока, к сожалению, этот замечательный памятник остается неизвестен многим исследователям.

### III. В. 1. Барселонский папирус

Т. н. Барселонский папирус (ркп. *Barcelon. Papug. 154b–157b*, IV в. — это часть большого папирусного сборника, состоящего в основном из произведений классических авторов, среди которых оказались семь листов, содержащих христианские молитвы (анафору, благодарственную молитву после Причащения, молитву возложения рук на больных, молитву благословения елєя для больных, акростишный гимн (вероятно, крещальный)). Этот набор текстов можно считать кратким Евхологием. В 1994 г. рукопись была издана Р. Рока-Пучем вместе с переводом на каталанский язык и обширными комментариями<sup>185</sup>; исследователь представил и свою реконструкцию первоначального текста, однако многие из предложенных им конъектур необоснованны и в большинстве случаев должны быть отвергнуты<sup>186</sup>.

Перевод<sup>187</sup>:

— Един Бог

— Иисус Господь

«Благодарение о хлебе и чаше»

— Ввысь сердца наши

— Имеем ко Господу

<sup>184</sup> Отметим, что, однако, *Intercessio* имеется в анафоре, надписанной именем свт. Афанасия (а мы осторожно отождествляем ее с той, о которой ныне идет речь).

<sup>185</sup> *Roca-Puig R. Anàfora de Barcelona m altres pregaries (Missa del segle IV). Barcelona, 1994.*

<sup>186</sup> См. рецензию Виноградова А. Ю. и автора статьи на книгу Р. Рока-Пуча (Христианский Восток. Вып. 4. М., 2003 [в печати]); там же — исправленный текст, предлагаемый авторами рецензии.

<sup>187</sup> Выполнен по сделанной нами (с помощью диак. М. В. Асмуса и А. Ю. Виноградова, которым автор выражает свою признательность) реконструкции первоначального текста.

— Снова возблагодарим

— Достоинно и праведно

Достоинно есть и праведно Тебя хвалить, Тебя благословлять, Тебя воспевать, Тебя благодарить, Владыко Боже Вседержитель, <Отец><sup>188</sup> Господа нашего Иисуса Христа, сотворивший все из несуществующего, чтобы существовало, все — небеса, землю, море и все, что в них<sup>189</sup>, — через возлюбленного Твоего Отрока Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого призвал нас от тьмы во свет<sup>190</sup>, от незнания в познание славы имени Твоего, от тления смерти в нетление, в жизнь вечную;

Восседающий на колеснице, херувим и серафим пред ней<sup>191</sup>, Которому предстоят тысячи тысяч и тьмы тем ангелов, архангелов, престолов и господств<sup>192</sup>, воспевающих и славословящих, с которыми и мы воспевая, говоря<sup>193</sup>:

«Свят, Свят, Свят Господь Саваоф; полно Твое небо славой Твоей»<sup>194</sup>,

в которой Ты прославил нас через едиnorodного Твоего и рожденного прежде всякого творения Иисуса Христа<sup>195</sup>, Господа нашего, восседающего<sup>196</sup> одесную величия Твоего на небесах<sup>197</sup>, Который грядет судить живых и мертвых<sup>198</sup>,

через Него<sup>199</sup> приносим Тебе творения эти, хлеб и чашу; испрашиваем и просим Тебя, да ниспослешь на них Святого Твоего и Утешительного Твоего Духа из Сиона небесного, чтобы явить их на деле<sup>200</sup>: хлеб — Телом Христовым, чашу же — Кровью Христовой, Нового Завета;

<sup>188</sup> В рукописи это слово отсутствует, в данном случае (и только) мы принимаем конъектуру издателя рукописи.

<sup>189</sup> Исх. 20, 11.

<sup>190</sup> Ср. Деян. 26, 18. Возможен также перевод: «Через что Он призвал нас от тьмы в свет». Тогда в центре сотериологии окажется не спасительное служение Христа, а сотворение мира.

<sup>191</sup> Ср. Сир. 49, 11.

<sup>192</sup> Ср. Кол. 1, 16.

<sup>193</sup> Греч. «λέγοντες». Если это чтение правильно, то Pre-Sanctus, Sanctus, Post-Sanctus и указание на принесение даров суть части одной фразы: «Восседающий... Которому предстоят тысячи тысяч... господств... с которыми и мы... говоря: „Свят...“... через Него приносим...». Однако коптская версия заставляет предположить, что скорее чтение «λέγοντες» неверно и следует читать здесь «λέγοντες» («говорим»).

<sup>194</sup> Ср. Ис. 6, 3.

<sup>195</sup> Кол. 1, 15.

<sup>196</sup> Буквально: «Восседающий».

<sup>197</sup> Ср. Евр. 1, 3.

<sup>198</sup> Ср. 2 Тим. 4, 1.

<sup>199</sup> Возможный перевод: «Ради Него».

<sup>200</sup> В рукописи читается: «ΠΝΕΥΜΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΟΥΡΑΝΟΝ ΕΙΣ ΤΟ ΣΩΜΑΤΟΛΟΪΣΑΙ ΑΥΤΑ» (буквы ΟΥΡΑΝΟΝ стоят под титлом); Р. Рока-Пуч предлагает конъектуру: «Πνεῦμα ἐκ τῶν οὐρανῶν, <τοῦ ἁγιάσαι> αὐτὰ». Как и некоторые другие его конъектуры в реконструкциях молитв Барселонского папируса (только в анафоре их восемь, и мы согласны лишь с одной), она представляется необоснованной. Гораздо более естественным нам кажется чтение: «Πνεῦμα ἐκ τῶν οὐρανῶν εἰς τὸ σωματολοῖσαι αὐτὰ»: «ἐκ τῶν» при диктовке легко могло превратиться в «ΑΕΙΩΝ», но «ἐκ τῶν» — никак не могло; совсем непонятно предположение Р. Рока-Пуча читать «ΕΙΣ ΤΟ ΣΩΜΑΤΟΥ ΠΟΝΗΣΑΙ» как «<τοῦ ἁγιάσαι>», тогда как можно всего-навсего считать «ΣΩΜΑΤΟΥ ΠΟΝΗΣΑΙ» написанным с одной ошибкой словом «σωματολοῖσαι». Термин «σωματολοῖεω» («воплощать», «консолидировать» и т. п. — см. Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 1367–1368) употребляется в христианской египетской письменности III–V вв. как раз в евхаристическом контексте: ср. PG 8, 296a; PG 34, 481b, 1896a и др.

как и Он, когда восхотел отдать [Себя], взяв хлеб и возблагодарив, и воззвал, и подал ученикам Своим, говоря: «Примите, ешьте; Сие есть Мое Тело»<sup>201</sup>;

и подобно, после совершения вечери, приняв чашу, возблагодарив, подал им, говоря: «Примите, пейте Кровь, за многих изливаемую во оставление грехов»<sup>202</sup>;

и мы то же самое творим в Его воспоминание<sup>203</sup>, как и они<sup>204</sup>, собираясь вместе, творили бы воспоминание святого таинства Учителя и Царя и Спасителя нашего Иисуса Христа<sup>205</sup>.

Ей, молимся Тебе, Владыка, да, благословляя, благословишь<sup>206</sup> и свято<sup>207</sup> освятишь [...чтобы они послужили]<sup>208</sup> всем причащающимся от них для веры нераздельной, для приобщения нетления, для общения Духа Святого, для совершенствования веры и истины, для выполнения всей воли Твоей,

да снова и в сем прославим всечестное и всесвятое имя Твое, через освященного<sup>209</sup> Твоего Отрока Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Тебе слава, держава в неслагаемые веки веков.

Аминь.

### III. В. 2 Венский папирус P<sup>V</sup>indob. G 41043, VI в.

Фрагмент анафоры Барселонского папируса сохранился на оборотной стороне еще одного папируса, находящегося в Австрийской Национальной библиотеке (P<sup>V</sup>indob. G 41043). Фрагмент содержит post-Sanctus и Epiclesis I. Editio princeps: *Treu, Diethart*. Op. cit. N 36<sup>210</sup>; факсимиле: *Ibid*. Taf. 21. Реконструкция Ю. Хаммерштедта: *Hammerstaedt*. S. 156–160<sup>211</sup>.

Перевод:

... (неб)о и земля свя(той Твоей славой)... через единоро(дного Т)воего, Перворожденног(о, Который сидит одесную вели)чия Твоего на (небесах, Который грядет судить живы)х и мертвых, Которого (смерть возвещаем. Через Него) приноси(м хлеб и чашу), молимся и п(росим Тебя, да нис)пошлешь (на них) Святого Т(воего Духа)...

### III. В. 3 Лувенский папирус Louvain. Copt. 27, VI в.

Еще одно свидетельство текста рассматриваемой анафоры — два пергаменных фрагмента<sup>212</sup> рукописи из библиотеки Лувенского университета (Louvain).

<sup>201</sup> Мф. 26, 26; Мк. 14, 22.

<sup>202</sup> Ср. Мф. 26, 27–28.

<sup>203</sup> Более точным был бы перевод не «в Его воспоминание», а «в Твое воспоминание», но такой перевод не соответствует смыслу евхаристического воспоминания — ср. следующую строку анафоры.

<sup>204</sup> Апостолы.

<sup>205</sup> Ср. 1 Кор. 11, 20, 23–26.

<sup>206</sup> Ср. Пс. 131, 15.

<sup>207</sup> Возможно, переписчик в данном случае ошибся, и здесь должно стоять слово «освящая». Ср. со сходным выражением в Epiclesis I анафоры свт. Кирилла.

<sup>208</sup> В рукописи сразу после слова «освятишь» следует «всем причащающимся», но такое чтение бессмысленно. Как нам кажется, переписчик пропустил здесь строку. Предлагаемая нами в данном случае конъектура совершенно условна и призвана лишь прояснить смысл текста.

<sup>209</sup> Буквально: «освящаемого».

<sup>210</sup> Вышло, заметим, годом раньше издания Рока-Пуча.

<sup>211</sup> Перевод выполнен по этой реконструкции.

<sup>212</sup> Сохранившие нумерацию страниц: С. 81–84.

Сopt. 27, VI в.), утраченной во время второй мировой войны. К счастью, эта рукопись была издана в 1940 г. Л. Лефортом<sup>213</sup>. При сравнении греческой ретроверсии этой рукописи с анафорой Барселонского папируса оказывается, что совпадают примерно три четверти слов; иными словами, перед нами одна и та же анафора<sup>214</sup>. Фрагмент содержит post-Sanctus, Epiclesis I и Institutio.

Перевод:

... земля славы Твоей.

Полно небо и земля этой славой, которой прославил нас через единородного Сына Твоего Иисуса Христа, рожденного прежде всякого творения, восседающего одесную величия в небесах, Который грядет судить живых и мертвых, смерти Которого память творим<sup>215</sup>, принося Тебе эти Твои творения, хлеб сей и сию чашу. Молимся и просим Тебя, да пошлешь на них Духа Твоего Святого и Утешителя с небес [...(свя)<sup>216</sup>...] <sup>217</sup>, хлеб — Телом Христовым, чашу же — Кровью Христовой, Нового Завета.

Как и Сам Господь, когда собирался быть предан, хлеб взял, над ним возблагодарил, его благословил, преломил, подал ученикам и сказал им: «Примите, ешьте; Сие есть Мое Тело, которое за вас дается». Подобно, после того как они повечеряли, взял и чашу, над ней возблагодарил, подал им, говоря: «Примите, пейте, сие есть Кровь Моя, которая за многих изливается во (оставление)...».

### III. В. 4. Анафора свт. Афанасия

Среди прочих находок из Каср Ибрим известен обрывок пергамена<sup>218</sup>, на котором выписано начало анафоры, носящей имя «св. архиепископа Афанасия»<sup>219</sup>. Фрагмент включает в себя надписание анафоры, вступительное обращение к Богу и начало Intercessio. Вступительное обращение очень близко к вступительному обращению анафоры Барселонского папируса<sup>220</sup>, что позволило нам осторожно предположить, что анафора свт. Афанасия — это та же анафора, что и в Барселонском папирусе; точнее — иная редакция той же анафоры<sup>221</sup>, имеющая в своем составе Intercessio (в анафоре Барселонского папируса отсутствующее).

Перевод<sup>222</sup>:

(Ана)фора святого (А)фанасия архие(пи)скопа.

<sup>213</sup> Lefort L. Th. Coptica Lovaniensia // Le Muséon. Louvain, 1940. Vol. 53. P. 22–24 (коптский текст и греческая ретроверсия); перевод выполнен по этому изданию.

<sup>214</sup> См. также: Janeras S. L'original grec del fragment copte de Lovaina Núm. 27 en l'Anaphora di Barcelona // Miscel·lania Litúrgica Catalana. Barcelona, 1984. Vol. 3. P. 13–25.

<sup>215</sup> Слова «смерти Которого память творим» отсутствуют в Барселонском папирусе; пожалуй, это единственное серьезное отличие двух текстов. Ср. с P<sup>v</sup>indob. G 41043.

<sup>216</sup> «Освятить»?

<sup>217</sup> Недостает совсем немного, что в целом подтверждает наш вариант прочтения соответствующего места Барселонского папируса против конъектуры Рока-Пуча.

<sup>218</sup> Editio princeps: Frend W. H. C., Muirhead I. A. The Greek Manuscripts from the Cathedral of Q'asr Ibrim // Muséon. Louvain, 1976. Vol. 89. P. 43–49; факсимиле: Ibid. Taf. III.

<sup>219</sup> Очевидно, свт. Афанасия Великого.

<sup>220</sup> Вплоть до повторения ошибки (ошибки ли?) — пропуска слова «Отец» в сочетании «Отец Господа нашего Иисуса Христа»

<sup>221</sup> Которую, если наше предположение верно (что, впрочем, отнюдь не очевидно), можно называть не «барселонской» (не самое удачное название для евхаристической молитвы Церкви Египта), а анафорой свт. Афанасия Великого.

<sup>222</sup> Выполнен по реконструкции Ю. Хаммерштадта: Hammerstaedt. S. 135–137.



Господи Боже Вседержитель, <Отец><sup>223</sup> Господа (н)ашего Иисуса Христа.

Молимся<sup>224</sup> и проси(м Тебя) о мире, который свы(ше), Отца... святой ед(иной со)борной и а(постольск)ой Твоей Церкви...

### III. С. Анафора Евхология Сарапиона

Евхолий Сарапиона — это собрание молитв, входящее в состав пергаменного рукописного сборника Ath. Laug. 149, XI в. (кроме Евхология Сарапиона, рукопись содержит несколько ветхозаветных книг и святоотеческих поучений). Евхолий, которому посвящено немало публикаций в западной литературе<sup>225</sup>, был найден и впервые опубликован выдающимся русским литургистом А. А. Дмитриевским в 1894 г.<sup>226</sup> В состав Евхология входят 30 молитв, относящихся к чинопоследованиям таинств Крещения, Миропомазания, Священства, Елеосвящения, а также к чину Божественной литургии, в том числе анафора, надписанная «Εὐχὴ προσφόρου Σεραπίωνος ἐπισκόπου» (Молитва приношения Сарапиона епископа)<sup>227</sup>. Это указание (а также еще одно, находящееся в рукописи перед 15-й молитвой, где Сарапион назван епископом Тмуита) составителем Евхология называется Сарапиона<sup>228</sup>, епископа города Тмуит в дельте Нила — известного деятеля Александрийской Церкви середины IV в., друга свт. Афанасия Александрийского. Несмотря на высказывавшиеся в научной литературе

<sup>223</sup> Обращаем внимание читателя: тот же пропуск (а ошибка ли это вообще?), что и в Барселонском папирусе — между словами «Вседержитель» и «Господа Иисуса Христа» нет слова «Отец» (ср. п. III. В. 1).

<sup>224</sup> Обращаем внимание читателя на крайне резкий переход от обращения к *Intercessio*. Нет ли здесь следа попытки согласовать анафору Барселонского папируса (не имеющей в своем составе *Intercessio*) с анафорой литургии ап. Марка (где *Intercessio* располагается в начальной части анафоры).

<sup>225</sup> Основные работы: *Wobbermin G.* Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis // Leipzig, Berlin, 1898. (Texte und Untersuchungen; 18, 3b); *Drews P.* Über Wobbermins 'Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens' // Zeitschrift für Kirchengeschichte. Tübingen, 1900. Bd. 20. S. 291–238, 415–441; *Wordsworth J.* Bishop Sarapion's Prayer Book: An Egyptian Sacramentary Dated Probably about A. D. 350–356. Hamden, 1964r; *Brightman F.E.* The Sacramentary of Serapion // Journal of Theological Studies. Oxford, 1900. Vol. 1. P. 88–113, 247–277; *Baumstark A.* Die Anaphora von Thmuis und ihre Überarbeitung durch den Hl. Serapion // Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Freiburg, 1904. Bd. 18. S. 123–142; *Capelle B.* L'Anaphore de Sérapion: Essai d'exégèse // Le Muséon. Louvain, 1946. Vol. 59. P. 425–443; 'Ροδόπουλος Π. Εὐχολόγιον Σεραπίωνου // Θεολογία. Ἀθήναι, 1957. N. 28. Σ. 252–275, 420–439, 578–591; 1958. N. 29. Σ. 45–54, 208–217 [выдержка из диссертации, защищенной в Оксфордском университете]; *Johnson M.* The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theological Analysis. R., 1995. (Orientalia Christiana Analecta; 249). P. 23–24, 29–42 и др. В последней из указанных книг — самой современной к настоящему времени большой работе, посвященной Евхологии Сарапиона, — на с. 23–24 и 29–42 можно найти обзор существующей литературы; краткое изложение выводов самого М. Джонсона по поводу анафоры (только) Евхология Сарапиона см. в статье: *Johnson M. E.* The Archaic Nature of the Sanctus, Institution Narrative, and Epiclesis of the Logos in the Anaphora Ascribed to Sarapion of Thmuis // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / P. Bradshaw, ed. Collegeville (Minnesota), 1997. P. 73–107.

<sup>226</sup> *Дмитриевский А. А.* Евхолион IV в. Серапиона Тмуитского // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1894. Т. 2. С. 212–274.

<sup>227</sup> Содержание Евхология: *Johnson.* The Prayers. P. 25–26.

<sup>228</sup> Имя этого известного церковного деятеля может быть написано и через «е»: «Серапион».

сомнения в этой атрибуции<sup>229</sup>, внутренние данные текста, как показал М. Джонсон, ей не противоречат<sup>230</sup>. Итак, середину IV в. можно считать вполне надежной датировкой для анафоры Евхология Сарапиона.

Анафора имеет сложную, но логичную структуру. Содержание ее следующее:

I. Вступительный диалог в рукописи не приводится, после заголовка сразу начинается

II. Praefatio, состоящее из:

A. вводной фразы, которая содержит прославление Бога Отца;

B. четырех восхвалений, каждое из которых начинается со слова «αἰνοῦμεν» («восхваляем»);

C. заключительной фразы, которая состоит из богословского рассуждения о Лице Отца и указания на «ἐπιφάνια» («явление») Сына (что можно понимать как предельно краткий «рассказ» о домостроительстве спасения).

III. Вслед за Praefatio в анафоре помещено Intercessio I, которое представляет из себя несколько ходатайственных прошений, развивающих мысли Praefatio.

IV. Pre-Sanctus состоит из трех фраз:

A. вводной, основанной на цитате Еф. 1, 21<sup>231</sup>;

B. еще двух фраз, каждая из которых начинается со слов «Σοὶ παραστήκουσι» («Тебе предстоят»):

1. основанной на цитате Кол. 1, 16<sup>232</sup> и

2. парафразирующей видение Исаии (Ис. 6, 2–3). В этой фразе, в частности, говорится, что два предстоящие Богу «τιμιώτατοι» («честнейшие», «досточтимейшие») серафима закрывают крыльями не свои лица, а «τὸ πρόσωπον» («определенный) Лик»). Уже Г. Дикс считал, что эта особенность — след первоначальной христианской традиции толкования видения прор. Исаии (и, соответственно, смысла Pre-Sanctus и Sanctus), и указывал на два места из сочинения Оригена «О началах» (I. 3, 4<sup>233</sup> и IV. 3, 14<sup>234</sup>), где тот объясняет, что под «херувимом» и «серафимом» в Ис. 6. 2 следует понимать Сына и Святого Духа, закрывающих Лик Отца<sup>235</sup>. Хотя некоторые исследователи (например, Б. Спинкс) высказывали сомнения в правильности такой интерпретации, она остается вполне возможной (и даже вероятной)<sup>236</sup>.

V. Аналогично анафоре ап. Марка, Post-Sanctus практически невозможно отделить от Epiclesis I (в отличие от, например, анафоры Барселонского папируса). Больше того, анафора ап. Марка, ее коптская версия в литургии свт. Кирилла и анафора Евхология Сарапиона настолько близки друг к другу именно в Pre-Sanctus,

<sup>229</sup> Так, Ботт считал, что Евхолий составлен неким еретиком в конце IV в. или даже позднее: *Botte B. L'Eucologe de Sérapion est-il authentique? // Oriens Christianus. Wiesbaden, 1964. Bd. 48. S. 50–56.*

<sup>230</sup> *Johnson. Op. cit. P. 279–284.*

<sup>231</sup> Использование именно этой цитаты в Pre-Sanctus — характерная черта анафоры ап. Марка; присутствие ее и в анафоре Евхология Сарапиона — свидетельство близости этих двух анафор друг к другу.

<sup>232</sup> Это цитата, обычная для Pre-Sanctus многих анафор; необычно использование анафорой Евхология Сарапиона обеих цитат — и Еф. 1, 21, и Кол. 1, 16.

<sup>233</sup> *SC. 252. P. 148–150.*

<sup>234</sup> *SC. 268. P. 394.*

<sup>235</sup> *Dix G. Primitive Consecration Prayers // Theology. London, 1938. Vol. 37. P. 274*

<sup>236</sup> *Johnson. Op. cit. P. 214.*

Sanctus, Post-Sanctus и Epiclesis I, что общая их зависимость от одного источника здесь несомненна<sup>237</sup>. В Epiclesis I анафоры Евхология Сарапиона содержится прошение о том, чтобы Господь наполнил Евхаристическую жертву Своими «силой и причастием».

VI. Institutio имеет сложную структуру и состоит из:

А) слов над хлебом:

- 1) указания на его приношение,
- 2) установительных слов Господа на Тайной вечере,
- 3) повторного указания на приношение хлеба;

В) молитвы о собрании Церкви воедино, впервые встречающейся уже в IX главе «Дидахэ»<sup>238</sup>;

С) слов над чашей:

- 1) указания на ее приношение,
- 2) установительных слов Господа,
- 3) повторного указания на приношение чаши.

Кроме анафоры Евхология Сарапиона и близкой к ней анафоры папируса из Дейр-Балайзах, молитва из «Дидахэ» о собрании Церкви воедино приводится еще только в одной анафоре — в анафоре 25-й главы VII книги «Апостольских постановлений»<sup>239</sup>. На основании общего сходства Institutio анафор VII книги «Апостольских постановлений» и Евхология Сарапиона еще Л. Буйе предположил, что вторая восходит к первой<sup>240</sup>; Э. Мацца пересмотрел точку зрения Буйе и предположил, что скорее обе анафоры восходят к одному «палеоанафоральному» источнику<sup>241</sup>.

В «Дидахэ» благодарения над хлебом и над чашей, в отличие от классических анафор IV в., образуют две разные молитвы; указание на то, что благодарение над чашей может быть отделено от благодарения над хлебом, содержится и в «Дидаскалии апостолов» (III в.)<sup>242</sup>; Э. Мацца и М. Джонсон считают поэтому, что необычная структура Institutio анафоры Евхология Сарапиона отражает первоначальную практику, когда молитвы над хлебом и над чашей еще отделялись друг от друга<sup>243</sup>.

Следует отметить еще две яркие особенности Institutio рассматриваемой анафоры:

<sup>237</sup> Ibid. P. 206–207.

<sup>238</sup> «Дидахэ» датируется разными учеными по-разному — от последней трети I в. до первой трети II. Обзор мнений ученых по вопросу о содержании молитв IX–X глав «Дидахэ» см. в кн.: *Niederwimmer K. Die Didache. Göttingen, 1989. S. 173–180.*

<sup>239</sup> Греческий критический текст и комментированный французский перевод: SC. 336. P. 52–55. Согласно хорошо аргументированному мнению М. Мезже (*Metzger M. Les Constitutions Apostoliques / Introduction, texte critique, traduction et notes // T. 1–3. (SC. 320, 329, 336), время и место составления этого памятника — примерно 380 г., Антиохия; тем не менее в основе «Апостольских постановлений», несомненно, лежат значительно более древние тексты.*

<sup>240</sup> *Bouyer L. Eucharistie: Théologie et spiritualité de la prière eucharistique. Tournai, 1966.*

<sup>241</sup> *Mazza E. L'anaphora di Serapione: una ipotesi di interpretazione // Ephemerides Liturgicae. R., 1981. Vol. 95. P. 510–52; особенно — P. 516. См. также: Idem. La 'Gratiarum Actio Mystica' del Libro VII delle Costituzioni Apostoliche: Una tappa storia della anafora eucaristica // Ibid. 1979. P. 123–137. Точки зрения Э. Мацца придерживается и М. Джонсон (*Johnson. Op. cit. P. 226; с утверждением Джонсона, что Institutio анафоры Евхология Сарапиона архаичнее, чем в других александрийских анафорах (Ibid. P. 233), вряд ли можно согласиться; уже слишком сложная структура Institutio говорит против этого).**

<sup>242</sup> Дидаскалия 2, 58, 3: см. *Vasey M., Brock S. The Liturgical Portions of the Didascalia. Nottingham, 1982. P. 16.*

<sup>243</sup> *Mazza, E. L'anafora eucaristica: studi sulle origini. R., 1992. (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae»: «Subsidia»; 62). P. 239–259; Johnson. Op. cit. P. 224–226.*

а) в *Institutio* четырежды повторяется указание на принесение Даров (как и в анафоре ап. Марка, глагол употреблен здесь в аористе); необычно то, что это указание повторяется несколько раз, и то, что оно помещено не в *Praefatio* (как в анафоре ап. Марка) и не в *Anamnesis* (как в той же анафоре ап. Марка и во многих других анафорах), а в *Institutio*;

б) в *Institutio* Дары несколько раз названы словом «ὁμοίωμα» («подобие»), напоминающим такие термины раннехристианского богословия Евхаристии, как «ἀντίτυπος» или «figura».

VII. В анафоре Евхология Сарапиона отсутствует *Anamnesis* как отдельный раздел, содержащий воспоминание Господа по его заповеди (Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 26); параллель между Евхаристической и Крестной жертвами (ср. 1 Кор. 11, 26) проводится лишь в повторном указании на приношение хлеба в *Institutio*.

VIII. Из-за отсутствия *Anamnesis* сразу после *Institutio* начинается *Epiclesis* II — моление об освящении Даров и о том, чтобы Причащение доставило участникам духовную пользу, а не вред. Уникальность *Epiclesis* II анафоры Евхология Сарапиона в том, что здесь говорится об освящении Даров не Святым Духом, а Логосом — Сыном Божиим. Эту эпиклезу принято называть Логос-эпиклезой, и она, наверное, — самое сложное место в анафоре<sup>244</sup>. Научная традиция конца XIX — начала XX вв. не усматривала в Логос-эпиклезе ничего противоречащего традиционному церковному учению<sup>245</sup>, но в 1964 г. Б. Ботт в своей статье высказал мнение, что составитель анафоры был духоворцем и поэтому заменил Логос-эпиклезой обычное призывание Святого Духа; вплоть до недавнего времени его мнение считалось общепринятым. Однако благодаря работам Э. Килмартина<sup>246</sup>, Й. Бетца<sup>247</sup>, Р. Тафта<sup>248</sup>, М. Джонсона мнение Б. Ботта можно считать полностью опровергнутым. На основании целого ряда высказываний отцов и учителей Церкви II–III вв. (таких, как мч. Иустин Философ<sup>249</sup>, сщмч. Ириней Лионский<sup>250</sup>, Климент Александрийский<sup>251</sup>, Ориген<sup>252</sup>), которые можно понять в смысле свидетельств о существовании Логос-эпиклезы, М. Джонсон заключает, что Логос-эпиклеза, возможно, вообще более древняя форма эпиклезы<sup>253</sup>.

IX. После *Epiclesis* II помещено *Intercessio* II, состоящее из прошений о церковном народе, об усопших, о принесших приношения. Таким образом, в анафоре присутствуют два *Intercessio*<sup>254</sup>.

X. Анафора заключает славословие в традиционной александрийской форме.

<sup>244</sup> Johnson. Op. cit. P. 234.

<sup>245</sup> Ibid. P. 234.

<sup>246</sup> Kilmartin E. Christian Liturgy I: Theology. Kansas City, 1988.

<sup>247</sup> Betz J. Eucharistie in der Schrift und Patristik: Handbuch der Dogmengeschichte. IV, fasc. 4a. Basel, Vienna, 1976.

<sup>248</sup> Taft R. From Logos to Spirit: On the early History of the *Epiclesis* // Heinz A., Rennings H. (eds.) *Gratias Agamus: Studien zum eucharistischen Hochgebet*. Für Balthasar Fischer. Freiburg, 1992. S. 489–502.

<sup>249</sup> I Апология 66.2 (текст: Hänggi, Pahl. Op. cit. P. 170).

<sup>250</sup> Против ересей IV. 18, 5 (текст: SC. 100. P. 2).

<sup>251</sup> Педагог I. 6, 43.2 (текст: SC. 70. P. 188); Педагог II. 2, 19.4–20.1 (текст: SC. 108. P. 46–48).

<sup>252</sup> Комментарий на Евангелие от Матфея 11. 14 (текст: SC. 162. P. 344–346); Против Цельса 8. 33 (текст: SC. 150. P. 246); 85-е слово на Евангелие от Матфея (текст: Origenes Werke XI / ed. E. Klostermann. Berlin, 1976. (Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte; 38)).

<sup>253</sup> Johnson. Op. cit. P. 241–253.

<sup>254</sup> Вряд ли можно согласиться с утверждением М. Джонсона, что двойное *Intercessio* — уникальная особенность анафоры Евхология Сарапиона (Johnson. Op. cit. P. 263); достаточно вспомнить порядок традиционной римской анафоры.

В то время как нет никаких сомнений в том, что анафоры литургии ап. Марка и Барселонского папируса употреблялись на практике, анафора Евхология Сарапиона, скорее, кажется богословско-литературным опытом; возможно, в ее основе лежит использовавшийся в богослужении текст, подвергшийся достаточно серьезной правке.

Перевод<sup>255</sup>:

Достоин и праведно есть Тебя, нетварного<sup>256</sup> Отца едиnorodного Иисуса Христа, восхвалять, воспевать, славословить.

Восхваляем Тебя, нетварный Боже, неисследованный, неизреченный, непостижимый<sup>257</sup> всем тварным ипостасям<sup>258</sup>.

Восхваляем Тебя, Кого знает Сын едиnorodный, о Ком чрез Него<sup>259</sup> говорилось и объяснялось и [Кто чрез Него сделался] познанным тварной природе.

Восхваляем Тебя, знающего Сына и открывающего святым<sup>260</sup> те славы, которые о Нем<sup>261</sup>, познаваемого Рожденным Твоим Словом и видимого, и объясненного святым.

Восхваляем Тебя, Отец невидимый, податель бессмертия.

Ты — источник жизни, источник света, источник всякой благодати и всякой истины<sup>262</sup>, человеколюбец и нищелюбец, [со] всеми примирившийся и всех к Себе<sup>263</sup> через явление возлюбленного Твоего Сына влекущий.

Молимся, сотвори нас живыми людьми, дай нам дух света, да знаем Тебя, истинного, и посланного Тобою Иисуса Христа<sup>264</sup>. Дай нам Духа Святого, да возможем изречь и поведать несказанные

<sup>255</sup> Выполнен по критическому изданию: *Johnson. Op. cit.* P. 46–50. Греческий текст и латинский перевод можно также найти в: *Hänggi, Pahl. Op. cit.* P. 128–133; свой русский перевод опубликовал уже А. А. Дмитриевский (Цит. соч.). Для большей наглядности в структуре анафоры некоторые части отмечены абзацными отступами.

<sup>256</sup> Греч. «ἀγένητος». То, что в молитвах Евхология Сарапиона определение «нетварный» («ἀγένητος») часто прилагается к Отцу, заставило некоторых исследователей (например, Б. Ботта) заподозрить составителя Евхология в склонности к арианству. Однако, как справедливо отметил Дж. Каминг, в Евхологии Сарапиона Сын постоянно называется «Едиnorodным» («μονογενής»), а арианскую ересь можно охарактеризовать оппозицией «нетварный Отец» — «тварный Сын», но не «нетварный Отец» — «Едиnorodный Сын» (как в Евхологии). Кроме того, частое употребление слова «ἀγένητος» по отношению к Отцу может быть простой ошибкой переписчика рукописи — слово очень похоже на слово «ἀγέννητος» («нерожденный»), а оппозиция «нерожденный Отец» — «рожденный Сын» — это сердце православной триадологии. В пользу последнего предположения говорит, в частности, то, что в 20-й молитве Евхология Сарапиона об Отце сказано: «γεννήτωρ τοῦ μονογενοῦς» — «Родитель Едиnorodного [Сына]» (*Cuming G.J. Thmuis Revisited: Another Look at the Prayers of Bishop Sarapion // Theological Studies. Woodstock, Md., 1980. Vol. 41. P. 568–575, особенно 574–575*). К сходным выводам пришел П. Родопулос: «*Ροδόπουλος Π.* Цит. соч. Σ. 208–210.

<sup>257</sup> М. Джонсон отмечает близость апофатической терминологии анафоры Евхология Сарапиона и византийской (но, как ни странно, не египетской!) версии анафоры свт. Василия Великого (*Johnson. Op. cit.* P. 217).

<sup>258</sup> Буквально: «Всякой тварной ипостаси».

<sup>259</sup> Сына.

<sup>260</sup> Христианам.

<sup>261</sup> Ср. Мф. 11, 27; Кол. 1, 26–27.

<sup>262</sup> Ср. Ин. 1, 4, 14; 8, 12.

<sup>263</sup> Ср. 2 Кор. 5, 19.

<sup>264</sup> Ин. 17, 3.

Твои тайны<sup>265</sup>. Да возглаголет в нас Господь Иисус и Святой Дух и да воспоеет Тебя через нас.

Ибо Ты — [Тот], Кто превыше всякого начала, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем<sup>266</sup>.

Тебе предстоят тысячи тысяч и тьмы тем<sup>267</sup> ангелов, архангелов, престолов, господств, начал, властей<sup>268</sup>.

Тебе предстоят два честнейших серафима шестокрылых, двумя крыльями покрывая лик, двумя же — ноги, и двумя летая<sup>269</sup>, и освящая.

С ними прими и наше священие, глаголющих: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф; полно небо и земля славой Твоей»<sup>270</sup>.

Полно есть небо, полна есть и земля величественной Твоей славой, Господи сил. Наполни и эту жертву Твоей силой и Твоим причастием, ибо Тебе принесли эту живую жертву, приношение непорочное.

Тебе принесли мы хлеб сей, подобие<sup>271</sup> тела Единородного<sup>272</sup>. Хлеб сей святого Тела есть подобие. Ибо Господь Иисус Христос в ту ночь, когда был предан, взял хлеб, и преломил, и подал ученикам Своим, говоря: «Примите и ешьте, сие есть Тело Мое, за вас преломляемое во оставление грехов»<sup>273</sup>.

По причине сего и мы, подобие смерти творя<sup>274</sup>, хлеб принесли, и умоляем жертвой этой<sup>275</sup> примиришь со всеми нами и очисти [нас], Боже истины. И как хлеб сей рассеян был по горам и, собранный, стал одним, так и святую Твою Церковь собери от всякого народа, и всякой страны, и всякого града, и веси, и дома и сотвори единой живой соборной Церковью<sup>276</sup>.

Принесли же мы и чашу, подобие Крови, ибо Господь Иисус Христос, взяв чашу после вечери, сказал Своим ученикам: «Примите, пейте, сие есть Новый Завет, который есть Кровь Моя, за вас изливаемая во оставление грехов»<sup>277</sup>.

По причине сего принесли и мы чашу, подобие крови предлагая.

<sup>265</sup> Ср. 1 Кор. 14, 2; Кол. 4, 3.

<sup>266</sup> Еф. 1, 21.

<sup>267</sup> Дан. 7, 10.

<sup>268</sup> Кол. 1, 16.

<sup>269</sup> Ср. Ис. 6, 2.

<sup>270</sup> Ср. Ис. 6, 3.

<sup>271</sup> Греч. «ὁμοίωμα». В богословских текстах II–IV в., касающихся Евхаристии, и в древних анафорах нередко употребляются этот термин или схожие с ним (греч. «ἀντίτυπος», «τύπος», «σύμβολον»; лат. «figura»). Согласно М. Джонсону, этими словами могут обозначаться как сами Дары, так и евхаристическая служба (*Johnson. Op. cit. P. 232*). Ср. с точкой зрения Ч. Джираудо, возводящего эту терминологию к ветхозаветным молитвенным формулам, говорящим о «знаке» Завета: *Giraudo C. La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggia sulla genesi letteraria di una forma. R., 1981. (Analecta Biblica; 92). P. 338–340* (по Джираудо, в эпоху Нового Завета «знаками» — «ὁμοίωμα», «τύπος», «σύμβολον» — Завета становятся Тело и Кровь Христовы).

<sup>272</sup> Т. е. Тела Христова.

<sup>273</sup> Ср. Мф. 26, 26, 28.

<sup>274</sup> Ср. 1 Кор. 11, 26.

<sup>275</sup> Не вполне ясно, где поставить двоеточие — после слова «умоляем» или после слова «этой»; возможны оба варианта (т. е. как «умоляем жертвой», так и «жертвой... примиришь»).

<sup>276</sup> Ср. с «Дидахэ» IX. 4.

<sup>277</sup> Ср. Мф. 26, 27–28.

Да приидет, Боже истины, святое Твое Слово на хлеб сей — чтобы стал хлеб Телом Слова, — и на чашу — чтобы стала чаша Кровью истины; и сделай [так, чтобы] все причащающиеся получили лекарство жизни<sup>278</sup> во исцеление всякой немощи и во усиление всякого преуспеяния и добродетели, а не во осуждение, Боже истины, и не во обличение и позор.

Ибо Тебя, нетварного, мы призвали через Единородного<sup>279</sup> во Святом Духе; пусть помилован будет народ сей, пусть преуспеяния удостоится, пусть будут посланы ангелы, соприсутствующие народу во упразднение лукавого и во утверждение Церкви.

Умоляем же и о всех почивших, которых и воспоминание есть.

*После возвещения имен*<sup>280</sup>:

Освятити души эти, ибо Ты всех знаешь; освяти всех, кто почил в Господе, и сопричисли всемо святым Твоим силам, и дай им место и обитель<sup>281</sup> в Царстве Твоем.

Прими же и благодарение народа, и благослови принесших приношения и благодарения, и даруй здоровье, и целость, и радость, и всякое преуспеяние души и тела всему народу сему.

Чрез единородного Твоего Иисуса Христа во Святом Духе, как было и есть и будет в роды родов и в целые веки веков, аминь<sup>282</sup>.

### III. Д. Анафора папируса из Дейр-Балайзах

Последняя анафора, чья принадлежность к аутентичной древней александрийской традиции несомненна, — анафора, большая часть которой сохранилась в папирусе Охон. Bodl. Gr. Lit. d 2–4, VI–VII вв., происходящем из египетского монастыря Дейр-Балайзах (или Дейр-Бализэ)<sup>283</sup>. Папирус состоит из трех листов; первый содержит три короткие молитвы, второй — большую часть анафоры, третий листок сильно поврежден — утрачены примерно 15 строк текста, за которыми следуют окончание некой молитвы и фрагмент Символа веры. В то время как молитвы первого листка не могут быть частью анафоры<sup>284</sup>, молитва третьего листка, в принципе, может быть окончанием анафоры, но тогда неясно, что в анафоре может занимать целых 15 строк между *Institutio* (которым

<sup>278</sup> Греч. «φάρμακον ζωής». Использование этого и сходных с ним выражений по отношению к Святым Таинам характерно для раннехристианского богословия — например, в начале 20-й главы Послания свмч. Игнатия Богоносца к ефесянам Святое причастие названо «φάρμακον ἀθανάσιος» (лекарство бессмертия). (SC. 10. P. 90) (см. *Johnson. Op. cit.* P. 251).

<sup>279</sup> Сына.

<sup>280</sup> Рубрика, присутствующая в тексте, судя по всему, указывает на чтение диптихов.

<sup>281</sup> Ср. Ин. 14, 2.

<sup>282</sup> Форма славословия соответствует александрийской форме того времени.

<sup>283</sup> Литература, посвященная анафоре: *Salaville S. Le nouveau fragment d'anaphore égyptienne de Deir Balyzeh // Ichos d'Orient. Paris, 1909. Vol. 12. P. 329–335; de Puniet P. Le nouveau Papyrus liturgique d'Oxford // Revue Benedictine. Mardesous, 1909. Vol. 26. P. 34–51; Roberts C.H., Capelle B. An Early Euchologium: The Dêr-Balizeh Papyrus enlarged and reedited. Louvain, 1949. (Bibliothèque de Muséon; 23); Bugnini A. L'eucologio di Dêr-Balizeh // Ephemerides Liturgicae. R., 1951. Vol. 65. P. 151–170; Gamber K. Das Eucharistiegebet im Papyrus von Dêr-Balyzeh und die Samstagabend-Agapen in Dgypten // Ostkirliche Studien. Wurzburg, 1958. Bd. 7. S. 48–65; idem. Der Liturgische Papyrus von Deir El-Bala'izah, in Oberägypten (6/7. Jh.) // Le Muséon. Louvain, 1969. Vol. 82. P. 61–83; Van Haelst J. Une nouvelle reconstitution du papyrus liturgique de Dêr-Balizeh // Ephemerides Theologicae Louvanienses. Louvain, 1969. Vol. 45. P. 444–455; Hammerstaedt. S. 171–186.*

<sup>284</sup> The Liturgy of St. Mark. P. XXXV–XXXVI.

оканчивается второй листок) и окончанием. Скорее, содержимое третьего листка — это благодарственная молитва после Причащения<sup>285</sup> или часть чина Крещения<sup>286</sup>. Несомненно, что эта анафора восходит к тому же источнику (или источникам), что и анафора Евхология Сарапиона: обе анафоры часто буквально совпадают друг с другом в Pre-Sacntus, Sanctus и Epiclesis I (в последнем случае следует говорить о совпадении начальной части Epiclesis I анафоры папируса из Дейр-Балайзах со второй фразой Epiclesis I анафоры Евхология Сарапиона)<sup>287</sup>, в обеих анафорах присутствует моление о собрании Церкви воедино, восходящее к IX главе «Дидахэ».

Содержание анафоры:

1. Вступительный диалог и Praefatio не сохранились.  
2. Папирус начинается с заключительной части Intercessio, все слова которой находят себе соответствие в заключительной части Intercessio анафоры ап. Марка.

3. Pre-Sanctus и Sanctus анафоры папируса из Дейр-Балайзах, как уже отмечалось, близки к соответствующим частям анафор ап. Марка и Евхология Сарапиона.

4. Epiclesis I начинается с прошения о «наполнении» славой Божией, но не Даров, как в анафорах ап. Марка и Евхология Сарапиона, а «нас»; сразу вслед за этим прошением следует прошение об освящении Даров Духом Святым и о преложении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы<sup>288</sup>.

5. К Epiclesis I присоединено моление о собрании Церкви воедино, восходящее к «Дидахэ». В отличие от анафоры Евхология Сарапиона, здесь это моление переработано так, что в нем собрание Церкви воедино сопоставляется не только с процессом приготовления хлеба, но и со смешением в чаше вина и воды; иными словами, в анафоре папируса из Дейр-Балайзах это моление приложимо и к хлебу, и к чаше; возможно, именно поэтому оно находится не посреди Institutio (как в анафоре Евхология Сарапиона), а перед ним.

6. Institutio анафоры папируса из Дейр-Балайзах вводится словом «у́ор», играющим ту же роль, что и слово «от» в анафорах литургии ап. Марка и Евхология Сарапиона. К установительным словам Христа над чашей прибавлены как бы сказанные от Лица Самого Господа слова ап. Павла «всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию...» (1 Кор. 11, 26), причем, в отличие от анафоры ап. Марка, говорится о воспоминании только смерти Господа.

7. За Institutio следует фраза: «Смерть Твою возвещаем, Воскресение Твое исповедуем»; неясно, чем она является — Anamnesis, которое читает священник, или аккламацией народа, как в анафоре ап. Марка.

8. Второй листок папируса обрывается на словах «и молимся», скорее всего, открывающих Epiclesis II.

<sup>285</sup> Roberts, Capelle. Op. cit. P. 54.

<sup>286</sup> Hammerstaedt. S. 172.

<sup>287</sup> Иными словами, анафоры близки друг к другу именно в тех анафоральных частях, где, как уже было отмечено, анафора Евхология Сарапиона близка к анафоре ап. Марка; примечательно, что в анафоре папируса из Дейр-Балайзах, как и в анафоре Евхология Сарапиона, серафимы представлены закрывающими «Лик», а не «свои лица», как в анафоре ап. Марка. В анафоре папируса из Дейр-Балайзах отсутствует цитата из Кол. 1, 16, отсутствующая и в анафоре ап. Марка. Точку Зрения, что анафоры Евхология Сарапиона и папируса из Дейр-Балайзах сохранили более архаичную форму традиционного александрийского блока Pre-Sanctus — Sanctus — Epiclesis I, чем сама анафора ап. Марка, можно считать общепринятой (Johnson. Op. cit. P. 205–206).

<sup>288</sup> Что напоминает анафору Барселонского папируса, где «освятительной» служит не вторая, а первая эпиклеза.



9. Третий листок папируса содержит окончание некоей молитвы, содержащей прошение о том, чтобы Причащение принесло пользу причастникам и заканчивающейся славословием; это может быть как окончанием *Epiclesis II* и заключительным славословием анафоры, так и окончанием благодарственной молитвы после Причащения<sup>289</sup>. Новая реконструкция анафоры: *Hammerstaedt*. S. 171–186<sup>290</sup>; факсимиле: *Robertis, Capelle*. Op. cit.

Перевод:

... (и да бежат назад все) н(енавидя)ш(ие Тебя. Сотвори же Твой) народ (н)а благос(ловение). Павши(х вост)та(вь, заблу)дших о(брати), малодушных утешь.

Ибо Ты пре(выше) всякого начал(а и в)ласти, и силы, и господства, и вся(кого)го имени, именуемого не то(лько) в сем (век)е, но и (в будущем). (Тебе пред)стоя(т тысячи тысяч) святых (ангелов и архангелов бесч)ислен(ные воинства. Тебе предстоят херувимы, Тебе предстоят вокруг) и (серафимы, шесть крыль)ев у одного и шесть (крыльев у другого...), и двумя (покры)вают Лик и (двумя) — ноги, и дву(мя ле)тают. Всё же всегда Тебя св(ятит), но со всеми Тебя свя- тящими прими и наше священие, глаголющих Тебе:

«Свят, Свят, Свят Господь Саваоф; полно небо и земля славой Твоей».

Исполни и нас славой, которая от (Тебя), и удостой ниспослать Духа Святого Твоего на творения эти, и (сотвори) и хлеб Телом (Господа) и Спасителя нашего Иисуса Христа, а ч(ашу) — Кровью Нового (Завета) Самого Господ(а) нашего и Бога и Спасителя Иисуса Христа.

([И] как) этот (хлеб) рассеян был по вершинам (гор), и холмам, и нивам и, (сме)шанный, стал одним телом, (подобно(?)) как и вино это, ишедшее от (святой л)юзы Д(авида), и вода от Аг(нца непо)рочного, и с(мешанные), сделались одним (та)инством, так с(обе)ри соборную Твою Церковь... Ибо Сам (Господь наш Иисус) Христос (ночью, в которую) преда(л Себя, взяв хлеб в святые Свои руки, возблагод)ри(в, благословив, освятив, преломив, подал) уче(никам Своим и апо- сто)лам, сказав: «П(римите, ешьте все) от сего, это Мое (есть) Тело, за вас предаваемое во оставление грехов».

Подобно, после того как вечеряли, взяв чашу, и благословив, и отпив<sup>291</sup>, подал им, сказав: «Примите, пейте от сего — это Моя есть Кровь, за вас изливаемая во оставление грехов. Всякий раз, когда едите хлеб сей, пьете же чашу сию, Мою смерть возвещаете и Мое воспоминание творите».

Смерть Твою в(озвеща)ем, Воскресение Твое (исповеду)ем.

И молимся...

### III. Е. Анафора пергамена из Суннарти

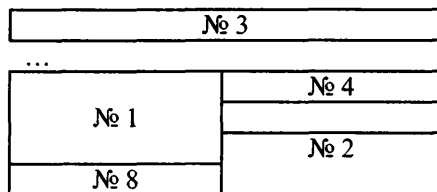
На то, чтобы считаться александрийской анафорой, может претендовать греческая молитва из плохо сохранившегося пергамена, найденного в 1968 г. в

<sup>289</sup> Если верно второе предположение, то литургия папируса из Дейр-Балайзах оказывается близка к литургии Барселонского папируса: и в той и в другой «освятительным» служит *Epiclesis I* анафоры; и в той и в другой благодарственная молитва после причащения является по своему содержанию парафразой *Epiclesis II*.

<sup>290</sup> Перевод сделан по этой реконструкции; в 1947 г. архим. Киприаном (Керном) был опубликован русский перевод анафоры (*Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. Париж, 1947. С. 94–95), но он сделан по устаревшей публикации (еще до работы С.Н. Robertis и В. Capelle), крайне неточен и поэтому вряд ли актуален в наши дни.

<sup>291</sup> Указание на то, что Христос причастился Сам; ср. с анафорой свт. Кирилла.

Суннарти (Судан)<sup>292</sup>. Пергамен состоит из девяти фрагментов, первоначальное расположение которых неизвестно, издатели рукописи не предложили своего варианта реконструкции. В то время как задача, безусловно, требует еще своего окончательного решения, предварительный анализ сохранившихся фрагментов привел нас к предположению, что фрагменты № 1–4 и 8 первоначально были расположены так:



Если наше предположение верно, то текст пергамена из Суннарти — это фрагмент анафоры, включающий в себя по крайней мере Pre-Sanctus, Epiclesis I, Institutio.

Перевод<sup>293</sup>:

(предст)оят ангелы... (арх)ангелы. Тебя херувим(ы)... ради чего... земли...

...

(Тебя) воспеваем, благословляем, славословим...

ибо народ Т(вой)... и... наследие Твое непрестанно...<sup>294</sup>

(на) предложенные дары (эти)... (на хлеб сей и на чашу с(ию))... хлеб — Телом (Христовым)... (чашу же) — Кровью Христовой, Нового Завета...

са(м)... Бог Иисус Христос... в ночь... ученикам...

Ю. Хаммерштедт реконструирует анафору иначе — он объединяет фрагмент № 3 с № 4, а фрагмент № 1 — с № 2, 5, 6 и 7. Реконструкция: *Hammerstaedt*. S. 203–218; факсимиле: *Ibid.* Taf. X.

Перевод<sup>295</sup>:

...Бога (неи)змеримого, Бога... Тебе (воскли)цают ангелы, Тебя славослов(ят) арха)нгелы, Тебя херувимы и С(ерафимы песн)ословят непрестанными устами...

...

... (песно)словащих, поющих... Свят Ты и Пресвят, Боже... Свят же и Пресвят и ед(инородный Т)вой Сын, Господь наш и Бог Иисус Христос, С(вя)т же (и) Пресвят и Дух Твой Святой, через Которого все, что на небе и на земле, освящается; поэтому хвалим, воспеваем, бла(госло)вим, просим мы в(се) Тебя — ибо народ Т(вой и Церковь) Твоя и наследие Твое (умоляет Тебя)... Владыко. *Возглас*: ... (п)оми(луй нас, Боже), Отец наш, и... (шед)рот Твоих... (и м)олим и п(ро)с(им Тебя, Господи, да пош)лешь Духа Твоего (Святого с небес на) предложенные дары эти, (а этот х)леб и на (ч)ашу э(ту и да

<sup>292</sup> Editio princeps: *Detlef C., Müller G. Deutsche Textfunde in Nubien // Dinkler E. Kunst und Geschichte in Nubiens in christlicher Zeit. Recklinghausen, 1970. S. 251–254.*

<sup>293</sup> Согласно нашей реконструкции.

<sup>294</sup> Издатели пергамена отмечают близость этой фразы к аккламации из египетской анафоры сирийского типа, носящей имя свт. Григория Богослова (*Ibid.* P. 252).

<sup>295</sup> Согласно реконструкции Хаммерштедта.

сотворишь) (х)леб Телом, (а чашу) — Кровью Христа, Нового Завета. (Как [и]) Сам (Господь) наш и Бог Иисус Христос (в но)чь, когда (предал) [по] (своей) воле (за грехи наши), взял хлеб...

...  
 благосло(вив)... и назнамен(овав)... ученикам...

### III. Ф. Анафора ап. Фомы из Евхология Белого монастыря

Влияние Сиро-Яковитской Церкви на Коптскую отражено, в частности, в том, что из десяти анафор, содержащихся в известной коптской литургической рукописи — Евхологии Белого монастыря (X–XI (?) вв.)<sup>296</sup>, восемь являются анафорами западно-сирийского типа. Оставшиеся две анафоры суть фрагмент анафоры свт. Кирилла (см. выше) и фрагмент анафоры, надписанный в рукописи именем ап. Фомы<sup>297</sup>. В последней Post-Sanctus непосредственно переходит в Epiclesis I, что заставляет отнести ее к анафорам alexandрийского типа; в то же время анафора составлена под влиянием сирийской литургической практики — анафора обращена не к Богу Отцу, а к Сыну Божию; после Epiclesis I следует не Institutio, а рассказ о домостроительстве спасения.

Содержание сохранившегося фрагмента анафоры:

1. Praefatio, в котором после вводной фразы приводится про- странный рассказ о сотворении мира и человека, носящий отчасти апокрифический характер.

2. Pre-Sanctus, Sanctus и Epiclesis I, содержательно близкие к соответствующим частям alexandрийских анафор, рассматривавшихся выше.

3. Начало рассказа о домостроительстве спасения человека.

Перевод<sup>298</sup>:

*Анафора святого Фомы апостола*

Все те, кто своим умом смогут населять небо, обратят свои помыслы к раю и поместят свое сердце в небесный Иерусалим, узрят Сего Бога невидимого, непостижимого, неприступного, нетварного, неизмеримого, Того, о Ком все творение свидетельствует постоянно; нет никого, кто познал бы Его создание, разве лишь Он один, вместе с благим Отцом и Духом Святым, Трое Одно суть, Божество едино, Господство едино, три Ипостаси, одна Троица совершенная в одном едином Божестве? Триединство сие, именно она объединила все воды, которые на земле собраны, воедино<sup>299</sup>. Он назвал их морем, Он положил четыре<sup>300</sup> начала, текущих в него, не переполняющих его и не дающих ему оскудеть. Он — Тот, Кто разделил воды на три части; Он поместил одну часть на небо, Он поместил одну часть на землю; Он поместил одну часть под землю. Он — Тот, Кто создал солнце, луну и звезды; Он расположил солнце, чтобы освещать творение днем, а луну — ночью, и звезду сумерек, и полярную, и звезду утра — так, что они светят на землю. Ты создал и ангелов,

<sup>296</sup> См. Lanne. Le Grand Euchologe...

<sup>297</sup> О ней см.: Zentgraf K. Eucharistische Textfragmente einer koptisch-saidischen Handschrift // Oriens Christianus. Wiesbaden, 1958. Bd. 42. S. 44–48.

<sup>298</sup> Сделан с издания E. Lanne (Ibid. P. 308–311).

<sup>299</sup> Ср. Быт. 1, 9–10.

<sup>300</sup> Быт. 2, 10 в переводе LXX.

архангелов, начала, власти, силы и все чины небесные<sup>301</sup>. Ты создал и человека по образу Твоему и по подобию<sup>302</sup>, Твоей рукой вместе с Отцом благим и Твоим Святым Духом; Ты создал также рай<sup>303</sup>; Ты поместил туда человека, Которого Ты создал, чтобы он возделывал его и чтобы он благословлял Тебя — Тебя, Которому архангелы поклоняются.

Сидящие<sup>304</sup>.

Тебя, Кого силы воспевают, Тебя, о Ком власти глаголют святую славу, Тебя, к Кому престолы воссылают славословие победное.

К востоку.

Тебя, пред Кем находятся два живых существа почитаемых<sup>305</sup>, херувим и серафим, шесть крыльев у каждого — двумя из них они закрывают себе лицо, из-за величества славы Божества Твоего, двумя закрывают свои ноги по причине великого огня, который исходит вокруг от Твоего трона. [К] Тебе, Боже, Творец.

Вонмем.

И они летают вдвоем, Тебя воспевая, Тебя благословляя, Тебя славословя неумолимыми устами и непрерывающим языком, губами, которые никогда не умолкают, воспевая Тебя, славословя Тебя, глаголя Тебе.

«Свят...»

Ты — Свят, Свят, Свят, Господи Саваоф; воистину небо и земля полны Твоей святой славой. Исполни же и сию жертву радостью<sup>306</sup> Святого Духа.

Ты поместил человека, которого Ты создал, в рай наслаждения<sup>307</sup>; Ты ему дал заповедь от всех деревьев, которые в (раю)...

#### IV. К вопросу о происхождении александрийских анафор

Подробное рассмотрение всех существующих теорий возникновения и развития как александрийской анафоральной структуры в частности, так тем более и христианской анафоры вообще выходит за рамки данной публикации<sup>308</sup>; мы ограничимся тем, что отметим основные точки зрения, существующие в современной науке. Главная проблема истории развития христианской анафоры, стоящая перед исследователями, — вопрос, почему классические анафоры, используемые различными Церквями с IV века, с одной стороны, содержат примерно одинаковый набор частей (среди которых есть и такие, на первый взгляд, совсем не связанные с Евхаристией части, как, например, Sanctus), с другой, — эти части расположены в анафорах разных обрядов по-разному. Очевидно, что анафора каким-то образом развивалась и изменялась в ходе истории; об этом свидетельствуют как разнообразие сохранившихся анафор, так и очевидные

<sup>301</sup> Необычно, что о сотворении ангельских чинов говорится после рассказа о сотворении чувственного мира.

<sup>302</sup> Быт. 1, 26.

<sup>303</sup> Быт. 2, 15.

<sup>304</sup> Ср. с аналогичными диаконскими возгласами в анафоре ап. Марка / свт. Кирилла.

<sup>305</sup> Авв. 3, 2 в переводе LXX.

<sup>306</sup> Lanne предполагает, что коптский переводчик спутал  $\chi\alpha\rho\iota\nu$  с  $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}\nu$ ; правильным чтением было бы «благодатью Святого Духа».

<sup>307</sup> Быт. 2, 15–16.

<sup>308</sup> См. хороший обзор П. Брэдшоу по этой теме в кн.: *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers* / ed. P. F. Bradshaw. Collegeville (Minnesota), 1997. P. 1–18.

изменения, происходившие с отдельно взятыми анафорами (достаточно хотя бы сравнить между собой разновременные рукописи анафоры ап. Марка — см. раздел II. А). В наши дни мнение о неизменности литургических форм — уже, несомненно, достояние далекого прошлого<sup>309</sup>.

Присутствие в анафорах Sanctus, Epiclesis, Institutio, Intercessio и др. частей исследователи пытаются объяснить одним из двух (в наиболее общем виде) способов — «революционным» и «эволюционным». Основная идея первого сводится к тому, что первоначально анафора даже в зародыше не содержала многих своих частей — таких, как Sanctus, Epiclesis и др., — и они были внесены в нее впоследствии (временем изменения обычно считают III или IV в.; в последнем случае иногда говорят о «литургической реформе IV в.»). Основная идея второго — та, что анафора с самого начала содержала все элементы своей структуры, которые в ходе истории лишь подвергались переработке, улучшению и дополнению.

Слабость первого решения состоит в том, что оно не отвечает на вопрос: зачем вообще в анафоры были внесены такие части, как Sanctus, Anamnesis или Epiclesis, и, главное, почему в классических анафорах присутствуют почти одни и те же части? В то же время из-за крайней скудости источников по истории евхаристического чинопоследования в I–III вв. любая из теорий «революционной» категории, по сути, сводится к системе из практически недоказуемых положений.

Создатели разнообразных вариантов решения проблемы вторым способом пытались найти для христианской анафоры тот первоисточник, который лег в ее основу. Долгое время казалось, что таким источником должны быть еврейские трапезные молитвы<sup>310</sup>, однако для того, чтобы связать *тексты* известных анафор с *текстами* еврейских синагогальных молитв, поначалу приходилось прибегать к серьезным натяжкам<sup>311</sup>. Серьезным аргументом против поиска архетипов христианской анафоры среди иудейских синагогальных молитв служит то обстоятельство, что, согласно исследованиям современных иудейских литургистов<sup>312</sup>, сами эти молитвы начали приобретать устойчивые очертания только примерно к концу II в., когда христианская традиция давно уже не отождествляла себя с иудейской<sup>313</sup>. В недавнее время от мысли искать параллели между *текстами* отказались в пользу мысли о параллели между *традициями*. Были выдвинуты три основные идеи относительно связи анафор с еврейскими молитвами.

Наибольшей популярностью в западном мире<sup>314</sup> ныне пользуется теория Э. Мацца, что ядром всех анафор служат трехчастная последовательность из двух благодарений и ходатайства, аналогичная иудейским «биркат ха-мазон» (застольные благословения) и благословениям «Дидахэ», но не содержащая других элементов

<sup>309</sup> См., например: *Bradshaw P.F. Continuity and Change in Early Eastern Eucharistic Practice: Shifting Scholarly Perspectives // Continuity and Change in Christian Worship: Papers Read at the 1997 Summer Meeting and the 1998 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. by R. N. Swanson. S. I., 1999. P. 1–2.

<sup>310</sup> Такого мнения придерживались и русские авторы прошлого — см. *Карабинов*. Цит. соч. С. 1–19; *Успенский*. Цит. соч. С. 42–61; *Киприан (Керн)*, архим. Цит. соч. 36–47.

<sup>311</sup> Множество натяжек находим, например, в крайне популярной некогда книге Л. Буйе (*Bouyer*. Op. cit.).

<sup>312</sup> См., например, работу *Zahavy Tz. Studies in Jewish Prayer*. Lanham (New Tourk), 1990. (То же — в сети Интернет: <http://newark.rutgers.edu/~zahavy/studies.html>).

<sup>313</sup> См. *Bradshaw*. Op. cit. P. 5–17. Ср. с кн.: *Bouley A. From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*. Washington D. C., 1981.

<sup>314</sup> Что связано, не в последнюю очередь, с тем, что теория Мацца вполне отвечает идеологии реформ II Ватиканского Собора.

анафоральной структуры, которые были якобы добавлены впоследствии (т. е. Мацца фактически признает факт революционного изменения анафоральной структуры в III–IV вв.)<sup>315</sup>. Несмотря на свою популярность, теория имеет много слабых мест; ее сокрушительная критика содержится в одной из недавних статей П. Брэдшоу<sup>316</sup>.

Сам П. Брэдшоу защищает вторую идею — о множественности первоначальных анафоральных структур<sup>317</sup>. Действительно, сопоставление наиболее ранних текстов, претендующих на то, чтобы быть анафорами<sup>318</sup>, убеждает нас в том, что традиций могло быть несколько. Однако полный отказ от объяснения происхождения анафор — это чистый научный агностицизм; неужели нельзя попытаться объяснить происхождение хотя бы части анафор?

Мы считаем, что можно, и наиболее логичной и убедительной представляется нам третья идея, выдвинутая Ч. Джираудо<sup>319</sup>. Ученый решил проследить связь христианских молитв — как анафор, так и столь важных молитв, как, например, молитвы рукоположений, — не только с синагогальными, но и с ветхозаветными. Ч. Джираудо подробно рассмотрел историю формирования структурных парадигм молитв сначала в Ветхом Завете, затем — в межзаветном и синагогальном иудаизме и, наконец, — в христианской традиции. В частности, он показал, что ветхозаветные «тодот» (исповедания; молитвы), восходящие, по его мнению, к формулам заключения Завета Бога с Его народом, начиная от ранних книг Ветхого Завета к наиболее поздним принимают типичную форму. Существенным в ней является двухчастность: в первой (в терминологии Джираудо — «анамнетической», т. е. «повествовательной») части молитвы содержится повествование о спасительных благодеяниях Израилю, явленных Господом в чудесах и знамениях, глаголы в этой части употребляются в изъявительном наклонении; во второй («эпиклетической», т. е. «призывательной») содержатся прошения, поэтому глаголы употребляются в повелительном наклонении. Переход от одной части к другой обычно осуществляется посредством слов «и ныне», т. е. спасительные деяния прошлого приводятся в молитве как основание просьбы о новых благодеяниях (так же, как в формулах заключения Завета указание на историю Божиих благодеяний было основанием для требования дальнейшей верности). Наконец, в одной из частей располагается *Locus theologicus* (лат. — Богословское место [Священного Писания]) — библейская цитата, подтверждающая необходимость или возможность осуществления прошения. Эта структура была характерна и для межзаветного времени и перешла (с небольшими изменениями: в частности, «и ныне» при переходе к эпиклетической части заменено на «так и») в берахот раннего синагогального иудаизма. Важнейшие из этих берахот — домашние «биркат ха-мазон» (благодарения за вечерней трапезой) и синагогальные «тефиллат амида» («молитвы стоя») суббот и праздников. Важным, помимо прочего, является то, что вторые содержат ангельскую песнь (т. е. христианский *Sanctus*), а первые — нет.

<sup>315</sup> См.: *Mazza, E. L'anafora.*

<sup>316</sup> *Bradshaw P. A Paschal Root to the Anaphora of the Apostolic Tradition? A Response to Enrico Mazza // Studia Patristica. Louvain, 1999. Vol. 35. P. 257–265.*

<sup>317</sup> *Bradshaw P.F. Continuity and Change.* Сходные идеи были выдвинуты и другими учеными — так, Т. Тэлли пишет о якобы имевшем место переходе от двухчастной к трехчастной структуре (*Talley Th. J. The Literary Structure of the Eucharistic Prayer // Worship. Collegeville (Minnesota), 1984. Vol. 58. P. 404–419*); Дж. Каминг — об изначальной полиструктурности (*Cuming G. Four Very Early Anaphoras // Ibid. P. 168–172*) и т. д.

<sup>318</sup> Скажем, молитв 9–10 глав «Дидахэ», молитв из апокрифических Деяний ап. Фомы, ап. Иоанна, ап. Филиппа и др.

<sup>319</sup> *Giraud C. La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggia sulla genesi letteraria di una forma. R., 1981. (Analecta Biblica; 92).*

Предположив, что первым в христианской традиции соответствуют анафоры и молитвы для более частных (скажем, для службы на гробнице мученика), а вторым — для более торжественных случаев (скажем, для воскресной службы), Ч. Джираудо разделил древние христианские анафоры и структурно сходные с ними молитвы Таинств на четыре типа, отличающихся друг от друга: во-первых, следованием структуре или «биркат ха-мазон», или праздничной «тефиллат»; во-вторых, вставкой *Locus theologicus* (в анафоре — это повествование о Тайной вечере) в «анамнетическую» или же в «эпиклетическую» часть молитвы<sup>320</sup>. Немаловажно также сделанное ученым доказательство того, что христианские молитвы — не переделка раннесинагогальных (как полагали многие ученые до него); скорее те и другие независимо восходят к общей межзаветной традиции — в христианских молитвах, в отличие от синагогальных, но согласно ветхо- и межзаветным, переход к эпиклетической части осуществляется через «и ныне»; начальным глаголом обычно служит слово «благодарить» (соответствующее ветхозаветному «исповедовать»<sup>321</sup>), а не синагогальное «благословлять» (откуда термин «бераха» — благословение) и проч.

Аргументация Ч. Джираудо настолько продуманна и сильна, что его теория ставит под вопрос многие теории других литургистов. Видимо, это, а также то, что из нее следуют выводы, которые не соответствуют как средневековому католическому схоластическому богословию Таинств<sup>322</sup>, так и протестантскому волюнтаризму (зато хорошо согласуются с православными представлениями о Таинстве Евхаристии), привело к тому, что о книге Ч. Джираудо многие современные западные литургисты предпочитают упоминать лишь вскользь. Можно, однако, отметить, что ни одной сколько-нибудь убедительной и обстоятельной работы, посвященной критике книг Джираудо, пока нет<sup>323</sup>.

Если принять точку зрения Ч. Джираудо, то alexandрийские анафоры являются анафорами «праздничного» (т. е. содержащими *Sanctus*) и «эпиклетического» (т. е. помещающими *Locus theologicus* = *Institutio* в «эпиклетическую» часть) типа: *Praefatio* и *Sacntus* оказываются «анамнетической» частью, *Epiclesis I* и *Epiclesis II* — «эпиклетической», в которую (между двумя эпиклезями) помещено *Institutio* с замыкающим его *Anamnesis*. Однако тогда возникает возражение: почему в самой «alexandрийской» из alexandрийских

<sup>320</sup> Иными словами, это: 1) молитвы без *Sanctus*, с *Locus theologicus* в анамнетической части; 2) молитвы без *Sanctus*, с *Locus theologicus* в эпиклетической части; 3) молитвы с *Sanctus*, с *Locus theologicus* в анамнетической части; 4) молитвы с *Sanctus*, с *Locus theologicus* в эпиклетической части. К первому типу принадлежит анафора «Апостольского предания» (III в.), к третьему типу — например, анафоры свт. Василия Великого и Иоанна Златоуста, к четвертому — alexandрийские анафоры и т. д.

<sup>321</sup> Отсюда ученый производит и христианский термин «Евхаристия», который оказывается просто аналогом слова «тодот», а не обозначением процесса благодарения (*Giraud*. Op. cit. P. 260–269); ср. *Talley Th. The Eucharistic Prayer of the Ancient Church According to Recent Research: Results and Reflections // Studia Liturgica. Rotterdam, 1976. Vol. 11. P. 138–158.*

<sup>322</sup> Богословская проблематика Евхаристии более подробно разбирается в другой книге Ч. Джираудо: *Giraud* C. *Eucarista per la Chiesa: Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «lex orandi»*. R., 1989. (Aloisiana; 22).

<sup>323</sup> Так, П. Брэдшоу утверждает, что «критику всей идеи» (*Bradshaw*. Op. cit. P. 6, сноски 13) Ч. Джираудо можно найти в его статье *Bradshaw P. 'Zebah Todah' and the Origins of the Eucharist // Ecclesia Orans: Periodica de Scientiis Liturgicis cura Facultatis Sacrae Liturgiae in Pontificio Athenaeo Anselmiano de Urbe. R., 1991. Anno 7. P. 245–260*, однако рассмотрению теории Джираудо здесь посвящены лишь три страницы (P. 257–259), содержащие не «критику всей идеи», а лишь утверждение, что Джираудо рассмотрел не все «тодот», и что из рассмотренных им текстов не все можно назвать таковыми.

анафор — анафоре ап. Марка — между Praefatio и Sanctus (иными словами, посреди «анамнетической» части) помещено Intercessio — моление, которое может находиться только в эпиклетической части? Прежде чем обратиться к аргументации Ч. Джераудо по этому поводу, рассмотрим другую проблему — вопрос о статусе Страсбургского папируса.

В то время как издатели текста папируса М. Андриё и П. Коллом, а также такие ученые, как К. Гамбер, И. Энгбердинг, Р.-Г. Кокен, считали, что Страсбургский папирус является не более чем первой частью анафоры ап. Марка, в 1974 г. Э. Килмартин, а вслед за ним Т. Тэлли, У. Бэйтс, Дж. Каминг и др. ученые<sup>324</sup> стали называть текст Страсбургского папируса полной (и даже древнейшей или одной из древнейших) анафорой. Эта позиция важна для тех литургистов, кто хочет доказать, что Sanctus, Institutio, Epiclesis анафоры ап. Марка (да и вообще всякой анафоры) — интерполяция IV в.; эта позиция также хорошо подтверждает теорию Э. Мацца, усматривающего в Страсбургском папирусе трехчастную молитву (благодарение–благодарение–прошение)<sup>325</sup>; на основе этой позиции М. Джонсон строит свою гипотетическую реконструкцию пратекста анафоры Евхология Сарапиаона<sup>326</sup>. При этом единственный серьезный аргумент в пользу того, что Страсбургский папирус — все-таки полная анафора, — это наличие славословия в конце Intercessio. Однако, как справедливо утверждает Б. Спинкс, наличие славословия (или даже нескольких) посреди текста — вполне обычное явление для архаичных анафор<sup>327</sup>. В то же время Страсбургский папирус, несомненно: 1) отражает текст, подвергавшийся редактуре в IV в., — это признают и сторонники того, что папирус не содержит полную анафору<sup>328</sup>; 2) написан в IV–V вв. В то же самое время благодаря публикации Р. Рока-Пуча сейчас наука располагает факсимильным изданием Барселонского папируса, который: 1) отражает текст, несомненно, старший начала IV в. и, вполне возможно, написанный уже в III в. (если не раньше); 2) физически старше (или во всяком случае не младше) Страсбургского папируса; 3) содержит анафору, структура которой соответствует структуре анафоры ап. Марка, но не имеет Intercessio. Иными словами: 1) к началу IV в. (а возможно, и гораздо раньше; если источник физически датируется IV в., то каким же ранним может быть содержащийся в нем текст!) александрийская анафора уже, безусловно, имела ту же структуру, что и впоследствии; 2) Страсбургский папирус, безусловно, редактировался в IV в. А поскольку литургические тексты переписываются для сугубо практических целей<sup>329</sup>, то становится ясно, что дошедший до нас текст просто *не может быть* полной анафорой потому, что даже если в руках переписчика IV в. и *оказался бы* подобный текст (якобы некогда бытовавший как полная анафора), переписчик в любом случае *дополнил бы* его до той структуры, какую мы находим в более раннем (или даже и написанном примерно в то же время) Барселонском папирусе<sup>330</sup>. Заметим, что в новейших работах Страсбургский папирус рассматривается как фрагмент анафоры, но не как цельный текст<sup>331</sup>.

<sup>324</sup> См. обзор мнений: Ray. Op. cit. P. 39–44.

<sup>325</sup> Mazza. L'anafora. P. 198–217.

<sup>326</sup> Johnson. Op. cit. P. 275–276.

<sup>327</sup> Spinks B. A Complete Anaphora? A Note on Strasbourg Gr. 254 // Heythrop Journal. Oxford, 1984. Vol. 25. P. 51–55.

<sup>328</sup> Ray. Op. cit. P. 54.

<sup>329</sup> См., напр.: Bradshaw. Continuity. P. 2–3.

<sup>330</sup> Примечательно, что Барселонский папирус упоминается в работах западных ученых гораздо реже, чем Страсбургский; видимо, отказ от признания Страсбургского папируса полной анафорой достаточно болезнен для господствующих научных парадигм.

<sup>331</sup> Hammerstaedt; Yarnolds. Op. cit.



Отметив то обстоятельство, что не содержащая *Intercessio* анафора Барселонского папируса хорошо укладывается в схему Ч. Джираудо, вернемся к объяснению наличия *Intercessio* в «анамнетической» части анафоры ап. Марка в рамках его теории. Джираудо называет такое явление, как помещение просительных элементов в «анамнетическую» часть, «просительной дигрессией»<sup>332</sup> и иллюстрирует его на примере анафоры Евхология Сарапиона<sup>333</sup>, содержащей большое *Intercessio* в конце, в «эпиклетической» части, но помещающей блок из четырех прошений в «анамнетическую» часть (в *Praefatio*). Иными словами, по мнению Ч. Джираудо (и не только — так же думали, например Ф. Э. Брайтман<sup>334</sup> или Р.-Г. Кокен<sup>335</sup>), *Intercessio* в *Praefatio* анафоры ап. Марка — не более чем интерполяция<sup>336</sup>. Это мнение хорошо подтверждается: папирусом John Rylands Library. 465, часть *Intercessio* в котором выписана отдельно, уже после анафоры (см. раздел II. А. 1. b); отсутствием *Intercessio* в Барселонском папирусе; отчасти — своеобразным двойным *Intercessio* в анафоре Евхология Сарапиона; отсутствием *Intercessio* в анафоре ап. Фомы из Евхология Белого монастыря; тем, что в анафоре свт. Афанасия<sup>337</sup> *Intercessio* — явная интерполяция; наконец, даже тем, что в современной коптской анафоре свт. Кирилла место *Intercessio* строго не фиксировано<sup>338</sup>. Интересно, что даже Дж. Каминг, считавший Страсбургский папирус полной анафорой, признавал, что *Intercessio* в анафоре ап. Марка, скорее всего, — интерполяция, — и что его текст восходит к молитвам после Евангелия<sup>339</sup>.

Таким образом, теория Ч. Джираудо, как нам кажется, является на сегодняшний день наиболее убедительной из всех предложенных объяснений происхождения многих (хотя, может быть, и не всех) христианских анафор, причем не только анафор «анатолийского» (т. е. западно-сирийского, византийского, иерусалимского и армянского) типа (которые прекрасно укладываются в схему Джираудо), но и таких непростых текстов, как анафора ап. Марка или римский канон. Хотя из-за скудости источников вопрос, безусловно, остается открытым.

<sup>332</sup> *Giraud.* La struttura. P. 337.

<sup>333</sup> *Ibid.* P. 334–341.

<sup>334</sup> *Brightman.* Op. cit. P. 96.

<sup>335</sup> *Coquin.* L'anaphora. P. 313.

<sup>336</sup> *Giraud.* Op. cit. P. 344.

<sup>337</sup> Независимо от того, верно или нет наше предположение о связи ее с анафорой Барселонского папируса.

<sup>338</sup> Хотя, конечно, последний аргумент — совсем слабый.

<sup>339</sup> *The Liturgy of St. Mark.* P. 135.

А. М. Пентковский

## Ктиторские типиконы и богослужебные синаксари евергетидской группы\*

В 1887 году Н. Ф. Красносельцев обнаружил в Афинской национальной библиотеке греческую рукопись, содержащую богослужебный *синаксарь* (здесь и далее — Евергетидский синаксарь, ЕС)<sup>1</sup> и ктиторский *типикон* (здесь и далее — Евергетидский типикон, ЕТ)<sup>2</sup>, происходившие из монастыря Пресвятой Богородицы Благодетельницы около Константинополя<sup>3</sup>. Судя по всему, Н. Ф. Красносельцев сообщил сведения об этом кодексе своему ученику и последователю А. А. Дмитриевскому<sup>4</sup>, который уже в августе следующего, 1888 года посетил библиотеку в Афинах, где и ознакомился с рукописью. Краткие сведения о ней А. А. Дмитриевский опубликовал в отчете о заграничной научной командировке 1887–1888 годов, в котором он высказал мнение, что ЕС представляет собой типичный образец византийских ктиторских богослужебных уставов, подобный тем, которые в конце XI века были известны Никону Черногорцу под названиями «Студийский типикон» и «Иерусалимский типикон»<sup>5</sup>.

В 1892 году краткое описание кодекса *Atheniensis graecus 788*, содержавшего ЕС и ЕТ, было опубликовано в каталоге рукописей Афинской национальной библиотеки<sup>6</sup>, а в конце 1895 года вышел в свет I том «Описания литургических

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Фонда «Русское Православие».

<sup>1</sup> Богослужебный синаксарь представлял собой собрание рубрик, регламентировавших богослужение в течение богослужебного года.

<sup>2</sup> Ктиторский типикон представлял собой документ, составленный основателем монастыря и регламентировавший устройство монашеской жизни в монастыре. Подробнее см. *Galatariotou K. Byzantine Ktetorika Typika: a Comparative Study // Revue des études byzantines*. 1987. Т. 45. S. 77–79.

<sup>3</sup> Красносельцев Н. Ф. Типик церкви Св. Софии в Константинополе // *Летопись историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете*. 1892. Т. II. С. 174.

<sup>4</sup> В своих воспоминаниях А. А. Дмитриевский писал, что Н. Ф. Красносельцев «щедро и великодушно отдавал в руки <своих учеников> неизданные материалы, почерпнутые им из рукописей» (*Дмитриевский А. А. Незабвенной памяти профессоров А. С. Павлова и Н. Ф. Красносельцева // Труды Киевской Духовной академии*. 1889. Январь. С. 99). Например, в 1891 году Н. Ф. Красносельцев получил пространные выписки из Патмского списка Типикона Великой церкви и сразу же показал их А. А. Дмитриевскому, который немедленно направился на Патмос для того, чтобы «восполнить все пробелы» (*Красносельцев Н. Ф. Типик церкви Св. Софии ... С. 159–161*).

<sup>5</sup> *Дмитриевский А. А. Путешествие по Востоку и его научные результаты // Труды Киевской Духовной академии*. 1889. № 5. С. 133; № 6. С. 269–270.

<sup>6</sup> Σακκελίωνος 'Ι., Σακκελίωνος 'Α. Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνησιν, 1892. Σ. 141–142.

рукописей» А. А. Дмитриевского, треть которого составила публикация текста афинской рукописи<sup>7</sup>. В предисловии А. А. Дмитриевский привел краткие сведения об истории монастыря, повторил высказанные ранее соображения о принадлежности этого богослужебного устава к числу многочисленных ктиторских богослужебных уставов, упоминавшихся Никоном Черногорцем под названием «Студийский типикон», перечислил некоторые литургические источники, использованные составителем ЕС, а также указал на первичность ЕТ по отношению к типикону константинопольского монастыря Богородицы Благодатной, основанного императрицей Ириной, а также к типикону константинопольского монастыря св. Маманта 1158 года и типикону Хиландарского монастыря на Афоне, составленному Саввой Сербским.

На основании данных ЕТ и упоминания о ЕС в типиконе монастыря св. Маманта 1158 года А. А. Дмитриевский сделал вывод, что ЕС и ЕТ были созданы во второй половине XI века вторым ктитором Тимофеем, однако текст, находящийся в афинской рукописи, представляет собой более позднюю переработку, сделанную уже при преемнике игумена Тимофея, и относится к первой половине XII столетия. Обратив внимание на наличие двух упоминаний о богослужебной практике Великой церкви в конце «Глав о праздновании Благовещения» и сравнив литургические нормы, содержащиеся в ЕС, с литургическими нормами, содержащимися в Патмосском списке Типикона Великой церкви (здесь и далее — ТВЦ), А. А. Дмитриевский сделал вывод о зависимости ЕС от ТВЦ<sup>8</sup>. Рассматривая литургический термин «агрипния», который неоднократно встречается в ЕС, А. А. Дмитриевский отметил, что эта «агрипния» не имеет ничего общего с палестинской «агрипнией», зафиксированной в «Иерусалимском типиконе», но представляет собой «неотъемлемую принадлежность древнехристианской церковно-богослужебной практики всего православного Востока» и сопоставима с так называемой «пасхальной полунощницей» современного богослужения. Таким образом, исследователь отождествил «агрипнию» ЕС с особой службой «паннухис», совершение которой является одной из отличительных особенностей богослужебной практики, регламентировавшей ЕС<sup>9</sup>.

В рецензии на издание А. А. Дмитриевского, опубликованной в 1897 году в журнале «Византийский временник», Н. Ф. Красносельцев отметил недостатки издательской техники, в том числе и допущенные сокращения гимнографических текстов, однако не высказал каких-либо замечаний по поводу высказываний А. А. Дмитриевского об использовании кафедрального ТВЦ в качестве основы при создании монастырских богослужебных синаксарей, в том числе и ЕС. Сопоставление взглядов Н. Ф. Красносельцева и взглядов его ученика показывает, что представления А. А. Дмитриевского о развитии богослужебных уставов и о механизмах их формирования во многом были обусловлены идеями его наставника. Именно поэтому Н. Ф. Красносельцев принял все концептуальные положения, изложенные в предисловии к первому тому «Описания литургических рукописей», и в своей рецензии специально отметил, что ктиторские богослужебные уставы (синаксари) представляли собой либо компиляцию из нескольких уже существовавших синаксарей, либо адаптацию наиболее известных богослужебных уставов. В частности, Н. Ф. Красносельцев также рассматривал ЕС как ТВЦ, приспособленный к монастырскому быту и богослужению<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Киев, 1895. Т. I. Туплѣкѣ. Ч. I. Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские типиконы. С. 256–655.

<sup>8</sup> *Дмитриевский.* Описание литургических рукописей... Т. I. С. XXXIII–LIII; *Дмитриевский А. А.* ТГПКА (Addenda et corrigenda) // Труды Киевской Духовной академии. 1896. № 12. С. 544–545.

<sup>9</sup> *Дмитриевский.* Описание литургических рукописей... Т. I. С. L–LI.

<sup>10</sup> *Красносельцев Н. Ф.* [Рецензия на книгу: ] А. А. Дмитриевский. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Киев, 1895, т. I. Туплѣкѣ. ч. I. Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские типиконы. // *Византийский временник.* 1897. Т. 4. С. 595–598.

Высказанные Н. Ф. Красносельцевым и воспринятые А. А. Дмитриевским представления о формировании ктиторских богослужебных уставов перешли и к ученикам последнего. Так, в 1911 году протоиерей Михаил Лисицын использовал ЕС в своих попытках показать «ктиторский характер» богослужебного синаксаря, происходящего из монастыря патриарха Алексия Студита (здесь и далее — Синаксарь патриарха Алексия Студита, САС)<sup>11</sup> и соответственно его зависимость от ТВЦ. В свою очередь, протоиерей Корнилий Кекелидзе видел в ТВЦ основу афонского богослужебного синаксаря, переведенного на грузинский язык Георгием Мтацминдели<sup>12</sup>.

Однако не все русские литургисты разделяли идеи Н. Ф. Красносельцева и А. А. Дмитриевского. Так, рассматривая «ктиторские студийские типиконы», к которым были отнесены САС и ЕС, профессор Киевской Духовной академии М. Н. Скабалланович отмечал, что все они «наиболее близки к порядкам Студийского монастыря» и только в некоторых случаях отражают богослужебную практику Великой Церкви. Именно этим влиянием было обусловлено появление службы «паннухис» в суточном круге богослужения Евергетидского монастыря, составлявшей в воскресные и праздничные дни вместе с утреней «агрипнию», наличие которой, в свою очередь, сближало ЕС и «Иерусалимский типикон»<sup>13</sup>.

Как памятник константинопольского происхождения, но имеющий следы палестинского влияния рассматривал ЕС и доцент Московской Духовной академии В. П. Виноградов, который тщательно исследовал и систематизировал все указания о литургических чтениях, имеющиеся в этом тексте. По мнению В. П. Виноградова, система чтений ЕС зависела, главным образом, от системы чтений, зафиксированной в САС и воспроизводившей практику Студийского монастыря, но она содержала и новые элементы, свидетельствующие о развитии системы уставных чтений<sup>14</sup>. Особое внимание исследователь обратил на «агрипнию» и «паннухис» ЕС, так как в воскресные и праздничные дни служба «паннухис» входила в состав «агрипнии» и с ней было связано особое уставное чтение. Он отметил ошибочность мнения А. А. Дмитриевского и вслед за М. Н. Скабаллановичем убедительно показал, что «агрипния» ЕС представляет собой последовательность, состоящую из службы «паннухис» (являющейся одной из составных частей суточного круга богослужения в Евергетидском монастыре), праздничной утрени и службы первого часа<sup>15</sup>. Необходимо заметить, что русские литургисты постоянно обращали внимание на связь ЕС как с палестинской традицией, так и с константинопольским кафедральным богослужением. Например, рассматривая евергетидскую «агрипнию», профессор Санкт-Петербургской Духовной академии И. А. Карабинов в докладе на Поместном Соборе 1917 года отмечал, что входящая в ее состав «паннухис» зависит от соответствующей службы Великой Константинопольской церкви<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Лисицын М. Первоначальный славяно-русский Типикон. Историко-литургическое исследование. СПб., 1911. С. 281–299, 347–349.

<sup>12</sup> Кекелидзе К. С. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. С. 497–502.

<sup>13</sup> Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев, 1910. Вып. I. С. 399, 410.

<sup>14</sup> Виноградов В. П. Уставные чтения (проповедь книги). Историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад, 1914. Вып. I. Уставная регламентация чтений в Греческой Церкви. С. 80–136.

<sup>15</sup> Виноградов, Уставные чтения... С. 83–85.

<sup>16</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. Из материалов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме // Богословские труды. М., 1998. Т. 34. С. 295.

Новый период в изучении текстов, содержащихся в афинской рукописи, открыла публикация комментированного издания ЕТ, подготовленная П. Готье; в ее состав также входили перевод текста на французский язык и словоуказатель. Во вступительной статье П. Готье дал палеографическое описание рукописи, а также отождествил монаха Антония, упоминающегося в дополнительной части ЕТ, с пансевастом севастом Иоанном Дукой, который принял монашество после 1097 года. На этом основании сохранившаяся редакция текстов ЕТ и ЕС была отнесена к первым десятилетиям XII века<sup>17</sup>. Изучение ЕТ и других ктиторских типиконов, с ним связанных, привело Дж. Томаса к гипотезе о существовании «евергетидского реформационного движения»<sup>18</sup>, а взаимоотношение текстов этих типиконов стало предметом диссертации Р. Джордана, материалы которой были опубликованы в различных изданиях<sup>19</sup>. Одновременно Р. Джордан начал подготовку нового издания ЕС, в котором греческий текст сопровождается английским переводом<sup>20</sup>. На основании тщательного палеографического анализа Б. Кростини показала, что две части афинской рукописи (синаксарь и типикон) принадлежат одному кодексу, и высказала предположение, что создание этого кодекса было непосредственно связано с деятельностью вышеупомянутого монаха Антония в Евергетидском монастыре<sup>21</sup>.

Как вершину развития студийской литургической традиции и один из наиболее важных византийских литургических источников рассматривал ЕС архимандрит Роберт Тафт в кратком очерке истории византийского богослужения<sup>22</sup>. Попытка анализа литургической традиции, регламентировавшей ЕС, была предпринята в диссертации Дж. Клентоса, одна из первых глав и заключительная часть которой были опубликованы с незначительными

<sup>17</sup> *Gautier P.* Le Typikon de la Théotokos Évergétis // *Revue des études byzantines*. 1982. Т. 40, P. 5–101. Однако еще Ж. Паргуар обратил внимание на личность монаха Антония, принадлежавшего к высшей византийской аристократии, и его деятельность по улучшению благосостояния Евергетидского монастыря (*Pargoire J.* Constantinople: le monastère de l'Évergétis // *Échos d'Orient*. 1907. Т. 10. P. 161).

<sup>18</sup> *Thomas J.* Documentary evidence from the Byzantine monastic *typica* for the history of the Evergetine Reform Movement // *The Theotokos Evergetis and eleven-century monasticism* / Ed. by M. Mullett and A. Kirby. Belfast, 1994. P. 246–273 (= *Belfast byzantine texts and translations* 6.1).

<sup>19</sup> *Jordan R.* The Hypotyposis of the Theotokos Evergetis and the making of a monastic Typikon. Doctoral Thesis (Ph. D.). Queen's University Belfast, 1997; *Jordan R.* The monastery of the Theotokos Evergetis, its children and grandchildren // *The Theotokos Evergetis and eleven-century monasticism*. / Ed. by M. Mullett and A. Kirby. Belfast, 1994. P. 215–245 (= *Belfast Byzantine Texts and Translations*, 6.1); *Jordan R.* The *Hypotyposis* of Evergetis: a unitary text? // *Work and worship at the Theotokos Evergetis. 1050–1200* / Ed. by Mullet M., Kirby A. Belfast, 1997. P. 230–249 (= *Belfast Byzantine Texts and Translations* 6.2); *Jordan R.* Evergetis: *Typikon* of Tymothy for the Monastery of the Mother of God *Evergetis* // *Byzantine Monastic Foundation Documents*. / A Complete Translation of the Surviving Founders' *Typika* and Testaments. Ed. by J. Thomas and A. Hero. Washington, 2000. V. 2. P. 454–506 (= *Dumbarton Oaks Studies* 35).

<sup>20</sup> *Jordan R.* The Synaxarion of the monastery of the Theotokos Evergetis. September–February. Belfast, 2000 (= *Belfast Byzantine Texts and Translations* 6.5). Подготовка перевода второй части ЕС уже закончена и в скором времени новое издание ЕС будет завершено.

<sup>21</sup> *Crostini Lappin B.* Structure and dating of codex Atheniensis, Graecus 788, *Typicon* of the monastery of the Theotokos Evergetis // *Scriptorium*. 1988. Т. 52. P. 330–349.

<sup>22</sup> *Taft R.* The *Synaxarion* of Evergetis in the history of Byzantine liturgy. // *Work and worship at the Theotokos Evergetis. 1050–1200* / Ed. by M. Mullett and A. Kirby. Belfast, 1997. P. 291 (= *Belfast Byzantine Texts and Translations*, 6.2).

изменениями<sup>23</sup>. К сожалению, молодому американскому исследователю остались неизвестными труды русских литургистов и поэтому он допустил различные неточности. Например, он ошибочно отождествил «агрипнию», которая многократно упоминается в ЕС и ЕТ, с палестинской «агрипнией» из «Иерусалимского типикона» и на этом основании сделал вывод о влиянии «Иерусалимского типикона» на константинопольское богослужение уже в XII столетии<sup>24</sup>. Кроме того, использованный Дж. Клентосом «арифметический подход» не вполне применим при изучении средневековых текстов, и «знания некоторых основных формул» недостаточно для анализа такого сложного литургического источника, как ЕС. Изучение текстов, содержащихся в Афинской рукописи, возможно только в контексте развития константинопольских монастырей и константинопольского монашеского богослужения в послеиконоборческий период. Поэтому вопрос о происхождении евергетидской традиции и месте Евергетидского монастыря в истории византийского монашества и византийского богослужения XI–XII веков остался открытым.

Существенно изменило сложившуюся ситуацию введение в научный оборот текста Студийско-Алексиевского устава, представляющего собой перевод богослужебного синаксаря (САС) и ктиторского типикона (здесь и далее – Типикон патриарха Алексия Студита, ТАС), которые были составлены патриархом Алексием Студитом в 1034–1043 годах на основании текстов несомненно студийского происхождения<sup>25</sup>. Эти тексты, САС и ТАС, появились на несколько десятилетий раньше, чем синаксарь и ктиторский типикон Евергетидского монастыря, а их составитель принимал активное участие в реформировании византийского монашества и в борьбе с различными злоупотреблениями. Поэтому ТАС содержит многие из предписаний, которые позднее встречаются в типиконах монастырей, иногда называемых «реформированными»<sup>26</sup>. Сопоставление ЕС с САС и другими византийскими богослужебными синаксарями показало, что ЕС принадлежал к студийской традиции<sup>27</sup> и в его основе лежала первая редакция Студийского синаксаря<sup>28</sup>.

Сравнение структуры суточного круга богослужения, регламентировавшегося САС и другими редакциями Студийского синаксаря, с одной стороны, и структуры суточного круга, определявшегося ЕС, с другой стороны, привело к выводу, что отличительной особенностью богослужения в Евергетидском монастыре было регулярное совершение особой службы «паннухис», на которую обращали внимание еще М. Н. Скабалланович и В. П. Виноградов. Обычно она совершалась сразу же после вечерни и состояла из 50-го псалма, канона с седальном и

<sup>23</sup> *Klentos J.* Byzantine Liturgy in twelfth-century Constantinople: an Analysis of the Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis (codex Athens Ethnike Bibliothekhe 788). Doctoral Thesis (Ph. D.). University of Notre Dame, Indiana, 1995; *Klentos J.* The typology of the *typonikon* as liturgical document // *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism.* / Ed. by M. Mullet and A. Kirby. Belfast, 1994. P. 294–305 (= *Belfast Byzantine Texts and Translations* 6.1); *Klentos J.* The *Synaxarion* of the Theotokos Evergetis: algebra, geology and Byzantine monasticism. // *Work and worship at the Theotokos Evergetis. 1050–1200* / Ed. by M. Mullet and A. Kirby. Belfast, 1997. P. 329–355 (= *Belfast Byzantine Texts and Translations* 6.2).

<sup>24</sup> *Klentos*, *The Synaxarion of the Theotokos Evergetis...* P. 347.

<sup>25</sup> *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. Москва, 2001.

<sup>26</sup> *Пентковский*, Типикон патриарха Алексия Студита... С. 47.

<sup>27</sup> *Пентковский*, Типикон патриарха Алексия Студита... С. 109–115, 125–142.

<sup>28</sup> *Пентковский А. М.* Студийский устав и уставы студийской традиции // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 5. С. 78.

кондаком, гимна «Слава в вышних Богу», Трисвятого и отпуска<sup>29</sup>. Однако в великий, рождественский и апостольский посты «паннухис» входила в состав повечерия, вследствие чего общая структура суточного круга приобретала традиционную студийскую структуру<sup>30</sup>. В воскресные же и праздничные дни «паннухис» не соединялась ни с вечерней, ни с повечерием, но входила в состав воскресной (праздничной) «агрипнии», где предшествовала праздничной утрени<sup>31</sup>. В состав евергетидской «агрипнии» служба «паннухис» была включена, как отметил И. А. Карабинов, под несомненным влиянием константинопольского кафедрального богослужения послеиконоборческого периода: в богослужении Великой церкви служба «паннухис» входила в состав суточного круга<sup>32</sup>, и специальные указания о совершении «паннухис» в канун праздничных дней содержались в ТВЦ<sup>33</sup>. Кафедральное происхождение евергетидской «паннухис» подтверждают и тексты молитв монастырской «паннухис», анализ которых свидетельствует об их заимствовании из константинопольского богослужения кафедрального обряда<sup>34</sup>.

Однако литургическая традиция Евергетидского монастыря была связана не только с константинопольским монастырским и кафедральным богослужением. Наличие в составе ЕС особой «Ерминии о праздновании Благовещения», созданной в монастырях Олимпа в Вифинии, указывает на связь богослужения в Евергетидском монастыре с литургической традицией Малой Азии<sup>35</sup>. Кроме того, особый характер литургической традиции, зафиксированной в ЕС, придавали элементы палестинского происхождения. Например, в этом тексте неоднократно упоминаются праздничные блаженны на литургии, которые представляют собой один из поздних элементов палестинского праздничного богослужения<sup>36</sup>. На утрени в воскресные и праздничные дни после рядовых кафизм Псалтири пелся

<sup>29</sup> *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 458, 609–610.

<sup>30</sup> В Евергетидском синакаре имеются два описания повечерия, совершающегося вместе с «паннухис» (*Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 515–516, 604), а также несколько указаний о наличии канона на повечерии в посты (Там же. С. 458, 467, 509, 609–610).

<sup>31</sup> Описание праздничной «паннухис» в составе «агрипнии» см.: *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 356, 556, 566, 607–608. Однако на праздничной «паннухис» не пели гимн «Слава в вышних Богу».

<sup>32</sup> В константинопольском Евхологии послеиконоборческого периода молитвы «паннухис» находились между молитвами вечерни и полунощницы (*Arranz M. L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Roma 1996. P. 81–84*). Cf. *Arranz M. La liturgie des heures selon l'ancien Euchologe byzantin // Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di p. Burkhard Neunheuser, O.S.B. Roma, 1979. P. 7 (= Studia Anselmiana 68, Analecta liturgica 1)*.

<sup>33</sup> *Mateos J. Le Typicon de la Grande Église. Roma, 1962. T. I. P. 4, 20, 28, 138, 146, 154, 184, 258, 286, 324, 340, 360, 370, (= Orientalia Christiana Analecta 165)*.

<sup>34</sup> *Arranz M. Les prières presbytérales de la «Pannychis» de l'ancien Euchologe byzantin et la «Panikhida» des défunts // Orientalia Christiana Periodica. 1974. V. 40. P. 328–335; Orientalia Christiana Periodica. 1975. T. 41. P. 119–121*.

<sup>35</sup> *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. с. 443–444. Начальная часть этого текста сохранилась и в некоторых «Иерусалимских типиконах», см.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἱεροσολυμίτικῆ βιβλιοθήκῃ ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἀγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδίκων. Ἐν Πετρούπολει. 1894. Τ. II, Σ. 443–444; Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Петроград, 1917. Т. III. Типикὰ. Ч. II. С. 195*.

<sup>36</sup> *Пентковский А, Йовчева М. Праздничные и воскресные блаженны в византийском и славянском богослужении VIII–XIII вв. // Palaeobulgarica. 2001. Т. 25. С. 42–44, 49*.

*Полиелей*<sup>37</sup>. Еще одной особенностью воскресной утрени было пение XVII кафизмы (*Непорочны*) с особыми воскресными тропарями<sup>38</sup>. Происхождение этих двух элементов воскресного богослужения также связано с палестинской традицией<sup>39</sup>. Тем не менее отмеченная в ЕС возможность выбора между пением *Полиелея* или же *Непорочных* с воскресными тропарями<sup>40</sup> указывает на вторичный характер каждого из этих элементов в литургической традиции, регламентировавшей ЕС. Отсутствие «палестинских агрипний», в состав которых входила «великая вечерня» с литией и благословением хлебов, также свидетельствует об отсутствии прямой зависимости ЕС от литургического источника палестинского происхождения, то есть от «Иерусалимского типикона».

Рассмотренный материал показывает, что ЕС отражает литургическую традицию одного из монашеских центров Малой Азии, отличительной чертой которого было сильное палестинское влияние. Локализовать этот центр позволяют две памяти и связанные с ними службы, которые отмечены в ЕС. Во-первых, 7 ноября, в день кончины преподобного Лазаря Галисийского († 1053), ЕС предписывал совершение особой службы, которая называется τὰ μνημόσυνα<sup>41</sup>. Этот термин встречается в ЕС еще шесть раз, из которых четыре раза он употребляется по отношению к торжественной службе, совершавшейся 16 апреля в память двух ктиторов Евергетидского монастыря Павла и Тимофея, а еще два раза — по отношению к поминальной службе, совершавшейся в дни кончины членов монашеской общины Евергетидского монастыря<sup>42</sup>. Три раза τὰ μνημόσυνα упоминается и в ЕТ, где этот термин также обозначал поминальную службу<sup>43</sup>.

Во-вторых, 17 июля в ЕС отмечено воспоминание перенесения мощей преподобного Лазаря Галисийского<sup>44</sup>, то есть память перенесения мощей с места первоначального погребения на то место, которое должен был определить новый игумен монастыря Воскресения Христова на горе Галисий около Ефеса<sup>45</sup>. Дата этого перенесения неизвестна, однако оно произошло не ранее 1058 года<sup>46</sup>. Наличие двух рассматриваемых памятей, а также использование термина τὰ μνημόσυνα, а

<sup>37</sup> См., например: *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 264, 265, 272, 309, 321, 339, 344, 359, 361, 364, 376, 382, 406, 427, 480, 487, 489, 502, 505, 521, 524, 527, 531, 534, 566, 573, 578, 582, 589, 608.

<sup>38</sup> *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 339, 344, 359, 361, 498, 500, 502, 608.

<sup>39</sup> Например, пение *Полиелея* и следующее за ним пение *Непорочных* с воскресными тропарями зафиксировано в древнейшем описании палестинской агрипнии, которое входит в состав сирийского перевода древнего «Иерусалимского типикона» из монастыря Св. Екатерины на Синае (Sin. syr. 136, f. 246v), а также отмечено в описании агрипнии, находящемся в древнейшей редакции «Иерусалимских богослужебных глав», входящей в состав более поздней (по сравнению с указанным сирийским переводом) редакции «Иерусалимского типикона» (Firenze, Laurenziana, Plut. 10.15, f. 6; Sin. arab. 264, f. 6v; *Кекелидзе*, Литургические грузинские памятники... С. 318). Подробнее об этих архаичных редакциях «Иерусалимского типикона» см.: *Пентковский А. М.* Иерусалимский типикон в Константинополе в Палеологовский период // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 5. С. 78.

<sup>40</sup> *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 339, 500, 502.

<sup>41</sup> *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 308.

<sup>42</sup> *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 446, 448, 314, 463.

<sup>43</sup> *Gautier*, Le Typikon de la Théotokos Evergétis. P. 77: 1080, 1084, 83: 1090.

<sup>44</sup> *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 472.

<sup>45</sup> *Janin R.* Les Églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique). Paris, 1975. P. 246–247.

<sup>46</sup> *Greenfeld R.* The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-century Pillar Saint. Washington, 2000. P. 63–64. N. 301 (= Byzantine Saints' Lives in Translation 3).



не ἡ μνήμη, по отношению к службе, совершавшейся в день кончины преподобного Лазаря Галисийского, приводит к выводу, что литургическая традиция, зафиксированная в ЕС, восходит к литургической традиции монастыря Воскресения на горе Галисий в Малой Азии, основанного преподобным Лазарем в конце своей жизни<sup>47</sup>.

Сопоставление особенностей богослужения и устройства монашеской жизни в Евергетидском монастыре, отраженных в ЕС и ЕТ, с одной стороны, и особенностей богослужения и устройства монашеской жизни в монастыре Лазаря Галисийского, отмеченных в его Житии, с другой стороны, подтверждает сделанный вывод. Например, в Житии несколько раз упоминается особое бдение (ἡ τῆς κυριακῆς ἀγυρπία), которое совершалось в воскресные дни<sup>48</sup>, а в ЕС не только упоминается ἡ τῆς κυριακῆς ἀγυρπία, но и имеется специальный раздел, содержащий описание этой службы. Одним из элементов «агрипнии» в монастыре Лазаря Галисийского был *Полиелей* палестинского происхождения<sup>49</sup>, который неоднократно упоминается и в ЕС (см. выше).

Наличие *Полиелея* и других палестинских элементов в литургической традиции монастыря Воскресения на горе Галисий во второй четверти XI века было обусловлено не только длительным пребыванием основателя этого общежития в Лавре святого Саввы, которую преподобный Лазарь покинул вскоре событий 1009 года<sup>50</sup>. Палестинское влияние в монашеских центрах на анатолийском побережье засвидетельствовано уже в начале X века: в Житии преподобного Павла Латрского несколько раз упоминается Келливарская лавра (λαύρα τῶν Κελλιβάρων), основанная на горе Латрос около Милета монахами из монастырей Синая и Раифа<sup>51</sup>, которые должны были перенести в новый монастырь обычаи синайских монастырей. В 20–30-х годах X столетия подвижник Павел основал на горе Латр еще одну лавру (λαύρα τοῦ Στύλου)<sup>52</sup>. В этой лавре также были установлены палестинские порядки, потому что в своем «Завещании» преподобный Павел Латрский предписывал соблюдать посты в соответствии с «Иерусалимским правилом»<sup>53</sup>.

В конце XI столетия в Малой Азии появляются монастыри, которые полностью следуют палестинской традиции. Например, в 1091 году монах Христодул, который в 1076–1079 годах был игуменом лавры Стила (τοῦ Στύλου) и архимандритом всех монастырей на горе Латр, предписал в своем Диатаксисе использовать τὸ τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα καὶ μεγάλου τῆς ἐρήμου καθηγῆτου в качестве руководства для богослужения в основанном им в конце восьмидесятых годов XI века монастыре Иоанна Богослова на острове Патмос<sup>54</sup>. В Дополнениях к этому Диатаксису, составленных игуменом

<sup>47</sup> На наличие двух памятней Лазаря Галисийского в ЕС обратила внимание и Нэнси Шевченко в статье «Observations on the calendar at the Evergetis Synaxarion», входящей в состав очередного сборника статей, посвященного ЕС и ЕТ, который готовится к изданию в серии Belfast Byzantine Texts and Translations.

<sup>48</sup> Vita sancti Lazari auctore Gregorio monacho // Acta Sanctorum Novembris, Bruxellis, 1910. T. III. P. 568E, 576D, 586E.

<sup>49</sup> Vita sancti Lazari... P. 530C, 564E.

<sup>50</sup> Vita sancti Lazari... P. 514C–515F.

<sup>51</sup> Janin, Les Églises et les monastères des grands centres... P. 229–232. Delehaye H. Monumenta Latrensia hagiographica // Wiegand Th. Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen. Berlin, 1913. B. III. Heft I. Der Latmos. S. 109: 16–17, 32, 110: 29–30.

<sup>52</sup> Janin, Les Églises et les monastères des grands centres... P. 233–239.

<sup>53</sup> Delehaye, Monumenta Latrensia... S. 152: 39–153: 1.

<sup>54</sup> Miklosich Ph., Müller I. Acta et Diplomata graeca medii aevi sacra et profana. Vindobonae, 1890. V. 6. P. 71: 5, 11.

Христодулом в 1093 году, содержится предписание использовать τὸ Τυπικὸν περὶ τῆς ψαλμωδίας τοῦ ἁγίου Σάββα для регламентации служб суточного круга<sup>55</sup>. Отличительной чертой богослужения в монастыре Иоанна Богослова, специально отмеченной игуменом Христодулом, было совершение в господские праздники, а также в воскресные дни Великого поста особых всенощных бдений («агрипний»), в состав которых входила «великая вечерня», то есть именно таких всенощных бдений, которые предписывались и определялись «Иерусалимским типиконом»<sup>56</sup>. Указанное замечание игумена Христодула свидетельствует о различиях, существовавших между *палестинской* «агрипнией», которую предписывал совершать игумен Христодул в своем монастыре, и другими «агрипниями», совершавшимися в монастырях Малой Азии в XI столетии.

По отношению к совершению служб суточного круга богослужения монастыря Лазаря Галисийского был ближе к палестинским монастырям келлиотского типа, чем к константинопольским киновиам студийского типа. В Житии преподобного упоминается, что монахи собирались в церковь для совершения утрени и I часа, вечерни и повечерия<sup>57</sup>, в келлиях же монахи совершали часы (III, VI и IX) и келейное правило<sup>58</sup>. В свою очередь, в Евергетидском монастыре III, VI и IX часы тоже совершались в келлиях, о чем свидетельствуют ET и ЕС, и только в периоды постов они совершались совместно, причем в Рождественский и Апостольский посты часы совершались в притворе, а не в самой церкви<sup>59</sup>. Напротив, в строгой киновиальной традиции, типичным представителем которой является САС, часы всегда совершались совместно, за исключением специально отмеченных праздничных дней.

Тем не менее по типу устройства монашеской жизни Евергетидский и Галисийский монастыри были киновиями, на что указывает, например, наличие регулярной общей трапезы в каждом из монастырей. В Житии Лазаря Галисийского неоднократно упоминаются две монашеские трапезы, дневная и вечерняя, участие в которых было обязательным; большое здание в монастыре Воскресения на Галисийской горе, в котором эти трапезы происходили, было построено при основании монастыря, и его размеры были определены самим основателем<sup>60</sup>. В свою очередь, девятая глава ET содержит описание дневной и вечерней трапез, а в конце ее имеется предписание о наказании за отсутствие на общей трапезе<sup>61</sup>.

Особое положение по отношению к монашеской общине занимали игумены каждого из двух рассматриваемых монастырей. Как известно из Жития, преподобный Лазарь осуществлял руководство своими монастырями на горе Галисий, находясь в затворе<sup>62</sup>. Игумен Тимофей также управлял Евергетидским монастырем из затвора<sup>63</sup>. Диатипосис Лазаря Галисийского, который он составил незадолго до своей кончины, не сохранился, но из Жития известно, что Диатипосис содержал описание жизненного пути и сведения о постройке монастырей на горе

<sup>55</sup> Miklosich, Müller, Acta et Diplomata graeca... P. 88: 7–8.

<sup>56</sup> Miklosich, Müller, Acta et Diplomata graeca... P. 71: 6–8.

<sup>57</sup> Vita sancti Lazari... P. 560C, 560E, 563F, 564D.

<sup>58</sup> Vita sancti Lazari... P. 556A, 562B–C, 564C.

<sup>59</sup> Gautier, Le Typikon de la Théotokos Évergétis. P. 19: 71–74, 21: 127–131, 23: 132–147, 25: 195–196; Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 314, 458, 467, 513, 609–610.

<sup>60</sup> Vita sancti Lazari... P. 535C, 541E–542A, 551F–552B, 557E–F.

<sup>61</sup> Gautier, Le Typikon de la Théotokos Évergétis. P. 33: 324–39: 435.

<sup>62</sup> Подробные сведения о келлии преподобного Лазаря в монастыре Воскресения см.: Greenfeld, The Life of Lazaros... P. 17–20.

<sup>63</sup> Gautier, Le Typikon de la Théotokos Évergétis. P. 47: 580–584.

Галисий, сведения о земельных владениях, о числе монахов, правила избрания игумена и назначения эконома, правила о распределении пищи в праздники и посты, предписание о неукоснительном соблюдении норм, установленных в Диатипосисе, и богослужебных обычаев<sup>64</sup>. При этом Диатипосис был не просто духовным завещанием основателя монастыря, но являлся юридическим документом, который был утвержден императором (Константином IX Мономахом) и патриархом (Михаилом Керуларием)<sup>65</sup>. Из краткого описания Диатипосиса следует, что этот текст содержал специальные разделы, регламентировавшие управление монастырским имуществом и распределение доходов между монастырями<sup>66</sup>. К сожалению, отсутствие полного текста Диатипосиса не позволяет указать формальный статус и характер администрирования монастырей, основанных преподобным Лазарем, который несомненно был зафиксирован в утраченном документе.

Общее содержание и структура Диатипосиса Лазаря Галисийского во многом совпадали с содержанием и структурой Типикона Евергетидского монастыря, составленного игуменом Тимофеем. Входила в состав Типикона и специальная глава, определявшая особый статус монастыря. Этот статус (освобождение от налогов и независимость от церковных и светских властей) постоянно привлекает внимание исследователей, занимающихся «евергетидской реформой». Однако практически без внимания остается тот факт, что независимость Евергетидского монастыря обеспечивалась не предписаниями первоначального типикона, подписанного игуменом Тимофеем, и не предписаниями ЕТ, который с формальной точки зрения не является юридическим документом, а была гарантирована хрисовулами «почивших императоров», на которые дважды ссылался игумен Тимофей<sup>67</sup>. Наличие императорских хрисовулов, определявших особый статус Евергетидского монастыря, позволяет объяснить и происхождение тех значительных средств, благодаря которым на месте небольшой обители игумен Тимофей смог построить «великолепный монастырь и сделать его знаменитым»<sup>68</sup>.

Экономическая стабильность и вообще существование каждого из вновь созданных или же возобновленных монастырей в Византии обеспечивалось не только наличием достаточных монастырских владений, но и их юридическим статусом<sup>69</sup>. Поэтому получение наиболее выгодного статуса для монастырских владений было главной заботой основателей монастырей, а хрисовулы византийских императоров представляли собой те документы, которые свидетельствовали о получении различного рода привилегий. Именно эти документы в большинстве случаев определяли статус монастырей и монастырских владений, а также содержали указания об освобождении от различного типа налогов<sup>70</sup>, финансировании и другие предписания экономического характера. Например, в 1075 году император Михаил VII Дука утвердил различного рода недвижимость за монастырем Всемилоственного Спаса, основанного в Константинополе патриkiem и анфипатом Михаилом Атталиатом, и освободил эти монастырские

<sup>64</sup> Vita sancti Lazari... P. 585B–E.

<sup>65</sup> Vita sancti Lazari... P. 576B–C; Greenfeld, The Life of Lazaros... P. 46–47, 316–317.

<sup>66</sup> Vita sancti Lazari... P. 585C–B, 586A; Greenfeld, The Life of Lazaros... P. 350–351, 353–354. Об экономических связях между монастырями Лазаря Галисийского см.: Kaplan M. Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol. Paris, 1992. P. 306 (= Byzantina Sorbonensia 10).

<sup>67</sup> Gautier, Le Typikon de la Théotokos Évergétis. P. 45: 544–547, 47: 563–564.

<sup>68</sup> Gautier, Le Typikon de la Théotokos Évergétis. P. 17: 47–52.

<sup>69</sup> Morris R. Monks and laymen in Byzantium, 843–1118. Cambridge, 1995. P. 145.

<sup>70</sup> Подробнее о налогах и способах освобождения от них в Византии в X–XII веках см.: Kaplan, Les hommes et la terre... P. 554–561.

владения от государственных налогов и повинностей. На хрисовул 1075 года Михаил Атталиат ссылается в ктиторском типиконе 1077 года, а в 1079 году сохранение всех привилегий подтвердил своим хрисовулом император Никифор III Вотаниат, причем копии указанных документов были включены в состав кодекса, содержащего типикон Михаила Атталиата<sup>71</sup>.

В этом же году Никифор III Вотаниат выдал хрисовул о независимости и освобождении от всяких налогов монастыря Иоанна Предтечи в городе Стровиле и утвердил его типикон, а другим хрисовулом были освобождены от налогов две келлии на Праведной горе на острове Кос, им была предоставлена независимость и назначено ежегодное финансирование<sup>72</sup>. В 1085 году освобождение от налогов и независимость были дарованы хрисовулом императора Алексея Комнина монастырю Богородицы Милостивой, который построил в начале 80-х годов XI века епископ Струмицкий Мануил. Ссылка на этот хрисовул имела в тексте Диатаксиса, составленного епископом Мануилом, а сам хрисовул прилагался к оригиналу Диатаксиса<sup>73</sup>.

В 1088 году хрисовулом императора Алексея Комнина игумену Христодулу был дарован «в неотъемлемое и вечное владение и господство» остров Патмос, освобожденный от всех казенных податей и налогов, чтобы монахи владели этим островом «без податей, без налогов, господственно и властно, неотъемлемо и вечно», а монастырь, монахи и остров были самостоятельными и независимыми<sup>74</sup>. Описание процесса получения острова, в том числе и описание встречи и беседы с императором, игумен Христодул включил в начальную часть своего Диатаксиса, составленного в 1091 году, в котором на основании полученного хрисовула записал, что основанный им монастырь является освобожденным (от налогов) и независимым<sup>75</sup>. Ссылки на этот хрисовул императора Алексея Комнина, имеющиеся в грамотах патриарха Иоанна IX Агапита (1133 год) и Луки Хрисоверга (1158 год), которые связаны с установлением ставропигии в монастыре, основанном игуменом Христодулом<sup>76</sup>, указывают, что статус этого монастыря, то есть его освобождение (от налогов) и независимость определял не ктиторский Диатаксис, а императорский хрисовул.

Следовательно, одного желания ктитора придать особый статус создаваемому или восстанавливаемому монастырю было недостаточно, и этот вывод подтверждается и анализом ктиторских типиконов середины XII столетия. Например, независимость монастыря св. Маманта в Константинополе сначала была определена в «памяти» (ὑπόμνημα) патриарха Николая IV Музалона (1147–1151), затем подтверждена хрисовулом императора Мануила I Комнина (1143–1180) и только после этого зафиксирована в ктиторском типиконе,

<sup>71</sup> *Gautier P.* Le Diataxis de Mishel Attaliat // *Revue des études byzantines*. 1981. Т. 39. P. 51: 564–568, 101–123. Подробное описание экономического механизма, разработанного Михаилом Атталиатом для обеспечения существования и монастыря, и своих наследников, было выполнено П. Лемерлем (*Lemerle P.* Cinq études sur le XIe siècle byzantin. Paris, 1977. P. 99–111).

<sup>72</sup> *Miklosich, Müller*, Acta et Diplomata graeca... P. 19–23.

<sup>73</sup> *Petit L.* Le monastère de Notre Dame de Pitié en Macédonie // *Известия Русского археологического института в Константинополе*. София, 1900. Т. VI. В. I. С. 25–27, 90: 30–33.

<sup>74</sup> *Miklosich, Müller*, Acta et Diplomata graeca... P. 46–47; русский перевод: *Соколов И. И.* Состояние монашества в Византийской Церкви с половины IX до начала XIII века (842–1204). Казань, 1894. С. 164–168.

<sup>75</sup> *Miklosich, Müller*, Acta et Diplomata graeca... P. 66–67, 69.

<sup>76</sup> *Miklosich, Müller*, Acta et Diplomata graeca... P. 102–103, 114–117.

составленном в 1158 году<sup>77</sup>. Согласно ктиторскому типикону монастыря Пресвятой Богородицы τῶν Ἐλεῦσῶν в Вифинии, который был составлен в 1162 году на основании типикона монастыря св. Маманта, независимость этого монастыря была еще до составления ктиторского типикона зафиксирована в «памяти» (ὑπόμνημα) патриарха, утвержденной императорской подписью и печатью<sup>78</sup>.

Механизм освобождения от налогов и получения независимости теми монастырями, которые были основаны императорами и имели подписанные императорами типиконы, существенно отличался от рассмотренного выше. В данном случае хрисовул был излишним, так как этот статус изначально определялся императорами в учредительных документах, то есть ктиторских типиконах. Например, уже в первой главе типикона монастыря Богородицы Благодатной, основанного императрицей Ириной Дуkenой, указано, что монастырь является освобожденным (ἐκ πάντων ἀπλῶς ἐλεύθερον, то есть независимым), а после кончины основательницы становится и самоуправляемым (αὐτοδέσποτον)<sup>79</sup>. Сходное предписание о независимости монастыря от церковных и светских властей находится в заключительной части типикона монастыря Христа Вседержителя (Пантократорского), подписанного императором Иоанном II Комнином в 1136 году<sup>80</sup>.

Следовательно, формулировки «освобожденный» и «независимый», встречающиеся в учредительных документах монастырей, которые не были основаны императорами, в том числе и в ЕТ, являются вторичными по отношению к соответствующим формулировкам императорских хрисовулов, которыми и определялся этот статус. Поэтому для всех основателей монастырей, за исключением императоров, существовал единственный способ для закрепления недвижимости в неотъемлемое владение, полного или частичного освобождения от налогов и получения независимости, и этим способом был императорский хрисовул. Получение такого хрисовула имело принципиальное значение при создании монастыря и могло быть обусловлено прежде всего государственной собственностью на землю в Византии (по мнению А. П. Каждана) в рассматриваемый период, так как «приобретение недвижимости еще не создавало собственности — собственность возникала лишь в результате императорского пожалования»<sup>81</sup>, и только император мог навечно закрепить эту недвижимость за владельцем, а также освободить ее от налогов и податей. Именно таким образом игумен Тимофей получил статус «освобожденного» и «независимого» для Евергетидского монастыря, на что указывают два отмеченных выше упоминания об императорских хрисовулах в ЕТ.

Проведение новых строительных работ в Евергетидском монастыре при игумене Тимофее и именование его «вторым ктитором» указывает, что императорские хрисовулы, упомянутые в ЕТ, были получены после кончины игумена Павла (1054 год), и они могли быть выданы и подтверждены последней представительницей Македонской династии императрицей Феодорой (1055–1056), императором Михаилом VI Врингой (1056–1057), императором Исааком I Комнином (1057–1059),

<sup>77</sup> *Εὐστατιάδης Σ.* Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος // Ἑλληνικά 1928. Τ. 1. Σ. 258, 266, 306.

<sup>78</sup> *Дмитриевский,* Описание литургических рукописей... Т. I. С. 716–717, 724.

<sup>79</sup> *Gautier P.* Le Typikon de la Théotokos Kécharitôménè // Revue des études byzantines. 1985. Т. 43. Р. 29, 31.

<sup>80</sup> *Gautier P.* Le Typikon du Christ Sauveur Pantocrator // Revue des études byzantines. 1974. Т. 32. Р. 127: 1613–1620.

<sup>81</sup> *Каждан А. П.* Социальный состав господствующего класса Византии XI–XII веков. М., 1974. С. 233.

который изменил свое первоначальное негативное отношение к монашеству после кончины патриарха Михаила Керулария, «монахолобивым» императором Константином X Дукой (1059–1067) и императором Романом IV Диогеном (1068–1071)<sup>82</sup>. Император Михаил VII Дука (1071–1078), принявший монашеский постриг после своего отречения от престола в 1078 году, скончался около 1090 года<sup>83</sup> и не мог принадлежать к числу «почивших императоров», упомянутых в ЕТ. Однако ориентация императрицы Ирины Дукены на литургическую традицию Евергетидского монастыря и на его Типикон при создании монастырей Христа Человеколюбца и Богородицы Благодатной (см. ниже), а также пострижение пансеваста севаста Иоанна Дуки в Евергетидском монастыре в самом конце XI века позволяют сделать вывод о том, что Евергетидский монастырь имел особые связи с семьей Дуков и, следовательно, основы его благосостояния были заложены хрисовулами императора Константина X Дуки. Показательно, что именно в шестидесятые годы XI столетия в скриптории Евергетидского монастыря началось активное копирование патристической литературы<sup>84</sup>.

Косвенным свидетельством связи Евергетидского монастыря с семьей Дуков является имеющееся в ЕС сопоставление богослужебных обычаев Евергетидского монастыря и константинопольского монастыря Мануила<sup>85</sup>, так как в последнем в восьмидесятых годах XI века проживал оставивший престол император Михаил VII Дука, который после принятия монашества был избран митрополитом Ефеса<sup>86</sup>. Примечательно, что в ведении ефесского митрополита находилась и гора Галисий, и монастыри, основанные на ней преподобным Лазарем Галисийским, в том числе и монастырь Воскресения. Это обстоятельство позволяет обратиться к упоминанию о местном архиерее Антонии, которое находится в заключительной схолии к «Благовещенским главам» из ЕС<sup>87</sup>. Еще в 1895 году А. А. Дмитриевский отождествил его с монахом Антонием, упоминающимся в ЕТ<sup>88</sup>. Затем Ж. Паргуар соотнес архиерея Антония с одним из двух константинопольских патриархов X века, носивших это имя<sup>89</sup>. Позднее В. Грумель приписал составление данной схолии патриарху Антонию III Студиту (973–978)<sup>90</sup>, и это мнение стало общепринятым. Но если принять во внимание, что в основе ЕС лежит богослужебный синаксарь, происходящий из монастыря Воскресения на горе Галисий, то в этом случае под архиереем Антонием следует понимать правящего архиерея Ефесской митрополии. Однако в восьмидесятые годы XI века ефесский митрополит проживал в столичном монастыре Мануила, упоминающемся в ЕС. Пребывание главы Ефесской митрополии в Константинополе было вызвано не столько его нежеланием покидать столицу, сколько опасностями

<sup>82</sup> Соколов, Состояние монашества в Византийской Церкви... С. 142–148.

<sup>83</sup> *Polemis D.* The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography. London, 1968. P. 44.

<sup>84</sup> *Irigoin J.* La production d'un scriptorium de Constantinople peu après le milieu du XIe siècle // *Miscellanea codicologica F. Masai dicata MCMLXXIX* / Ed. P. Cockshaw, M.-C. Garand et P. Jodogne. Gand, 1979. P. 175–183.

<sup>85</sup> *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 614.

<sup>86</sup> *Polemis*, The Doukai... P. 44; *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. T. III. Les églises et les monastères. Paris, 1969. P. 320; *Grumel V.* Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Paris, 1989. V. I. Les actes des patriarches. F. II–III. Les regestes de 715 à 1206. P. 393. N. 909.

<sup>87</sup> *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 442.

<sup>88</sup> *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. С. XLII–XLIII.

<sup>89</sup> *Pargoire*, Constantinople: le monastère de l'Évergétis. P. 158.

<sup>90</sup> *Grumel*, Les Regestes des actes du Patriarcat... P. 311. N. 799.

пребывания в Ефесе, который в это время постоянно находился под угрозой нападения турок-сельджуков. Например, в 1079 году по тем же самым причинам покинул свою обитель, которая находилась на расстоянии около пятидесяти километров от Ефеса, игумен лавры τοῦ Στύλου и архимандрит всех монастырей на горе Латр игумен Христул<sup>91</sup>. К сожалению, монашеское имя императора Михаила VII Дуки неизвестно, и поэтому отождествление архиерея Антония, имя которого упоминается в ЕС, и бывшего императора Михаила VII Дуки, ставшего ефесским митрополитом и проживавшего в восьмидесятые годы XI века в монастыре Мануила, остается в рамках гипотезы.

Итак, уже с шестидесятых годов XI века Евергетидский монастырь находился под особым покровительством семьи Дуков, а богослужение и устройство монашеской жизни в нем следовали традициям монастыря Воскресения на горе Галисий в Малой Азии. Во второй половине XI века эти традиции были хорошо известны в Византии, так как к преподобному Лазарю неоднократно обращались основатели различных монастырей с просьбой составить правила для их обителей<sup>92</sup>. По отношению к общему принципу устройства монашеской жизни монастырь Воскресения и Евергетидский монастырь были киновиями, однако по отношению к суточному кругу богослужения эти два монастыря во многом напоминали лавру Саввы Освященного XI–XII веков, в которой часы также совершались в келлиях<sup>93</sup>. Поэтому по сравнению со строгой константинопольской киновией, классическим примером которой служит монастырь патриарха Алексия Студита, Евергетидский монастырь был своеобразной константинопольской «лаврой», где монахи имели собственное молитвенное правило, а также время и место для его регулярного совершения.

Выявленная связь Евергетидского монастыря с семьей Дуков позволяет вернуться к вопросу о датировке первоначальных текстов Синаксаря и Типикона, составленных игуменом Тимофеем. Из текста ЕС следует, что синаксарь Евергетидского монастыря был составлен, во-первых, *после* построения главной церкви, ежегодное воспоминание освящения которой праздновалось 29 декабря, и, во-вторых, *после* построения храма Спасителя, храма Святых апостолов, монастырской трапезы и келлий, которые упоминаются в ЕС<sup>94</sup>, то есть синаксарь был составлен *после* завершения строительства нового монастыря на месте старого, основанного игуменом Павлом. Тогда же игумен Тимофей составил и ктиторийский типикон, потому что о постройке нового главного храма и келлий упоминается в ЕТ<sup>95</sup>, и здесь же имеются ссылки на богослужебный синаксарь. В качестве образца при составлении типикона игумен Тимофей мог использовать Диатакис Лазаря Галисийского, на что указывает отмеченное совпадение содержания и структуры. Таким образом, первоначальный комплекс текстов, содержащий типикон и синаксарь Евергетидского монастыря, был составлен игуменом Тимофеем не ранее последней трети XI века. Упоминание о монастыре Мануила и об архиерее Антонии указывает на восьмидесятые годы этого столетия, но эта более точная датировка требует дополнительных подтверждений.

Составление и оформление полного комплекта ктиторийских документов после завершения строительства монастыря соответствовало византийской практике XI–XII веков. Например, патриарх Алексий Студит составил САС и ТАС после создания своего монастыря, и поэтому в САС имеется полная дата

<sup>91</sup> Miklosich, Müller, Acta et Diplomata graeca... P. 61–62.

<sup>92</sup> Vita sancti Lazari... P. 565C–D.

<sup>93</sup> Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. III. С. 2–5.

<sup>94</sup> Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 364–367, 553, 481, 355, 549, 559, 567.

<sup>95</sup> Gautier, Le Typikon de la Théotokos Évergétis. P. 17: 53–55.

освящения главного храма и описание совершения храмового праздника, упоминаемого в ТАС<sup>96</sup>; Лазарь Галисийский составил Диатаксис после окончания строительства своих монастырей и незадолго до своей кончины; император Иоанн II Комнин подписал типикон Пантократорского монастыря после завершения строительства сложного храмового комплекса, которое осуществлялось в несколько этапов<sup>97</sup>.

Принятие Галисийской литургической традиции в Евергетидском монастыре, которое положило начало формированию его собственной традиции, следует отнести к первой половине шестидесятых годов XI века, так как уже в середине этого десятилетия в скриптории Евергетидского монастыря были переписаны Беседы Иоанна Златоуста на Деяния Апостолов (апрель 1064 года) и Беседы Иоанна Златоуста на Послания апостола Павла (июль 1065 года)<sup>98</sup>, которые предназначались для обеспечения «седмичного круга» уставных чтений. В основу евергетидского богослужебного синаксаря был положен синаксарь из монастыря Воскресения на горе Галисий. Однако этот текст был существенно переработан в Константинополе. Редактированию подверглась система уставных чтений<sup>99</sup>, в первоначальный текст были внесены дополнения, связанные с топографией константинопольского монастыря, результаты сопоставления с богослужебной практикой Студийского монастыря и монастыря Мануила, упоминания о совершении памяти ктитора Павла. Вероятно, в это же время в синаксарь были внесены и упоминания о совершении «паннухис», которые появились в Евергетидском монастыре под влиянием константинопольского кафедрального богослужения.

Через некоторое время после кончины игумена Тимофея в первоначальные тексты типикона и синаксаря были внесены отдельные изменения и дополнения. Еще А. А. Дмитриевский показал, что было исправлено название ктиторского типикона, вследствие чего «типикон» стал «ипотипосисом». Были внесены изменения и в название третьей главы, в котором появилось упоминание о «преподобном отце нашем Тимофее», а в конце типикона появилась дополнительная часть, составленная преемником игумена Тимофея. В этой части предписывалось, со ссылкой на исправленный текст синаксаря, совершать 16 апреля службу в память двух ктиторов, Павла и Тимофея, а также упоминались заслуги монаха Антония (Иоанна Дуки) в укреплении благосостояния Евергетидского монастыря, в число которых входило и содействие в освобождении монастырских владений (вероятно, новоприобретенных) от налогообложения<sup>100</sup>. В свою очередь, в синаксарь было включено описание празднования 16 апреля памяти двух ктиторов, Павла и Тимофея, а также ссылка на предание «святого отца кир Тимофея» в статье о пище в первую субботу Великого поста<sup>101</sup>. Именно эти обновленные версии синаксаря и типикона, отредактированные третьим игуменом Евергетидского монастыря, и находятся в афинской рукописи № 788, заказчиком которой мог быть, по предположению Б. Кростини, упомянутый монах Антоний, то есть пансеваст севаст Иоанн Дука. В таком случае и сама афинская рукопись, и содержащиеся в ней тексты (ЕС и ЕТ) были созданы в первые десятилетия XII столетия, что совпадает с датировкой, предложенной П. Готье в 1982 году.

<sup>96</sup> *Пейтковский*, Типикон патриарха Алексия Студита... С. 46.

<sup>97</sup> Подробнее о строительстве храмов в Пантократорском монастыре см.: *Ousterhout R. Master Builders of Byzantium. Princeton, 1999. P. 104–108.*

<sup>98</sup> *Irigoin*, La production d'un scriptorium... P. 177, 178.

<sup>99</sup> *Виноградов*, Уставные чтения... С. 135.

<sup>100</sup> *Gautier*, Le Typikon de la Théotokos Évergétis. P. 15: 1–4, 17: 36–41, 91–93: 1325–1374.

<sup>101</sup> *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 446–448, 519.



\* \* \*

В конце XI — начале XII веков Евергетидский монастырь, следовавший традиции знаменитой обители Лазаря Галисийского и находившийся под покровительством семьи Дуков, стал образцом для двух константинопольских монастырей — мужского монастыря Христа Человеколюбца и смежного с ним женского монастыря Богородицы Благодатной, основанных императрицей Ириной Дуковой при непосредственном участии и содействии императора Алексея I Комнина. Эти монастыри находились недалеко от монастыря Хоры, который в конце XI столетия восстановила Мария Болгарская (супруга Андроника Дуки, мать императрицы Ирины и пансеваста севаста Иоанна Дуки)<sup>102</sup>.

Монастырь Христа Человеколюбца был основан не позднее 1107 года<sup>103</sup>. Ктиторийский типикон этого монастыря был составлен от имени императрицы Ирины, и один из его экземпляров хранился вместе с описью имущества в сосудохранилище Святой Софии<sup>104</sup>. К сожалению, текст типикона монастыря Христа Человеколюбца не сохранился, но этот текст лежит в основе типикона монастыря Богородицы Благодатной (см. ниже), а также в основе типикона возобновленного монастыря св. Маманта в Константинополе, который в 1158 году составил игумен Афанасий, бывший ранее экономом в монастыре Христа Человеколюбца. Богослужение в монастыре Христа Человеколюбца должно было регламентироваться синаксарем типа ЕС, так как именно Евергетидский синаксарь определял богослужение в монастыре св. Маманта<sup>105</sup>. Ссылки игумена Афанасия на синаксарь Евергетидского монастыря, а не на синаксарь монастыря Христа Человеколюбца показывают, что игумен Афанасий рассматривал литургическую практику Евергетидского монастыря в качестве образца и для монастыря св. Маманта, и для монастыря Христа Человеколюбца. Многие из глав ктиторийского типикона монастыря св. Маманта восходят непосредственно к типикону Евергетидского монастыря, а не к типикону монастыря Христа Человеколюбца<sup>106</sup>. Следовательно, Евергетидский монастырь являлся для игумена Афанасия «материнской обителью» и для монастыря Христа Человеколюбца, и для монастыря св. Маманта.

Вскоре после построения монастыря Христа Человеколюбца императрица Ирина основала рядом с ним женский монастырь Богородицы Благодатной<sup>107</sup>. Типикон этого монастыря, так же как и типикон монастыря Христа Человеколюбца, был составлен от имени императрицы Ирины, которая около 1110 года поставила в его конце свою подпись красными императорскими чернилами<sup>108</sup>. Сопоставление этого текста с текстом типикона монастыря св. Маманта, а также с ЕТ показало, что типикон монастыря Богородицы Благодатной зависит как от несохранившегося типикона монастыря Христа Человеколюбца, так и непосредственно от типикона Евергетидского

<sup>102</sup> Janin, La géographie ecclésiastique... P. 531–539; *Polemis*, The Doukai. P. 58.

<sup>103</sup> Janin, La géographie ecclésiastique... P. 525–529.

<sup>104</sup> Gautier, Le Typikon de la Théotokos Kécharitôméné. P. 133: 2013–2016.

<sup>105</sup> *Εὐστρατιάδης*, Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς... Σ. 269: 7, 296: 25, 297: 34. Ср.: Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 728 (прим. 1), 758 (прим. 5), 760 (прим. 3).

<sup>106</sup> Bandy A. Mamas: *Typikon of Athanasios Philanthropenos for the Monastery of St. Mamas in Constantinople // Byzantine Monastic Foundation Documents. / A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*. Ed. by J. Thomas and A. Hero. Washington, 2000. Т. 3. P. 975–977, 991 (= *Dumbarton Oaks Studies* 35).

<sup>107</sup> Janin, La géographie ecclésiastique... P. 188–191.

<sup>108</sup> Gautier, Le Typikon de la Théotokos Kécharitôméné. P. 13, 137: 2087.

монастыря<sup>109</sup>. В силу своего Типикона, а не по причине следования евергетидской традиции, монастырь Богородицы Благодатной был освобожденным (от налогов) и независимым.

В тексте типикона монастыря Богородицы Благодатной неоднократно упоминается богослужебный синаксарь, но его происхождение не указано. Тем не менее, анализ литургических данных типикона, а также связь монастыря Богородицы Благодатной с монастырем Христа Человеколюбца, позволяют предположить, что богослужение в монастыре Богородицы Благодатной, так же как и в монастыре Христа Человеколюбца, следовало литургической традиции Евергетидского монастыря. Например, в монастыре Богородицы Благодатной сразу же после вечерни совершалась служба «паннухис» с канонем, а в воскресные и праздничные дни совершались «агрипнии»<sup>110</sup>.

Предположение о зависимости богослужения в императорских монастырях Христа Человеколюбца и Богородицы Благодатной от богослужения в Евергетидском монастыре подтверждается результатами изучения нового литургического источника, который был обнаружен в сентябре 2002 года при ознакомлении с микрофильмами греческих рукописей Патриаршей библиотеки в Константинополе<sup>111</sup>. Тогда наше внимание сразу же привлекла пергаменная рукопись XII века из собрания монастыря Пресвятой Богородицы Камариотиссы<sup>112</sup>, которая содержала богослужебный синаксарь: *Συναξάριον σὺν Θεῷ, ἀρχόμενον ἀπὸ μηνὸς Σεπτεμβρίου, περιέχον πᾶσαν ἀκολουθίαν μέχρι συμπληρώσεως αὐγούστου, ὡσαύτως καὶ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς ἀπὸ τῆς Κυριακῆς τοῦ τελώνου καὶ τοῦ φαρισαίου μέχρι τῶν Ἀγίων Πάντων*<sup>113</sup>. Название монастыря в заглавии не указано, но рубрика в праздник Благовещения — *Μηνὶ τῷ αὐτῷ κε΄, ὁ Εὐαγγελισμὸς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου καὶ μνήμη τῶν ἐγκαινίων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Φιλανθρώπου μονῆς τῆς δεσποίνης κυρᾶς Εἰρήνης τῆς (в ркп. — τοῦ) Δουκαίνης*<sup>114</sup>, — свидетельствует, что этот синаксарь происходит из константинопольского монастыря Христа Человеколюбца.

В тексте синаксаря монастыря Христа Человеколюбца (далее — СХЧ) регулярно упоминаются хорошо известные по ЕС и являющиеся его характерными особенностями служба «паннухис» (*παννυχίς*), воскресное и праздничное бдение (*ἀγρυπνία*), в состав которого входила эта «паннухис», а также имеются две памяти преподобного Лазаря Галисийского, которые находятся и в ЕС. Сопоставление СХЧ и ЕС показало что в основном они совпадают между собой, как это видно на примере богослужебных указаний для 2 и 3 сентября:

<sup>109</sup> Jordan R. Kecharitomenē: *Typikon of Empress Irene Doukaina Komnene for the Convent of the Mother of God Kecharitomenē in Constantinople // Byzantine Monastic Foundation Documents. / A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments.* Ed. by J. Thomas and A. Hero. Washington, 2000. V. II. P. 650–652 (= *Dumbarton Oaks Studies* 35).

<sup>110</sup> *Gautier*. Le Typikon de la Théotokos Kécharitômenè. P. 85: 1187, 1192–1194, 49: 519; 83: 1137, 1138, 89: 1239–1256, 97: 1406.

<sup>111</sup> Микрофильмы этого собрания были изготовлены в 1962 году экспедицией, которая была организована Научной библиотекой *Dumbarton Oaks* (Вашингтон), в которой эти микрофильмы и хранятся.

<sup>112</sup> Istanbul, Patriarchate Library, Panagia Kamariotissa, Cod. 29. *Τσακόπουλος Α.* Περιγραφικὸς κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Σταμπουλ, 1953. Τ. Α'. Τμήμα χειρογράφων Παναγίας Καμαριωτίσσης. Σ. 56–57. Рукопись содержит месяцесловную (f. 1–115) и триодную (f. 116–178) части богослужебного синаксаря.

<sup>113</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 1.

<sup>114</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 81v.

CXH	EC
Μηνὶ τῷ αὐτῷ β', τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος καὶ τοῦ ὁσίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ.	Μηνὶ τῷ αὐτῷ β', τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος καὶ τοῦ ὁσίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ.
Ἐσπέρας μετὰ τὴν στιχολογίαν εἰς τὸ <i>Κύριε ἐκέκραξα</i> ἰσῶμεν σ' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τοῦ μάρτυρος γ' πρὸς· Ὡ τοῦ <i>παραδόξου θαύματος</i> , ἦχος πλάγιος δ', καὶ ἕτερα γ' τοῦ ὁσίου εἰς τὸν αὐτὸν ἦχον, ὅμοια τῶν αὐτῶν, Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀντὶ προκειμένου Ἀλληλοῦα μετὰ τοῦ στίχου τῆς ἡμέρας, ἀπὸ τοῦ προκειμένου στιχηρὰ τῆς Ὀκτωήχου, Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀπολυτίκιον· <i>Θεοτόκε παρθένε</i> , καὶ τὰ λοιπά.	Ἐσπέρας, ἡ στιχολογία ὡς σύνηθες. Εἰς δὲ τὸ <i>Κύριε ἐκέκραξα</i> ἰσῶμεν σ' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τοῦ μάρτυρος γ', πρὸς τό· Ὡ τοῦ <i>παραδόξου θαύματος</i> , ἦχος πλάγιος δ', καὶ ἕτερα γ' τοῦ ὁσίου εἰς τὸν αὐτὸν ἦχον, ὅμοια τῶν αὐτῶν. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀντὶ προκειμένου Ἀλληλοῦα μετὰ τοῦ στίχου τῆς ἡμέρας, ἀπὸ τοῦ προκειμένου στιχηρὰ τῆς Ὀκτωήχου, Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀπολυτίκιον· <i>Θεοτόκε παρθένε</i> , καὶ τὰ λοιπά.
Εἰς τὴν παννυχίδα τὸν κανόνα τῆς ἡμέρας.	Εἶτα τὸν κανόνα τῆς ἡμέρας τῆς παννυχίδος.
Εἰς τὸν ὄρθρον Ἀλληλοῦα καὶ τὰ τριαδικὰ τοῦ ἦχου. Μετὰ τὴν στιχολογίαν κάθισμα τῆς Ὀκτωήχου. Ἀνάγνωσις, ἐκ τοῦ βίου Συμεῶν τοῦ ὁσίου, καὶ ἀπὸ γ' ῥόδης τοῦ μάρτυρος, οὐ ἡ ἀρχή· Μάμας ὁ περιβόητος. Κανόνες γ', τῆς Ὀκτωήχου εἰς, καὶ τοῦ μάρτυρος ἕτερος, ἦχος πλάγιος δ', Θεοφάνους· <i>Ἀρματηλάτην Φαραῶ</i> , καὶ γ' τοῦ ὁσίου Ἰωάννου, ἦχος ὁ αὐτὸς, ποίημα Γερμανοῦ· <i>Τῷ ἐκτινάξαντι</i> , ἀνα δ'. Ἀπὸ γ' ῥόδης κάθισμα τοῦ μάρτυρος ἦχος πλάγιος δ', πρὸς· <i>Τὴν σοφίαν τοῦ λόγου</i> , καὶ θεοτοκίον, ἀπὸ σ' κάθισμα τοῦ ὁσίου, ἦχος γ'. Ἐξαποστειλάριον τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον τῶν αἰνῶν στιχηρὰ τῆς Ὀκτωήχου καὶ θεοτοκίον.	Εἰς τὸν ὄρθρον Ἀλληλοῦα καὶ τὰ τριαδικὰ τοῦ ἦχου. Μετὰ τὴν στιχολογίαν κάθισμα τῆς Ὀκτωήχου. Ἀνάγνωσις, ἐκ τοῦ βίου τοῦ ὁσίου Συμεῶν, καὶ ἀπὸ γ' ῥόδης τοῦ μάρτυρος, οὐ ἡ ἀρχή· Μάμας ὁ περιβόητος. Κανόνες γ'· ἓνα τῆς Ὀκτωήχου καὶ ἕτερον τοῦ μάρτυρος ἦχος πλάγιος δ', Θεοφάνους· <i>Ἀρματηλάτην Φαραῶ</i> , καὶ ἕτερον τοῦ ὁσίου, ἦχος ὁ αὐτὸς, Γερμανοῦ· <i>Τῷ ἐκτινάξαντι</i> · ἀνα δ'. Ἀπὸ γ' ῥόδης κάθισμα τοῦ μάρτυρος ἦχος πλάγιος δ' καὶ θεοτοκίον, ἀπὸ σ' κάθισμα τοῦ ὁσίου, ἦχος γ'. Ἐξαποστειλάριον τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον τῶν αἰνῶν στιχηρὰ τῆς Ὀκτωήχου καὶ θεοτοκίον.
Εἰς τὴν λειτουργίαν πᾶσα ἡ ἀκολουθία τῆς ἡμέρας, ὡς σύνηθες.	Εἰς τὴν λειτουργίαν πᾶσα ἡ ἀκολουθία τῆς ἡμέρας.
Μηνὶ τῷ αὐτῷ γ', τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἀνθίμου καὶ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοκτίστου, μαθητοῦ τοῦ ἁγίου Εὐθυμίου τοῦ μεγάλου.	Μηνὶ τῷ αὐτῷ γ'. τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἀνθίμου, καὶ τοῦ ὁσίου Θεοκτίστου, μαθητοῦ τοῦ ἁγίου Εὐθυμίου τοῦ μεγάλου.
Ἐσπέρας μετὰ τὴν στιχολογίαν εἰς τὸ <i>Κύριε ἐκέκραξα</i> ἰσῶμεν σ' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τοῦ ἱερομάρτυρος γ' ἦχος δ', πρὸς· Ὁ ἐξ ὑψίστου κληθεῖς, καὶ ἕτερα γ' τοῦ ὁσίου εἰς τὸν αὐτὸν ἦχον, πρὸς· Ἐδωκας σημειῶσιν. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀντὶ προκειμένου Ἀλληλοῦα μετὰ τοῦ στίχου τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον, στιχηρὰ τῆς Ὀκτωήχου, ἦχος γ' καὶ θεοτοκίον. Ἀπολυτίκιον· <i>Θεοτόκε Παρθένε</i> , καὶ τὰ λοιπά.	Ἐσπέρας, ἡ στιχολογία. Εἰς τὸ <i>Κύριε ἐκέκραξα</i> ἰσῶμεν σ' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τοῦ ἱερομάρτυρος γ', ἦχος δ', πρὸς· Ἐδωκας σημειῶσιν, καὶ ἕτερα γ' τοῦ ὁσίου εἰς τὸν αὐτὸν ἦχον, πρὸς τό· Ὁ ἐξ ὑψίστου κληθεῖς. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀντὶ προκειμένου Ἀλληλοῦα μετὰ τοῦ στίχου τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον στιχηρὰ τῆς Ὀκτωήχου καὶ θεοτοκίον.

Εἰς τὴν παννυχίδα κανῶν τῆς ἡμέρας τοῦ ἤχου καὶ κάθισμα ὁμοίως.	Εἰς τὴν παννυχίδα κανῶν τῆς ἡμέρας τοῦ ἤχου.
Εἰς τὸν ὄρθρον μετὰ τὴν στιχολογίαν καθίσματα τῆς Ὀκτωήχου. Ἀνάγνωσις τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου, οὐ ἡ ἀρχή· <i>Τίς οὐκ οἶδε τὴν Νικομήδειαν</i> . Κανόνες γ' εἰς τῆς Ὀκτωήχου καὶ τοῦ ἱερομάρτυρος ἤχος πλάγιος δ', Ἰωάννου μοναχοῦ· Ἀσμεν τῷ Κυρίῳ, καὶ τοῦ ὁσίου εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον, Θεοφάνους· <i>Ἡ κεκομμένη</i> , ἀνά δ'. Ἀπὸ γ', ψδῆς κάθισμα τοῦ μάρτυρος ἤχος πλάγιος δ', ἀπὸ σ' τοῦ ὁσίου καὶ θεοτοκίον. Ἐξαποστειλάριον τοῦ ἤχου. Εἰς τὸν στίχον τῶν αἰνῶν στιχηρὰ τῆς Ὀκτωήχου γ' καὶ θεοτοκίον.	Εἰς τὸν ὄρθρον μετὰ τὴν στιχολογίαν καθίσματα τῆς Ὀκτωήχου. Ἀνάγνωσις τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου, οὐ ἡ ἀρχή· <i>Τίς οὐκ οἶδε τὴν Νικομήδειαν</i> . Κανόνες γ' εἰς τῆς Ὀκτωήχου καὶ τοῦ ἱερομάρτυρος ἤχος πλάγιος δ', Ἰωάννου μοναχοῦ· Ἀσμεν τῷ Κυρίῳ, καὶ τοῦ ὁσίου εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον, Θεοφάνους· <i>Ἡ κεκομμένη</i> , ἀνά δ'. Ἀπὸ γ', ψδῆς κάθισμα τοῦ μάρτυρος ἤχος πλάγιος δ', ἀπὸ σ' τοῦ ὁσίου καὶ θεοτοκίον. Ἐξαποστειλάριον τοῦ ἤχου. Εἰς τὸν στίχον τῶν αἰνῶν, στιχηρὰ τῆς Ὀκτωήχου γ' καὶ θεοτοκίον.
Εἰς τὴν λειτουργίαν πᾶσα ἡ ἀκολουθία τῆς ἡμέρας <sup>115</sup> .	Εἰς τὴν λειτουργίαν πᾶσα ἡ ἀκολουθία τῆς ἡμέρας <sup>116</sup> .

Однако тексты СХЧ и ЕС имеют и существенные различия, которые обусловлены, главным образом, индивидуальными особенностями каждого из монастырей. Как известно, в Евергетидском монастыре были храм Спасителя, храм Святых апостолов, храм на месте погребения братии, а главный храм был освящен 29 декабря и в этот день совершался храмовый праздник (обновление). В монастыре же Христа Человеколюбца главный храм был освящен на праздник Благовещения, вследствие чего в этот день совершалось торжественное воспоминание дня освящения, то есть празднование храмового праздника. Кроме этой церкви, в монастыре Христа Человеколюбца был неоднократно упоминаемый в СХЧ небольшой храм Иоанна Богослова, а также храмы святого мученика Димитрия, святой мученицы Евпраксии и святых бесребреников Космы и Дамиана (находился на месте погребения братии)<sup>117</sup>.

В СХЧ, как и в ЕС, имеется описание сложного чинопоследования, связанного с празднованием обновления главного храма (ἡ μεγάλη ἐκκλησία), но в монастыре Христа Человеколюбца оно совершалось 25 марта, на праздник Благовещения, тогда как в ЕС в этот день содержатся только обычные уставные рубрики Благовещения:

СХЧ	ЕС
Μηνὶ τῷ αὐτῷ κε', ὁ Εὐαγγελισμὸς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου καὶ μνήμη τῶν ἐγκαινίων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Φιλανθρώπου μονῆς τῆς δεσποίνης κυρᾶς Εἰρήνης τοῦ (!) Δουκαίνης.	Μηνὶ τῷ αὐτῷ κε'. Ἡ ἑορτὴ τοῦ Εὐαγγελισμοῦ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου.
Ἐσπέρας, νηστείας οὐσης, εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν ἢ καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τὸ ἰδιόμελον τῆς ἡμέρας δευτεροῦντες, εἶτα τῆς ἑορτῆς ἰδιόμελα ἤχος δ', γ'. Ἰδοὺ ἡ ἀνάκλησις, ἄλλον· Τῷ ἔκτω μηνί, ἕτερον· Γλῶσσαι, ἦν οὐκ ἔγνων, τὰ γ' πρὸς μίαν, καὶ τῶν ἐγκαινίων ἕτερα	Ἐσπέρας, νηστείας οὐσης, εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν ἢ καὶ ψάλλομεν τὸ τῆς ἡμέρας ἰδιόμελον ἐκ β', εἶτα ἕτερα γ' ἰδιόμελα τῆς ἑορτῆς καὶ αὐτὰ ἐκ β', ἤχος δ'. Τῷ ἔκτω μηνί, Ἰδοὺ ἡ ἀνάκλησις,

<sup>115</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 2r-2v.

<sup>116</sup> Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 259-260.

<sup>117</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 146v, 147r, 147v.

στιχηρά ἤχος πλάγιος β', γ'· Ἐγκαίμια τιμᾶσθαι, ἄλλον· Ἐγκαίνιζεσθε, ἀδελφοί, ἕτερον· Τὴν μνήμην τῶν ἐγκαίνιων ἐπιτελοῦντες, καὶ αὐτὰ πρὸς μίαν. Δόξα καὶ νῦν, ἤχος β'· Τὸ ἀπ' αἰῶνος μυστήριον. Ἐπειτα εἴσοδος καὶ λέγει τὰ ἀναγνώσματα τῆς ἡμέρας, εἶτα τῆς Θεοτόκου ἕτερα γ', ζῆτει ταῦτα τῆς Κοιμήσεως· τὸ α'· Ἐξῆλθεν Ἰακώβ, τὸ β'· Ἔσται ἀπὸ τῆς ἡμέρας, τὸ γ'· Ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν, καὶ τῶν ἐγκαίνιων ἕτερα δύο· τὸ πρῶτον, Βασιλειῶν· Ἔσθη Σολομῶν κατὰ πρόσωπον, τὸ β'· Ὁ Θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσε. Ἐπειτα τὸ Κατευθυνθήτω, καὶ καθεξῆς ἡ θεία λειτουργία τῶν προηγιασμένων.

Γλώσσα, ἦν οὐκ ἔγνω. Δόξα καὶ νῦν, ἤχος β'· Τὸ ἀπ' αἰῶνος μυστήριον. Εἶτα εἴσοδος εἰς τὸ Φῶς ἰλαρόν, καὶ λέγομεν τὰ ἀναγνώσματα τῆς ἡμέρας, εἶτα ἕτερα γ' τῆς Θεοτόκου τὰ καὶ εἰς τὴν Κοιμήσιν αὐτῆς· τὸ α'· Ἐξῆλθεν Ἰακώβ, τὸ β'· Ἰεζεκιήλ· Ἔσται ἀπὸ τῆς ἡμέρας, τὸ γ'· Παροιμιῶν· Ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν. Εἶτα τὸ Κατευθυνθήτω, καὶ καθεξῆς ἡ θεία λειτουργία τῶν προηγιασμένων.

Εἰς τὴν παννυχίδα τῆς ἀργυπνίας κανόνα τῆς ἑορτῆς τῆς Θεοτόκου εἰς δ', ἤχος πλάγιος β' κατὰ ἀλφάβητον, καὶ τῶν ἐγκαίνιων, ἤχος δ' εἰς σ'. Ἀπὸ γ' ᾠδῆς κάθισμα τῶν ἐγκαίνιων, ἤχος πλάγιος δ', πρὸς· Τὴν σοφίαν τοῦ λόγου, Δόξα καὶ νῦν, Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς, Ἀπὸ σ' τὸ κουτάκιον τῆς Θεοτόκου τὴ Προστασία, καὶ τὸν οἶκον. Καὶ ἀνάγνωσις, ἡ ἀκολουθία τοῦ Πραξαποστόλου ὡς σύνηθες. Λέγομεν δὲ καὶ τὰ τριψόδια εἰς τὰς ᾠδὰς αὐτῶν.

Εἰς τὸ ἀπόδειπνον κανόνα οὐ ψάλλομεν, ἀλλὰ μόνον τὸ ἀπόδειπνον καὶ λέγομεν τὸ τροπάριον τῆς ἑορτῆς ἤχος δ'. Σήμερον τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ κεφάλαιον, καὶ πλεον οὐδέν.

Εἰς δὲ τὸ ἀπόδειπνον κανόνα οὐ ψάλλομεν, ἀλλὰ μόνον τὸ ἀπόδειπνον λιτῶς τὸ Μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός, καὶ τὰ λοιπά. Καὶ λέγομεν τροπάριον τῆς ἑορτῆς· Σήμερον τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ κεφάλαιον. Δόξα καὶ νῦν, τῶν ἐγκαίνιων ἤχος δ'· Τὰ πέρατα ἐφώτισας. Τὸ Κύριε ἐλέησον, με', καὶ προσκυνήσεις γ' ἀργαί, τὸ Ὁ ἐν παντὶ καιρῷ, καὶ ἡ εὐχή· Κύριε, Κύριε, ὁ ρυσάμενος ἡμᾶς, καὶ ἀπόλυσις.

Εἰς τὴν παννυχίδα, κανὼν τῆς ἡμέρας τοῦ ἤχου εἰς δ' καὶ ὁ τῆς ἑορτῆς εἰς σ' ἤχος πλάγιος β' κατὰ ἀλφάβητον· Ὡς ἐν ἠπείρῳ. Ἀπὸ γ' ᾠδῆς κάθισμα κατασκευτικὸν τῆς ἡμέρας καὶ θεοτοκίον, ἀπὸ σ' τὸ σύνηθες κουτάκιον τῆς Θεοτόκου· Προστασία τῶν χριστιανῶν ἀκαταίχυντε. Ἀνάγνωσις ἐν τῷ Πραξαποστόλῳ κατὰ τὴν ἀκολουθίαν.

Εἰς δὲ τὸν ὄρθρον Θεὸς Κύριος καὶ τὸ τροπάριον τῆς ἑορτῆς β', Δόξα καὶ νῦν, τῶν ἐγκαίνιων ἤχος δ'· Τὰ πέρατα ἐφώτισε τῇ παρουσίᾳ Χριστός, τὸν κόσμον ἀνεκαίνισε Πνεύματι θείῳ αὐτοῦ· (ψυχαὶ ἐγκαίνιζονται) οἶκος γὰρ ἀνετέθη νῦν εἰς δόξαν Κυρίου, ἔνθα καὶ ἐγκαίνιζει τῶν πιστῶν τὰς καρδίας, Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν εἰς σωτηρίαν βρωτῶν. Αἱ στιχολογίαι, καθίσματα γ' τῆς ἡμέρας κατὰ ἀκολουθίαν. Καθίσματα δὲ λέγομεν τοῦ Τριψοδίου, πρὸς ἓν εἰς τὰς δύο στιχολογίας, εἰς δὲ τὴν γ' στιχολογίαν κάθισμα τῆς ἑορτῆς ἤχος α'· Ὁ μέγας Γαβριήλ. Δόξα καὶ νῦν, τὸ αὐτό. Ἀνάγνωσις ἐκ τοῦ προκειμένου βιβλίου τοῖς σάββασιν καὶ ταῖς κυριακαῖς. Εἰς δὲ τὸ τέλος τοῦ γ' καθίσματος τῆς στιχολογίας χωρίζει ὁ ἐκκλησιάρχης ψαλμοὺς διαφόρους ἀρμόζοντας εἰς ἐγκαίμια καὶ στιχολογούμεν αὐτούς μετὰ καὶ τρανοτέρων ἀλληλουαρίων. Καὶ ἀνάγνωσις, λόγος Γριγορίου Καισαρείας εἰς τὴν ἑορτήν, οὐ ἡ ἀρχή· Ἐορτὰς μὲν ἀπάσας. Εἶτα οἱ ἀναβαθμοί, ἤχος δ' ἀντίφωνον ἔν. Προκείμενον ἤχος δ'·

Εἰς τὸν ὄρθρον Θεὸς Κύριος καὶ τὸ τῆς ἑορτῆς τροπάριον ἐκ γ'· Σήμερον τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ κεφάλαιον. Αἱ στιχολογίαι, καθίσματα γ' τῆς ἡμέρας κατὰ τὴν ἀκολουθίαν. Καθίσματα δὲ λέγομεν τοῦ Τριψοδίου, εἰς τὴν στιχολογίαν πρὸς ἓν, εἰς δὲ τὴν γ' στιχολογίαν κάθισμα τῆς ἑορτῆς ἤχος α'· Ὁ μέγας Γαβριήλ. Δόξα καὶ νῦν, τὸ αὐτό. Ἀνάγνωσις ἐκ τοῦ προκειμένου βιβλίου ἐν τοῖς σάββασιν καὶ ταῖς κυριακαῖς. Εἶτα στιχολογοῦμεν τὸν Πολέλεον, κάθισμα τῆς ἑορτῆς ἤχος δ', πρὸς τὸ Κατεπλάγη· Ἀπεστάλη Γαβριήλ. Δόξα καὶ νῦν, τὸ αὐτό. Ἀνάγνωσις ἐν τῷ Πανηγυρικῷ λόγος Γριγορίου Νεοκαισαρείας τοῦ θαυματουργοῦ εἰς τὴν τοιαύτην ἑορτήν, οὐ ἡ ἀρχή· Ἐορτὰς μὲν ἀπάσας. Εἶτα οἱ

Εὐαγγελίσεσθε ἡμέραν ἐξ ἡμέρας. Στίχος· Ἄσατε τῷ Κυρίῳ ἄσμα. Τὸ Πᾶσα πνοή, ἦχος πλάγιος β', καὶ εὐαγγέλιον ἐωθινὸν τῆς ἑορτῆς· Ἀναστᾶσα ἡ Μαριάμ. Εἶτα ὁ ν' καὶ εὐθὺς οἱ κανόνες· Τῷ Κυρίῳ ἄσωμεν οὐ λέγομεν, τῆς ἑορτῆς ἦχος δ'· Ἀνοιξὼ τὸ στόμα μου, εἰς η', καὶ τῶν ἐγκαινίων ἦχος πλάγιος β'· Ὡς ἐν ἠπείρῳ πεζεύσας, εἰς σ'. Τὰ δὲ τριῶδια ψάλλομεν ὡς εἰρηται εἰς τὴν παννυχίδα εἰς τὰς ψῆδας αὐτῶν. Λέγομεν δὲ τοὺς εἰρμούς ἐκ δευτέρου, ἔσχατον δὲ πάλιν ἀμφότεροι οἱ χοροὶ τοὺς εἰρμούς κοινῶς. Ἀπὸ γ' ψῆδης κάθισμα τῆς ἑορτῆς ἦχος δ', πρὸς· Κατεπλάγη Οὐρανὸθεν Γαβριήλ. Δόξα καὶ νῦν, ἦχος πλάγιος δ', πρὸς· Τὸ προσταχθέν μυστικῶς· Τοῦ μαρτύρου τὴν σκητὴν. Ἀνάγνωσις, λόγος τοῦ κυροῦ Ἀνδρέου, οὐ ἡ ἀρχή· Ἐπέστη σήμερον, καὶ ἕτερος λόγος τοῦ Χρυσοστόμου, οὐ ἡ ἀρχή· Πάλιν χαρὰς εὐαγγελία. Ἀπὸ σ' τὸ κοντάκιον τῆς ἑορτῆς ἦχος πλάγιος δ'· Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ, καὶ τὸν οἶκον, καὶ ἀνάγνωσις εἰς τὸν Θεολόγον· Ἐγκαίμια τιμᾶσθαι. Εἰ δὲ οὐκ ἔχει ἡ ὥρα, ἀναγινώσκει εἰς τὴν γ' στιχολογίαν, τὰ δὲ ἕτερα ἀναγνώσματα τῆς ἑορτῆς εἰς τὰς δύο ἑτέρας στιχολογίας. Ἐξαποστειλᾶριον· Ἅγιος Κύριος, καὶ τῆς ἑορτῆς εἰ ἕσθις, καὶ τῶν ἐγκαινίων, πρὸς· Ἐν πνεύματι τῷ ἱερῷ. Εἰς τοὺς αἰνους ἰστώμεν η' καὶ ψάλλομεν στιχηρά· τὸ ἰδιόμελον τῆς ἡμέρας β' καὶ τῆς ἑορτῆς ἕτερα γ', ἦχος πλάγιος β' πρὸς· Ὅλην ἀποθέμενοι, καὶ τῶν ἐγκαινίων ἕτερα γ', ἦχος δ', πρὸς· Ἐδωκας σημείωσαι, δευτεροῦντες τὸ ἔν. Δόξα καὶ νῦν, ἦχος πλάγιος β'· Ἀπεστάλη ἐξ οὐρανοῦ. Δοξολογία μεγάλη. Ἀπολυτικίον τῆς ἑορτῆς.

ἀναβαθμοί, ἦχος δ' ἀντίφωνον ἔν. Προκείμενον ἦχος ὁ αὐτός· Εὐαγγελίσεσθε ἡμέραν ἐξ ἡμέρας τὸ σωτήριον. Στίχος· Ἄσατε τῷ Κυρίῳ. Πᾶσα πνοή, ἦχος ὁ αὐτός, εὐαγγέλιον ἐωθινὸν τῆς ἑορτῆς ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν· Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἀναστᾶσα ἡ Μαριάμ. Εἶτα ὁ ν' καὶ εὐθὺς ὁ κανὼν τῆς ἑορτῆς κατὰ ἀλφάβητον Ἰωάννου μοναχοῦ ἦχος δ'· Ἀνοιξὼ τὸ στόμα μου, χωρὶς ἐνάρξεως τῶν ψδῶν. Ψάλλομεν δὲ τοὺς μὲν εἰρμούς ἐκ β', τὰ δὲ τροπάρια ἐν αἰς μὲν τῶν ψδῶν εἰσὶ γ' ἀνὰ δ', ἐν αἰς δὲ εἰσὶ δ' ἀνὰ γ', ἔσχατον δὲ πάλιν ἀμφότεροι οἱ χοροὶ τοὺς εἰρμούς κοινῶς. Τὰ δὲ τριῶδια ψάλλομεν εἰς τὴν παννυχίδα. Ἀπὸ γ' ψῆδης κάθισμα τῆς ἑορτῆς ἦχος δ', πρὸς· Κατεπλάγη Ἰωσήφ· Οὐρανὸθεν Γαβριήλ. Δόξα καὶ νῦν, τὸ αὐτό. Ἀνάγνωσις, λόγος τοῦ κυροῦ Ἀνδρέου, οὐ ἡ ἀρχή· Ἐπέστη σήμερον. Ἀπὸ σ' κοντάκιον τῆς ἑορτῆς ἦχος πλάγιος δ'· Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ. Ἀνάγνωσις, λόγος τοῦ Χρυσοστόμου, οὐ ἡ ἀρχή· Πάλιν χαρὰς εὐαγγελία, ζητεῖ εἰς τὸ Πανηγυρικόν. Ἐξαποστειλᾶριον· Ἅγιος Κύριος. Εἰς τοὺς αἰνους ἰστώμεν η' καὶ ψάλλομεν τὸ ἰδιόμελον τῆς ἡμέρας στιχηρὸν ἐκ β', εἶτα προσόμοια τῆς ἑορτῆς γ', ἦχος πλάγιος β' πρὸς τὸ· Ὅλην ἀποθέμενοι, ἀνὰ β'. Δόξα καὶ νῦν, ἦχος ὁ αὐτός· Ἀπεστάλη ἐκ οὐρανοῦ. Ἀπολυτικίον τῆς ἑορτῆς. Δοξολογία μεγάλη.

Ἰστέον δέ, ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ ἑορτῇ ὥρας ἐν τῷ κοινῷ οὐ ψάλλομεν, πλὴν τῆς πρώτης ὥρας, ὡς σὺνηθες, χωρὶς στιχολογίας.

Δεῖ γινώσκειν, ὅτι, εἰ τύχη ἡ μνήμη τῆς Θεοτόκου τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀκαθίστου, ὀφείλει ψάλλεσθαι εἰς τὴν παννυχίδα κανῶν τῆς ἀκαθίστου καὶ τὰ τριῶδια εἰς τὴν ψδὴν αὐτῶν, καὶ ἀπὸ σ' ψῆδης ὀφείλουσι ψάλλεσθαι οἱ ἰβ' οἴκοι καὶ εἰς τὸν ὄρθρον ἀπὸ σ' οἱ ἕτεροι ἰβ'.

Δεῖ δὲ γινώσκειν, ὅτι εἰ τύχη ἡ μνήμη αὕτη τῆς Θεοτόκου τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀκαθίστου ὀφείλει ψάλλεσθαι εἰς τὴν παννυχίδα κανῶν τῆς ἀκαθίστου καὶ τὰ τριῶδια εἰς τὰς ψδᾶς αὐτῶν, καὶ ἀπὸ σ' ψῆδης ὀφείλει ψάλλεσθαι οἱ ἰβ' οἴκοι καὶ εἰς τὸν ὄρθρον ἀπὸ σ' οἱ ἰβ'.

Ἰστέον δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ ἑορτῇ ὥρας ἐν τῷ κοινῷ οὐ ψάλλομεν, πλὴν τῆς α' ὥρας, ὡς σὺνηθες, χωρὶς στιχολογίας.

<p>Περὶ δὲ ὥραν γ' τῆς ἡμέρας σημαίνει τὸ μέγαν σήμερον καὶ συναγόμεθα πάντες ἐν τῷ ναῷ καὶ ἐξέρχεται διάκονος ἠλλαγμένος στολὴν μέλαιναν καὶ ἐκφώνων· <i>Εὐλόγησον δέσποτα</i>, εἴτα τοῦ ἱερέως ποιήσαντος τὴν ἐκφώνησιν. Εὐθὺς ἀπαρχόμεθα τοῦ τροπαρίου· <i>Σήμερον τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ κεφάλαιον</i>. Αἶροντες δὲ λιτὴν μετὰ σταυροῦ καὶ εὐαγγελίου καὶ πυρείου μετὰ λαμπάδων ἐξερχόμεθα λιτανεύοντες καὶ περικυκλούμεν τὸ μοναστήριον ἅπαν. Ὁ (!) δὲ μεγάλη ἐκκλησία θυμιάται, ἅμα τοῦ σημαίνει, συχνῶς πρὸς τὸ γεμισθῆναι ταυτὴν καπνοῦ.</p>	<p>Περὶ δὲ ὥραν ε' τῆς ἡμέρας σημαίνει τὸ μέγα καὶ συναγόμεθα πάντες ἐν τῷ ναῷ καὶ ἐξέρχεται διάκονος ἠλλαγμένος στολὴν μέλαιναν καὶ ἐκφωνεῖ· <i>Εὐλόγησον δέσποτα</i>. Καὶ τοῦ ἱερέως τὴν συνήθη ἐκφώνησιν ἐπέειπτος, εὐθὺς ἀπαρχόμεθα τοῦ τροπαρίου· <i>Σήμερον τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ κεφάλαιον</i>. Αἶροντες δὲ λιτὴν μετὰ σταυροῦ καὶ εὐαγγελίου καὶ πυρείου, ἔτι δὲ καὶ λαμπάδος, ἐξερχόμεθα λιτανεύοντες καὶ περικυκλούμεν ἔσωθεν, ἅπαν τὸ μοναστήριον,</p>
<p>Εἴτα φθάσαντες ἐν τῷ ναῷ τοῦ παρθένου καὶ ἡγαπημένου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου λέγομεν· <i>Χαῖρε ἡ πύλη τοῦ Θεοῦ</i>, καὶ τοῦτο ψάλλοντες εἰσερχόμεθα ἔσωθεν τοῦ ναοῦ τοῦ Θεολόγου. Καὶ τελειώσαντος τοῦτο εὐθὺς ἀρχόμεθα· <i>Δεῦτε προσκυνήσωμεν</i>, ἐκ γ', καὶ λέγομεν τὸν ψαλμὸν· <i>Εὐλόγει ἡ ψυχὴ μου τὸν Κύριον</i>. Εἰς δὲ τὸ <i>Κύριε ἐκέκραξα</i> ἰστώμεν ἢ καὶ ψάλλομεν τὸ ἰδιόμελον τῆς ἡμέρας β', ἔπειτα τὰ στιχηρὰ τῆς ἑορτῆς τρία, ἡχος δ'· <i>Τῷ ἔκτῳ μηνί</i>, ἄλλο· <i>Ἰδοὺ ἡ ἀνάκλησις, Γλώσσαν, ἣν οὐκ ἔγνω</i>. Εἴτα τοῦ ἀρχιστρατήγου εἰς τὸν αὐτὸν ἦχον ἕτερα β' καὶ τῶν ἐγκαινίων εἰς τὸν αὐτὸν ἦχον· <i>Ἐγκαινίζεται σήμερον</i>. Δόξα, ἡχος β'· <i>Τὸν ἐγκαινισμὸν τελούντες</i>, καὶ νῦν· <i>Τὸ ἀπ' αἰῶνος μυστήριον</i>.</p>	<p>εἴτα φθάσαντες ἐν τοῖς τοῦ ναοῦ προπυλαίοις, λέγομεν· <i>Χαῖρε πύλη τοῦ Θεοῦ</i>, καὶ τοῦτο ψάλλοντες εἰσερχόμεθα ἐν τῷ ναῷ. Μετὰ δὲ τὸ τελειῶσαι τοῦτο εὐθὺς ἀρχόμεθα· <i>Δεῦτε προσκυνήσωμεν</i>, ἐκ γ' καὶ λέγομεν τὸν ργ' ψαλμὸν· <i>Εὐλόγει ἡ ψυχὴ μου τὸν Κύριον</i>. Εἰς τὸ <i>Κύριε ἐκέκραξα</i> ἰστώμεν ἢ καὶ ψάλλομεν τὸ ἰδιόμελον τῆς ἡμέρας β', ἔπειτα τὰ γ' στιχηρὰ τῆς ἑορτῆς, ἡχος δ'· <i>Τῷ ἔκτῳ μηνί</i>, <i>Ἰδοὺ ἡ ἀνάκλησις, Γλώσσαν, ἣν οὐκ ἔγνω</i>. Καὶ τοῦ ἀρχιστρατήγου ἕτερα γ' εἰς τὸν αὐτὸν ἦχον ἐφ' ἅπαξ. Δόξα καὶ νῦν, ἰδιόμελον τῆς ἑορτῆς ἡχος β'· <i>Τὸ ἀπ' αἰῶνος μυστήριον</i>.</p>
<p>Μετὰ τὸ τέλος τοῦ (!) στιχηρῶν εὐθὺς ἀρχόμεθα τροπάριον ἡχος βαρύς· <i>Δόξα σοι, Χριστέ ὁ Θεός, ἀποστολῶν καύχημα</i>, αἶροντες σταυρὸν καὶ εὐαγγέλιον μετὰ κηρῶν τῆς εἰσόδου ἐξερχόμεθα ἀπ' ἐκεῖσε πάντες, ψάλλοντες τὸ αὐτὸ τροπάριον ἐκ γ'. Ὁ δὲ ἱερεὺς ὁ ποιήσας ἐκεῖσε τὴν εἴσοδον ἀπομεινὲ ἐκεῖ ἕως ἐκτελοῦνται ἁγίαν λειτουργίαν. Εἴτα λέγεται στίχον· <i>Ἀγαλλιᾶσθε, δίκαιοι, ἐν Κυρίῳ, τοῖς εὐθέσιν</i>, καὶ ἕτερον τροπάριον ὁμοίως· <i>Ἅγιοι μάρτυρες, οἱ καλῶς</i>. Εἴτα πάλιν τὸ· <i>Δόξα σοι, Χριστέ ὁ Θεός</i>, καὶ ὁ στίχος καὶ τὸ τροπάριον. Οὕτως ψάλλομεν ἕως περικυκλεύσουσι τὴν ἐκκλησίαν. Ἄμα δὲ τῷ φθάσαι τὴν λιτὴν εἰς τὸν ἐξωνάρθηκα λέγομεν Δόξα καὶ νῦν, ἡχος β'· <i>Ἀδιόδευτε πύλη</i>.</p>	
<p>Ἰσταμένων δὲ πάντων ἔμπροσθεν τῶν βασιλικῶν πυλῶν, μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τοῦ θεοτοκίου ἀπάρχονται οἱ ψάλται τό· <i>Ἄρατε πύλας</i>. Ἰσταμένων δὲ καὶ ἐτέρων ἔσωθεν, ἀντιψάλλουσι καὶ αὐτοί· <i>Τίς ἐστὶν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης</i>. Εἴτα οἱ ἔξω· <i>Ἄρατε πύλας</i>. Καὶ πάλιν οἱ ἔσω· <i>Τίς ἐστὶν οὗτος ὁ βασιλεὺς</i>. Ἐπειτα ἐκ γ' οἱ ἔξω·</p>	<p>Εἴσοδος εἰς τὸ <i>Φῶς ἰλαρὸν</i> μετὰ εὐαγγελίου.</p>

Ἄρατε πύλας. Καὶ οἱ ἔσω· Τίς ἐστὶν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. Τούτου δὲ λεγομένου λέγουσι τὴν εὐχὴν τῆς εἰσόδου οἱ ἱερεῖς, τότε λέγουσιν οἱ ἔξω· Κύριος τῶν δυνάμεων αὐτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς. Τούτου δὲ λεγομένου εὐθέως ἀνοίγονται αἱ πύλαι καὶ εἰσέρχοντες (!) οἱ ἱερεῖς εἰσοδεύοντες. Εἰσοδεύοντων δὲ τῶν ἱερέων λέγει ὁ λαὸς τὸ Δόξα, καὶ τὸ κοντάκιον· Ὡς τοῦ ἄνω στερεώματος, καὶ νῦν, τῆς ἑορτῆς· Τῇ ὑπερμάχῳ.

Καὶ μετὰ τὸ τέλος τοῦ κοντακίου εὐθὺς τὰ ἀναγνώσματα τῆς ἡμέρας, ἔπειτα τῆς ἑορτῆς β'· τὸ α', τῆς Ἐξόδου· Εἰσῆλθε Μωϋσῆς, τὸ β', Παροιμιῶν· Κύριος ἔκτισέ με, εἴτα τῶν ἐγκαινίων ἀναγνώσματα β'· τὸ α'· Ἔσθη Σολομῶν κατὰ πρόσωπον, τὸ β'· Ὁ Θεὸς τῇ σοφίᾳ. Εἴτα τὸ Κατευθυνθήτω, καὶ μετὰ τοῦτο γίνεται συναπτὴ ὑπὸ τοῦ διακόνου, καὶ εὐθὺς τὸ Τρισάγιον. Εἴτα προκείμενον τῆς ἑορτῆς· Εὐαγγελίσετε ἡμέραν ἐξ ἡμέρας. Στίχος· Ἄσατε τῷ Κυρίῳ. Ὁ ἀπόστολος πρὸς Ἑβραίους· Ἀδελφοί, ὁ ἀγιάζων καὶ, ζῆτει τῇ ἐπαύριον τῆς Χριστοῦ Γεννήσεως. Εἴτα τῶν ἐγκαινίων· Ἀδελφοί, κλήσεως ἐπουρανίου. Ἀλληλουία, ἦχος α'· Καταβήσεται Κύριος, ὡς ἕτερος ἐπὶ πόκον. Στίχος· Ἔσται τὸ ὄνομα αὐτοῦ εὐλογημένον. Καὶ τῶν ἐγκαινίων, ἦχος δ'· Πλησθησόμεθα ἐν τοῖς ἀγαθοῖς τοῦ οἴκου. Εὐαγγέλιον πρῶτον τῆς θεοτόκου, ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν· Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις, συνέλαβεν Ἐλισάβετ, καὶ τῶν ἐγκαινίων ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαίου· Τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας. Ἀντὶ δὲ τοῦ χερουβικοῦ· Σιγησάτω πᾶσα σὰρξ. Κοινωνικόν τῆς ἑορτῆς· Ὅτι ἐξελέξατο Κύριος, καὶ τῶν ἐγκαινίων· Κύριε, ἡγάπησα εὐπρέπειαν οὐκοῦ. Ἡ δὲ λειτουργία τελεῖται τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου.

Ἐσπέρας δὲ ψάλλομεν τὸ ἀπόδειπνον μόνον χωρὶς κανόνος, λιτῶς τὸ Μεθ' ἡμῶν ὁ Θεὸς καὶ τὰ λοιπά<sup>118</sup>.

Τὰ ἀναγνώσματα τῆς ἡμέρας, εἴτα τῆς ἑορτῆς ἀναγνώσματα β'· τὸ α', τῆς Ἐξόδου· Εἰσῆλθε Μωϋσῆς, τὸ β', Παροιμιῶν· Κύριος ἔκτισέ με. Εἴτα τὸ Κατευθυνθήτω, εἴτα γίνεται συναπτὴ ὑπὸ τοῦ διακόνου καὶ εὐθὺς τὸ Τρισάγιον. Προκείμενον τῆς ἑορτῆς, ἦχος δ'· Εὐαγγελίσετε ἡμέραν ἐξ ἡμέρας. Στίχος· Ἄσατε τῷ Κυρίῳ. Ὁ ἀπόστολος πρὸς Ἑβραίους· Ἀδελφοί, ὁ ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιάζόμενοι, ζῆτει τῇ ἐπαύριον τῆς Χριστοῦ Γεννήσεως. Ἀλληλουία, ἦχος α'· Καταβήσεται Κύριος, ὡς ἕτερος ἐπὶ πόκον. Στίχος β'· Ἔσται τὸ ὄνομα αὐτοῦ εὐλογημένον εἰς τοὺς αἰῶνας. Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν· Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις, συνέλαβεν Ἐλισάβετ. Καὶ ἐξῆς ἅπασα ἡ θεία λειτουργία τοῦ Χρυσοστόμου. Κοινωνικόν· Ὅτι ἐξελέξατο.

Ἐσπέρας δὲ ψάλλομεν τὸ ἀπόδειπνον χωρὶς κανόνος<sup>119</sup>.

Совпадение Благовещения с храмовым праздником было учтено и в тексте «Благовещенских глав» СХЧ, следовавших непосредственно за рубриками Благовещения, куда были внесены изменения, связанные с совершением храмового праздника<sup>120</sup>. Такие же изменения были внесены и в текст малоазийской «Ерминии о Благовещении», которая в синаксаре Евергетидского монастыря следовала за «Благовещенскими главами»<sup>121</sup>, однако не использовалась для регламентации богослужения ни в одном из двух рассматриваемых монастырей. Эта характерная

<sup>118</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 81v–83v.

<sup>119</sup> Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 429–431.

<sup>120</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 83v – 90r. Ср.: Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 432–440.

<sup>121</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 90–91. Ср.: Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 443–444.



ошибка, возникшая в СХЧ в результате механического внесения рубрик обновления в текст «Ерминии», указывает на вторичность текста СХЧ по отношению к первоначальному тексту Евергетидского синаксаря, «Благовещенские главы» которого восходят к соответствующим главам Студийского синаксаря и во многом сходны с соответствующим текстом из САС<sup>122</sup>.

Несовпадение дат освящения главных храмов в Евергетидском монастыре и монастыре Христа Человеколюбца, которое привело к различиям в рубриках Благовещения и «Благовещенских глав», стало причиной существенных различий и в текстах богослужебных указаний для 29 декабря, так как в этот день храмовый праздник праздновался в Евергетидском монастыре:

СХЧ	ЕС
Μηνὶ τῷ αὐτῷ κθ' τῶν ἁγίων νηπίων καὶ τοῦ ὁσίου Μαρκέλλου, ἡγουμένου μονῆς τῶν ἀκοιμητῶν.	Μηνὶ τῷ αὐτῷ κθ' τῶν ἁγίων νηπίων καὶ τοῦ ὁσίου Μαρκέλλου καὶ μνήμη τῶν ἐγκαινίων τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος.
Ἐσπέρας οὐ στιχολογοῦμεν, εἰς δὲ τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν ἡ' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ ἰδιόμελα τῶν ἐγκαινίων εἰς ἤχον πλάγιον β', γ'· τὰ μὲν β' τὰ πρῶτα ἐκ γ', τὸ δὲ ἐν β'. Εἰσὶ δὲ ταῦτα· Ἐγκαίνια τιμᾶσθαι, Ἐγκαινίζεσθαι, ἀδελφοί, Τὴν μνήμην τῶν ἐγκαινίων. Δόξα καὶ νῦν, εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον, τῆς ἐορτῆς· Ὁ τε καιρὸς τῆς ἐπὶ γῆς παρουσίας σου. Εἰσοδος, τὸ Φῶς ἰλαρόν. Προκείμενον τῆς ἡμέρας καὶ ἀναγνώσματα τῶν ἐγκαινίων γ'· τὸ α', Βασιλειῶν· Ἔστη Σολομών, τὸ β', Παροιμιῶν· Ὁ Θεὸς τῇ σοφίᾳ, τὸ γ', Παροιμιῶν· Ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον. Εἰς τὸν στίχον στιχηρὰ τῶν ἁγίων νηπίων, ἤχος πλάγιος δ', πρὸς τό· Ὁ τοῦ παραδόξου θαύματος, γ'. Δόξα καὶ νῦν, ἤχος βαρῦς· Εξεπλήττετο ὁ Ἡρώδης. Ἀπολυτίκιον· Ἡ γέννησις σου, Χριστέ ὁ Θεός.	
Ἐσπέρας οὐ στιχολογοῦμεν, εἰς δὲ τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν ἡ' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ ἰδιόμελα τῶν ἐγκαινίων εἰς ἤχον πλάγιον β', γ'· τὰ μὲν β' τὰ πρῶτα ἐκ γ', τὸ δὲ ἐν β'. Εἰσὶ δὲ ταῦτα· Ἐγκαίνια τιμᾶσθαι, Ἐγκαινίζεσθαι, ἀδελφοί, Τὴν μνήμην τῶν ἐγκαινίων. Δόξα καὶ νῦν, εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον, τῆς ἐορτῆς· Ὁ τε καιρὸς τῆς ἐπὶ γῆς παρουσίας σου. Εἰσοδος, τὸ Φῶς ἰλαρόν. Προκείμενον τῆς ἡμέρας καὶ ἀναγνώσματα τῶν ἐγκαινίων γ'· τὸ α', Βασιλειῶν· Ἔστη Σολομών, τὸ β', Παροιμιῶν· Ὁ Θεὸς τῇ σοφίᾳ, τὸ γ', Παροιμιῶν· Ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον. Εἰς τὸν στίχον στιχηρὰ τῶν ἁγίων νηπίων, ἤχος πλάγιος δ', πρὸς τό· Ὁ τοῦ παραδόξου θαύματος, γ'. Δόξα καὶ νῦν, ἤχος βαρῦς· Εξεπλήττετο ὁ Ἡρώδης. Ἀπολυτίκιον· Ἡ γέννησις σου, Χριστέ ὁ Θεός.	
Εἰς δὲ τὴν παννυχίδα εἰς τὸν ἐνεστῶτα ἤχον εἰς δ', ἀπὸ σ' τὸ κοντάκιον τῆς ἐορτῆς.	Εἰς δὲ τὴν παννυχίδα τῆς ἀγρυπνίας κανόνα τὸν κατασκευτικὸν τῆς Ὀκτωήχου εἰς σ' καὶ τῶν ἐγκαινίων εἰς δ'. Ἀπὸ γ' ᾠδῆς κάθισμα τὸ κατασκευτικόν, ἀπὸ σ' τὸ κοντάκιον τῆς Θεοτόκου. Ἀνάγνωσις, ἡ κατὰ ἀκολουθίαν τοῦ Ἀποστόλου.
Εἰς τὸν ὄρθρον Θεὸς Κύριος καὶ τὸ τροπάριον	Εἰς δὲ τὸν ὄρθρον Θεὸς Κύριος ἤχος δ', τὸ τροπάριον τῆς ἐορτῆς ἐκ β'. Δόξα καὶ νῦν, τὸ τῶν ἐγκαινίων εἰς τὸν αὐτὸν

<sup>122</sup> Πεντκωσκιύ, Типикон патриарха Алексия Студита... С. 110–114

τῆς ἑορτῆς γ'. Ἡ στιχολογία, κάθισμα ἔν, κάθισμα τῆς ἑορτῆς. Δόξα καὶ νῦν, τὸ αὐτό. Ἀνάγνωσις, ὁ βίος τοῦ ὁσίου Μαρκέλλου, οὗ ἡ ἀρχή· *Ἐννοιά μοι πολλάκις γέγονε. Κανόνες γ' τῆς ἑορτῆς τὸν ἕνα· Ἔσωσε λαόν, εἰς δ', καὶ τῶν ἁγίων νηπίων σὺν τῷ ὁσίῳ Μαρκέλλῳ εἰς σ', ἦχος πλάγιος β'· Ὡς ἐν ἠπείρῳ περσεύσας. Ἀπὸ γ' ᾠδῆς κάθισμα τοῦ ὁσίου, Δόξα καὶ νῦν, τῆς ἑορτῆς. Ἀνάγνωσις ἐκ τοῦ βίου τοῦ ὁσίου Μαρκέλλου. Ἀπὸ σ' τὸ κοντάκιον τῆς ἑορτῆς καὶ οἴκους κᾶν γ'. Ἐξαποστειλάριον τῆς ἑορτῆς. Εἰς τὸν στίχον τῶν αἰῶν, στιχηρὰ τῶν ἁγίων νηπίων δύο, ἦχος δ' δευτεροῦντες τὸ ἔν, στιχηρὰ τῆς ἑορτῆς, Δόξα καὶ νῦν, ἦχος πλάγιος δ', Ἡρώδης ὁ παράνομος θεωρῶν τὸν ἀστέρα. Ἀπολυτίκιον τῆς ἑορτῆς· Ἡ γέννησις σου, Χριστέ ὁ Θεὸς ἡμῶν.*

ἦχον· *Τὰ πέρατα ἐφώτισε τῇ παρουσίᾳ Χριστός, τὸν κόσμον ἀνεκαίνισε Πνεύματι θείῳ αὐτοῦ, ψυχὰι ἐγκαίνιζονται· οἴκος γὰρ ἀνετέθη νῦν εἰς δόξαν Κυρίου· ἔνθα καὶ ἐγκαίνιζει τῶν πιστῶν τὰς καρδίας Χριστός ὁ Θεὸς ἡμῶν εἰς σωτηρίαν βροτῶν. Αἱ στιχολογίαι, καθίσματα γ' εἰς τὴν ἀκολουθίαν τοῦ Ψαλτῆρος κατὰ ἀποβολήν, καθίσματα δὲ τῆς ἑορτῆς. Εἶτα τὸν Πολυέλεον ἢ ἀντ' αὐτοῦ χωρίζει ὁ ἐκκλησιάρχης ψαλμοὺς διαφόρους ἀρμόζοντας εἰς ἐγκαίτια καὶ στιχολογοῦμεν αὐτοὺς μετὰ καὶ τραυτέρων ἀλληλουαριῶν. Ἀνάγνωσις, ὁ βίος τοῦ ὁσίου Μαρκέλλου, οὗ ἡ ἀρχή· *Ἐννοιά μοι πολλάκις γέγονε. Ἀπὸ δὲ τοῦ Πολυελέου λέγομεν κάθισμα ἦχος πλάγιος δ' τῶν ἐγκαίνιων πρὸς τό· Τὸ προσταχθέν μοί· Τοῦ μαρτυρίου τὴν σκηνήν. Δόξα καὶ νῦν, τῆς ἑορτῆς εἰς τὸν αὐτὸν ἦχον· Ἀγαλλιᾶσθω οὐρανός. Ἀνάγνωσις, λόγος τοῦ Θεολόγου τῶν Ἐγκαίνιων, οὗ ἡ ἀρχή· Ἐγκαίτια τιμᾶσθαι παλαιὸς νόμος. Ἐπειτα οἱ ἀναβαθμοὶ, ἦχος δ', ἀντίφωνος ἔν. Προκείμενον ἦχος δ'· Πληρησόμεθα ἐν τοῖς ἀγαθοῖς τοῦ οἴκου σου, ἅγιος ὁ ναὸς σου θαυμαστός ἐν δικαιοσύνῃ. Στίχος· Σοὶ πρέπει ὕμνος, ὁ Θεός, ἐν Σιών. Πᾶσα πνοή. Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην· *Τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἐγένετο τὰ ἐγκαίτια, ζητεῖ τῇ παρασκευῇ τῆς ε' ἑβδομάδος τοῦ Πάσχα ἀπὸ τὸ μέσον. Ὁ Ν' καὶ εὐθὺς Τῷ Κυρίῳ ἄσσωμεν καὶ οἱ κανόνες· τῆς ἑορτῆς τό· Ἔσωσε λαόν, εἰς δ', καὶ τῶν ἁγίων νηπίων σὺν τῷ ὁσίῳ εἰς σ', ἦχος πλάγιος β', πρὸς τό· Ὡς ἐν ἠπείρῳ, καὶ τῶν ἐγκαίνιων εἰς τὸν αὐτὸν ἦχον εἰς σ'. Ἰστώμεν γὰρ στίχους ις' μετὰ τοῦ Δόξα καὶ νῦν. Ἀπὸ γ' ᾠδῆς κάθισμα τῶν ἁγίων νηπίων ἦχος δ', πρὸς τό· Ἐπεφάνης σήμερον· Τῷ τεχθέντι σήμερον. Δόξα καὶ νῦν, Τὸν λόγον τοῦ Πατρὸς. Ἀνάγνωσις, λόγος τοῦ Νύσσης εἰς τὰ ἅγια νήπια, οὗ ἡ ἀρχή· Σαλπιάσατε ἐν νεομηνίᾳ, ζητεῖ εἰς τὸ Πανηγυρικόν, εἰς στάσεις δύο ἢ εἰς μίαν πρὸς τὴν ὥραν. Ἀπὸ σ' τὸ κοντάκιον τῶν ἐγκαίνιων, ἦχος δ'. Ὡς τοῦ ἄνω στερεώματος, ἢ προσόμοιον πρὸς τό· Ἐπεφάνης σήμερον· Οὐρανός κατάστερος, ζητεῖ Σεπτεμβρίου ιγ' εἰς τὸ Κοντακίριον. Ἀνάγνωσις, λόγος τοῦ Χρυσοστόμου εἰς τὰ νήπια, ἐν τῷ Πανηγυρικῷ. Ἐξαποστειλάριον τῆς ἑορτῆς· *ἐπεσκέψατο, καὶ τῶν ἐγκαίνιων, πρὸς τό· Ἐν πνεύματι τῷ ἱερῷ, ζητεῖ ἐν τῷ Τροπολογίῳ. Εἰς τοὺς αἰῶνας ἰστώμεν ἢ καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τῶν ἐγκαίνιων δύο, πρὸς τό· Ἐδωκας σημεῖωσιν, καὶ τῶν ἁγίων νηπίων γ', πρὸς τό· Ὡς γενναῖον, καὶ τοῦ ὁσίου προσόμοια εἰς τὸν αὐτὸν ἦχον δύο, ζητεῖ ταῦτα ἐν τῷ Τροπολογίῳ. Τὸν δὲ ἔσχατον στίχον λέγοντες εἰς ἦχον α' ἐνούμεθα καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ ἰδιόμελα, ἦχος α' τῶν ἐγκαίνιων· Πάλαι μὲν ἐγκαίνιζων, ἄπαξ. Εἰς τὸ Δόξα καὶ νῦν, ἦχος γ', ἰδιόμελον· Πρὸς ἑαυτὸν ἐπάναγον, ἄνθρωπε. Δοξολογία μεγάλη. Ἀπολυτίκιον τῆς ἑορτῆς· Ἡ γέννησις. <...>****

Εἰς τὴν λειτουργίαν τυπικὰ καὶ μακαρισμοὶ τοῦ κανόνος τῆς ἑορτῆς, ἢ γ' καὶ δ' μετὰ τοῦ ἐνὸς εἱρμού· *Τῷ προτῶν αἰῶνων. Τὸ τροπάριον καὶ τὸ κοντάκιον τῆς ἑορτῆς,*

Δεῖ δὲ γινώσκειν, ὅτι οὕτως ἐπιτελοῦμεν τὰ ἐγκαίτια τοῦ ναοῦ. Πρὸς ὥραν δ' σημαίνει τὴν λειτουργίαν καὶ συνημμένον τῶν ἱερέων ἅμα τῷ λαῷ ἐν τῷ εὐκτηρίῳ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἀρχόμεθα ἐκεῖ τῆς θείας λειτουργίας. Ἡ δὲ μεγάλη ἐκκλησία θυμιάται, ἅμα τὸ σημάδι, συχνὰς πρὸς τὸ γεμισθῆναι ταυτὴν καπνοῦ. Ψάλλονται δὲ ἐκεῖ τυπικὰ καὶ ἀντὶ μακαρισμῶν ᾠδὴ τοῦ κανόνος τῶν ἐγκαίνιων ἢ γ' πρὸς

	<p>τό· <i>Εὐφραίνεται Ἁγίασας ἐπὶ γῆς</i>. Μετὰ δὲ τὸ τέλος τῶν μακαρισμῶν εὐθὺς ἀρχόμεθα τοῦ τροπαρίου ἤχος βαρὺς· <i>Δόξα σοι, Χριστέ ὁ Θεός</i>, καὶ αἶροντες τὸν σταυρὸν καὶ εὐαγγέλιον μετὰ καὶ τῶν κηρῶν τῆς εισόδου ἐξερχόμεθα ἀπ' ἐκεῖ πάντες, ψάλλοντες τὸ αὐτὸ τροπάριον ἐκ γ'. Εἶτα στίχον· <i>Ἀγαλλιᾶσθε, δίκαιοι, ἐν Κυρίῳ, τοῖς εὐθέσι πρέπει αἰνεσις</i>. Καὶ ἕτερον τροπάριον, ἤχος βαρὺς· <i>Ἅγιοι μάρτυρες, οἱ καλῶς ἀθλήσαντες καὶ στεφανωθέντες</i>. Εἶτα πάλιν τὸ· <i>Δόξα σοι, Χριστέ ὁ Θεός</i>, καὶ ὁ στίχος οὗτος· <i>Ἀγαλλιᾶσθε δίκαιοι. Ἅγιοι μάρτυρες, οἱ καλῶς ἀθλήσαντες καὶ στεφανωθέντες</i>. Οὕτως ψάλλομεν ἕως περικυκλεύσουσι τὴν ἐκκλησίαν. Ἄμα δὲ τῷ φθάσαι τὴν λιτὴν εἰς τὸ ἐξωνάρθηκον λέγομεν <i>Δόξα καὶ νῦν</i>, ἤχος β, καὶ τροπάριον θεοτοκίον· <i>ἀδιόδευτε πύλη</i>. Ἰσταμένων δὲ πάντων ἔμπροσθεν τῶν βασιλικῶν πυλῶν, μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τοῦ θεοτοκίου ἀπάρχονται οἱ ψάλλοντες τό· <i>Ἄρατε πύλας</i>. Ἰστάμενοι δὲ καὶ ἕτεροι ἔσωθεν, ἀντιψάλλουσι καὶ αὐτοί· <i>Τίς ἐστὶν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης</i>. Εἶτα οἱ ἔξω· <i>Ἄρατε πύλας</i>. Καὶ πάλιν οἱ ἔσω· <i>Τίς ἐστὶν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης</i>. ἔπειτα ἐκ γ' οἱ ἔξω· <i>Ἄρατε πύλας</i>. Καὶ οἱ ἔσω· <i>Τίς ἐστὶν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης</i>. Τούτων δὲ λεγομένων λέγουσι τὴν εὐχὴν τῆς εισόδου οἱ ἱερεῖς, τότε λέγουσιν οἱ ἔξω· <i>Κύριος τῶν δυνάμεων αὐτός ἐστὶν ὁ βασιλεὺς</i>. Καὶ τοῦτου λεγομένου εὐθέως ἀνοίγονται αἱ πύλα καὶ εἰσέρχονται οἱ ἱερεῖς εἰσοδεύοντες. Εἰσοδεύοντων δὲ τῶν ἱερῶν λέγει ὁ λαὸς <i>Δόξα καὶ νῦν</i>, καὶ τὸ κοντάκιον· <i>Ὡς τοῦ ἄνω στερεώματος</i>, εἰς τοὺς ἰδίους τόπους εὐτάκτως παραγενομένων πάντων. Εἶτα γίνεται συναπτὴ τοῦ Τρισαγίου ὑπὸ τοῦ διακόνου, καὶ εὐθὺς τὸ <i>Τρισάγιον</i>.</p>
<p>ὁμοίως προκείμενον τῆς ἑορτῆς· <i>Κύριος εἶπε πρὸς με Ἰός μου</i>, στίχος· <i>Αἴτησαι παρ' ἐμοῦ</i>. Τὸν ἀπόστολον ζητεῖ εἰς τὸ Μηνολόγιον τοῦ ἀποστόλου· Ἀλληλούια τῆς ἑορτῆς· <i>Εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου κάθου</i>. Εὐαγγέλιον ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαίου· <i>ἄναχωρησάντων τῶν μάγων</i>. Κοινωνικόν τῆς ἑορτῆς· <i>Λύτρωσιν ἀπέστειλεν</i><sup>123</sup>.</p>	<p>Προκείμενον ἤχος δ'· <i>Τῷ οἴκῳ σου πρέπει ἁγίασμα, Κύριε</i>. Στίχος· <i>Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν</i>. Ὁ ἀπόστολος πρὸς Ἑβραίους· <i>Ἀδελφοί, κλήσεως ἐπουρανίου</i>. Ἀλληλούια ἤχος δ'· <i>Σοὶ πρέπει ὕμνος, ὁ Θεός, ἐν Σίων</i>. Στίχος β'· <i>Πλησθησόμεθα ἐν τοῖς ἀγαθοῖς τοῦ οἴκου σου</i>. Εὐαγγέλιον ζητεῖ Ἰουνίου κθ' τῶν ἁγίων ἀποστόλων κατὰ Ματθαίου· <i>Τῷ καιρῷ ἐκέιψα ἔλθῶν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας</i>. Καὶ τελεῖται ἅπανα ἡ θεία λειτουργία. Κοινωνικὸν ἤχος α'· <i>Κύριε, ἡγάπησα ἐνπρέπειαν οἴκου σου</i><sup>124</sup>.</p>

Как следует из текста СХЧ, 29 декабря в монастыре Христа Человеколюбца совершалась рядовая память святых младенцев и преподобного Маркелла, игумена обители «Неусыпающих», а также попразднство Рождества Христова, то есть набор памятей соответствовал константинопольской норме, отраженной в САС<sup>125</sup>. В Евергетидском же монастыре в этот день совершалось празднование

<sup>123</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 53r.

<sup>124</sup> Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 364-367.

<sup>125</sup> Пентковский, Типикон патриарха Алексия Студита... С. 312.

обновления главного храма, которое соединялось с поспразднством Рождества Христова, памятью святых младенцев и преподобного Маркелла. Однако, когда из текста синаксаря Евергедитского монастыря удалялись при составлении СХЧ все богослужебные указания, связанные с празднованием обновления храма в этом монастыре, то были удалены и указания на два богослужебных чтения, связанные с поспразднством Рождества Христова – на слово Григория Нисского, которое имеется и в САС, и на слово Иоанна Златоуста<sup>126</sup>. Затем, на основании текстов декабрьской Минеи и общих правил соединения двух памятей рядовых святых с поспразднством, в СХЧ были восстановлены обычные уставные рубрики, после чего в тексте осталось только упоминание о чтении жития Маркелла, а праздничные чтения оказались утраченными. Отсутствие в СХЧ под 29 декабря упоминаний о двух указанных словах является еще одним свидетельством вторичности этого текста по отношению к богослужебному синаксарию Евергедитского монастыря.

Сопоставление текстов СХЧ и ЕС показало, что СХЧ во многих случаях содержит дополнительную литургическую информацию по сравнению с ЕС. Например, в СХЧ имеются уставные указания об особенностях совершения повечерия в праздник Рождества Богородицы, которые находятся перед рубриками праздничной «паннухис» (Εἰς δὲ τὰ ἀπόδειπνα τὸ Ὁ κατοικῶν, ἀπολυτίκιον τῆς ἑορτῆς, Δόξα καὶ νῦν, τὸ κοντάκιον ὁμοίως τῆς ἑορτῆς, καὶ τὸ Κύριε ἐλέησον, με', ἡ εὐχή τοῦ Ὁ ἐν παντὶ καιρῷ, καὶ ἡ ἑτέρα εὐχή· Κύριε, Κύριε, ὁ ρυσάμενος ἡμᾶς, μόνον καὶ ἀπολύει)<sup>127</sup>, и рубрика о порядке чтения похвалы Иоанну Богослову, находящаяся под 27 сентября (Δεῖ γινώσκειν ὅτι τῇ κυριακῇ μετὰ τὸν μνήμην τοῦ Θεολόγου ἀναγινώσκονται ἐν τῇ ἀγρυπνία αἱ αὐτοῦ περίοδοι, ὁμοίως καὶ ἐν αὐτῇ τῇ μνήμῃ αὐτοῦ εἰ τύχη κυριακῇ, εἰ δὲ ἐν ἡμέρᾳ β' εἰ τύχη γενέσθαι τὴν μνήμην αὐτοῦ ἢ εἰς τρίτην προαναγινώσκονται τῇ πρὸ τῆς μνήμης αὐτοῦ κυριακῇ, οὐ καταλιμπάνονται γάρ)<sup>128</sup>. Эти и другие «избыточные» сведения СХЧ не являются результатом литургической деятельности его составителя. Они отражают чтения архетипа, то есть первоначального текста Евергедитского синаксаря, о чем свидетельствуют многочисленные случаи, в которых СХЧ сохраняет текст архетипа лучше, чем сохранившаяся версия Евергедитского синаксаря, то есть ЕС. Например, очень часто СХЧ содержит более полные начала (инципиты) гимнографических текстов, а также упоминания о совершении службы «паннухис» и I часа с чтением Катехизиса, отсутствующие в ЕС. Систематическое сопоставление ЕС и СХЧ свидетельствует, что для текста ЕС характерны регулярные незначительные сокращения, которые, однако, не изменяют общий смысл. Например, в случае совпадения отдания Воздвижения (15 сентября) с воскресным днем в СХЧ указаны инципиты двух воскресных кафизм на утрене (Εἰς τὸν ὄρθρον, αἱ στιχολογίαι καθίσματα δύο· Ἐξομολογήσομαί σοι, καὶ Ἀγαπήσω σε, Κύριε, καὶ ἐν τῷ τέλει τῶν στιχολογιῶν ἡ ὑπακοή τοῦ ἡχου), а в случае празднования Зачатия Иоанна Предтечи в субботний день в СХЧ содержатся более полные рубрики утрени (Ἰστέον, ὅτι, ἐὰν τύχη ἡ ἡμέρα τοῦ Προδρόμου αὕτη ἐν σαββάτῳ στιχολογοῦμεν τὸν Ἀμωμον μετὰ τῶν ἀλληλουαρίων τοῦ ἡχου, ψάλλομεν δὲ καὶ τὸν κανόνα τὸν νεκρώσιμον μετὰ τοῦ ἀγίου· ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὸν στίχον τὰ στιχίρα τὰ προσόμοια τῆς Ὀκτωῆχου τὰ νεκρώσιμα)<sup>129</sup>.

<sup>126</sup> Подробнее об этих чтениях см.: *Виноградов*, Уставные чтения... С. 55, прим. 2; с. 108, прим. 5.

<sup>127</sup> *Panagia Kamariotissa*, Cod. 29, f. 5r.

<sup>128</sup> *Panagia Kamariotissa*, Cod. 29, f. 16–16v.

<sup>129</sup> *Panagia Kamariotissa*, Cod. 29, f. 12, 15–15v. Ср.: *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 276, 283.

Тем не менее, в отдельных случаях ЕС лучше отражает чтения архетипа, чем СХЧ. Например, в рубриках 16 сентября и 27 сентября СХЧ содержит сокращенные инципиты уставных чтений, а ЕС — пространные, которые принадлежат общему архетипу: Ἀνάγνωσις, τὸ μαρτύριον τῆς ἁγίας, οὗ ἡ ἀρχὴ Διοκλητιανοῦ τὰ Ῥωμαίων (ЕС add - *σκήπτρα διέποντος*); Ἀνάγνωσις, τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου, οὗ ἡ ἀρχὴ Τὴν τοῦ Χριστοῦ ποίμνην (ЕС add - *ἅσαι ἡμέραι*)<sup>130</sup>. Следовательно, текст СХЧ, находящийся в рукописи Panagia Kamariotissa, Cod. 29, не восходит к тексту ЕС, известному по рукописи Atheniensis graecus, 788, но два этих текста восходят к общему несохранившемуся архетипу, которым является первоначальная версия Евергетидского синаксаря.

В некоторых случаях два синаксаря содержат противоположные указания. Например, 9 сентября в монастыре Христа Человеколюбца служба «паннухис» отменялась (Τὴν δὲ παννυχίδα ἀφ' ἑσπέρας καταλιμπάνομεν διὰ τὸν κόπον τῆς ἀγρυπνίας), а в Евергетидском монастыре в этот день «паннухис» совершалась с каноном праздника (Εἰς τὴν παννυχίδα κανὼν τῆς ἑορτῆς ἡχος δ' Ἰωάννου Ἀσομαί σοι, Κύριε, ὁ Θεός μου. Ἀπὸ γ' ὠδῆς οὐδέν, ἀπὸ σ' τὸ κοντάκιον τῆς Θεοτόκου, ἡχος β' Пресβεία θερμή)<sup>131</sup>; в два дня поспразднства Рождества Богородицы (10 и 11 сентября), как и во многих других случаях (например, 4, 7, 13, 16, 22, 24, 28 и 30 сентября), в СХЧ отменяется стихословие Псалтири на вечерне, а в ЕС специально отмечено наличие этого стихословия<sup>132</sup>. Эти и другие примеры показывают, что литургическая традиция в монастыре Христа Человеколюбца была менее строгой, чем в Евергетидском монастыре.

Особая группы различий между ЕС и СХЧ обусловлена различиями в основателях и ктиторах этих монастырей. Так, в СХЧ по понятным причинам отсутствуют пространные богослужебные указания, содержащие сведения о праздновании 16 апреля памяти основателя и первого ктитора Евергетидского монастыря игумена Павла, как это было в первоначальном тексте Евергетидского синаксаря, или же памяти двух ктиторов — игумена Павла и игумена Тимофея, как это сохранилось в ЕС<sup>133</sup>. В двух случаях, когда в ЕС упоминается ктистор, то есть монах Тимофей, в соответствующих местах СХЧ упоминается ктисторисса, то есть императрица Ирина. Во-первых, согласно ЕС, в праздник Богоявления: γίνεται εὐθὺς ὑπὸ τοῦ διακόνου ἐκτενής, ἐν ἡ μνημονεύομεν τοῦ ἡγουμένου καὶ πάσης τῆς ἐν Χριστῷ ἀδελφότητος, ὁμοίως δὲ καὶ τοῦ κτήτορος. <...> Εἶτα παρακράζομεν τῷ проεστῶτι, λέγοντες τὸ κοντάκιον, тогда как в СХЧ: γίνεται εὐθὺς ὑπὸ τοῦ διακόνου ἐκτενής, ἐν ἡ μνημονεύομεν τὴν δεσποίαν καὶ κτητόρισαν ἡμῶν, ὁμοίως τὸν ἡγουμένον σὺν πάσῃ τῇ ἀδελφότητι, καὶ τὸν βασιλείαν ἡμῶν καὶ κτήτορα, καὶ λέγεται Κύριε ἐλείσον, ιε'. <...> Εἶτα παρακράζομεν τὴν δεσποίαν ἡμῶν καὶ κτητόρησαν, λέγοντες τὸ κοντάκιον<sup>134</sup>. Во-вторых, в первую субботу Великого поста, согласно ЕС: παρελάβομεν παρὰ τοῦ проεστῶτος ἡμῶν ἁγίου πατρὸς κυροῦ Τιμοθέου ποιεῖν παράκλησιν, а в СХЧ: παρελάβομεν παρὰ τῆς ἁγίας δεσποίνης

<sup>130</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 12v, 16. Ср.: Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 277, 285.

<sup>131</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 6. Ср.: Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 266.

<sup>132</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 7. Ср.: Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 267–268.

<sup>133</sup> Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 446–448. Ср.: Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 91v. В СХЧ имеются только краткие указания о памяти святых мучениц Ирины, Агапии и Хионии, сопадающие с имеющимися в ЕС.

<sup>134</sup> Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 381; Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 60v.

ἡμῶν τῆς κτητορήσης ποιεῖν παράκλησι<sup>135</sup>. Кроме того, упоминающееся в ЕС «древнее предание» о совершении поминальной службы и Литургии на месте погребения братии (Ἡ παννυχίς εἰς τοὺς τάφους, ὡς σύνηθες, αἰεὶ γὰρ αἶτε λειτουργίαι καὶ αἱ παννυχίδες τελοῦνται ἐν τῷ κοιμητηρίῳ ἀνυστερήτως κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς παράδοσιν), названо в СХЧ «преданием нашей святой госпожи ктигориссы»: (Ἡ παννυχίς εἰς τοὺς τάφους τῶν ἁγίων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, ὡς σύνηθες. Ἄει γὰρ παννυχίδες καὶ λειτουργίαι γίνονται ἐν τῷ κοιμητηρίῳ ἀνυστερήτως κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς **δοθήσαν** παράδοσιν **τῆς ἁγίας ἡμῶν δεσποίνης τῆς κτητορήσης**)<sup>136</sup>.

Находящиеся в основном тексте СХЧ упоминания ктигориссы, то есть императрицы Ирины, и ктитора, то есть императора Алексея Комнина, указывают, что СХЧ был составлен не ранее 1081 года, когда Алексей Комнин стал императором при поддержке семьи Дуков, с которой его связывал брак с дочерью Андроника Дуки, и не позднее 15 августа 1118 года, когда император Алексей Комнин скончался. Но уже в 1107 году богослужение в монастыре Христа Человеколюбца воспроизводило богослужение Евергетидского монастыря, так как в этом году был изготовлен список Катехизиса Павла Евергетидского, предназначенный для регулярного чтения на богослужении в монастыре Христа Человеколюбца<sup>137</sup> в соответствии с рубриками СХЧ<sup>138</sup>. Следовательно, адаптация евергетидской практики в монастыре Христа Человеколюбца относится к концу XI — началу XII века, и именно в это время, то есть на рубеже XI и XII столетий, и был создан СХЧ.

Упоминание об императоре Алексее I Комнине в тексте СХЧ как о ктиторе свидетельствует об активном участии супруга ктигориссы в устройении монастыря Христа Человеколюбца, что отмечено и в византийских исторических сочинениях<sup>139</sup>. Формальный статус императора Алексея I Комнина по отношению к монастырю Христа Человеколюбца был определен в утраченном ктигорском типиконе этого монастыря, но упоминание об императоре Алексее I Комнине в тексте СХЧ, а также равная власть императора и императрицы над монастырем Богородицы Благодатной, зафиксированная в типиконе этого монастыря, дают достаточные основания полагать, что Алексей I Комнин имел такую же власть и в монастыре Христа Человеколюбца.

Уникальной особенностью рукописи Panagia Kamariotissa, Cod. 29, которая содержит СХЧ, являются многочисленные приписки на полях, в которых отмечены дни кончины членов двух наиболее известных византийских аристократических семей — Комнинов и Дуков<sup>140</sup>. В эти дни в монастыре совершались особые

<sup>135</sup> Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 519; Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 125.

<sup>136</sup> Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 572; Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 154.

<sup>137</sup> Athos, Esphigmenos 45, f. 202. Ср.: Lambros S. Catalogue of Greek manuscripts on Mount Athos. Cambridge, 1895. V. I. P. 176.

<sup>138</sup> См., например, 18 сентября: Ἡ πρώτη ὥρα μετὰ ἀναγνώσεως τῆς Κατηχήσεως (Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 13v). Ср. предписания типикона монастыря Богородицы Благодатной и предписания ET: Gautier, Le Typikon de la Théotokos Kécharitôméné. P. 81: 1106; Gautier, Le Typikon de la Théotokos Évergétis. P. 21: 97,102,103. Ср. также: Crostini Lappin B. The Katechetikon of Paul, Founder of the Monastery of the Theotokos Evergetis, in Relation to the Foundational Documents // Orientalia Christiana Periodica. 1998. T. 64. P. 125–131.

<sup>139</sup> Janin, La géographie ecclésiastique... P. 525.

<sup>140</sup> Полные тексты приписок опубликованы: Пентковский А. М. Евергетидский монастырь и императорские монастыри в Константинополе в конце XI — начале XII веков // Византийский временник. М., 2004. Вып. 63 (в печати). Не удалось прочитать три поздних приписки: 5 января, 3 февраля, 12 марта (Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 56v, 72v, 81).

поминовения: 8 сентября — Ирина Пигонитисса, супруга кесаря Иоанна Дуки D-13, дочь генерала Никиты Пигонита<sup>141</sup>; 9 сентября — Алексей Ангел Комнин K-92, сын Феодоры K-38<sup>142</sup>; 10 сентября — Константин Дука D-30<sup>143</sup>; 17 сентября — Зоя Комнина K-40<sup>144</sup>; 21 сентября — Андроник, один из сыновей Анны K-32<sup>145</sup>; 14 октября — Андроник Дука D-21<sup>146</sup>; 20 октября — Стефан Дука (вероятно, это D-29, сын Андроника Дуки D-21)<sup>147</sup>; 30 октября — Константин, один из сыновей Анны K-32 и Никифора<sup>148</sup>; 1 ноября — Анна Даласина, супруга Иоанна Комнина K-6<sup>149</sup>; 8 ноября — Евдокия Комнина K-13, супруга кесаря Никифора Мелисина<sup>150</sup>; 21 ноября — Мария Болгарская, супруга кесаря Андроника Дуки D-21<sup>151</sup>; 10 декабря — Иоанн, третий сын Марии K-33<sup>152</sup>; 9 января — Михаил Дука D-24<sup>153</sup>; 19 февраля — Исаак Комнин K-12<sup>154</sup>; 21 февраля — Феодора D-28<sup>155</sup>, однако согласно типикону монастыря Богородицы Благодатной память монахини Ирины совершалась 20 февраля<sup>156</sup>; 15 марта — вероятно, Михаил Иасит, супруг Евдокии K-37<sup>157</sup>; 17 марта — Алексей K-88/89, один из двух детей Евдокии K-37 и Михаила Иасита<sup>158</sup>; 30 марта — Алексей Комнин K-65, сын Анны K-32<sup>159</sup>; 17 апреля — Мануил Комнин K-10, старший брат императора Алексея Комнина<sup>160</sup>; 18 апреля — Мария Комнина K-68, дочь Анны K-32<sup>161</sup>; 19 апреля — Адриан Комнин K-16<sup>162</sup>; 5 мая — Ирина, супруга Исаака Комнина K-12<sup>163</sup>; 12 мая — кесарь Иоанн Дука D-13<sup>164</sup>; 15 мая — Мануил Комнин K-39<sup>165</sup>; 19 мая — Феодор, отец Марии Болгарской, супруги Андроника Дуки D-21<sup>166</sup>; 12 июля — Иоанн Комнин K-6<sup>167</sup>; 18 июля — Никифор Комнин K-17<sup>168</sup>; 22 июля — Анна K-86, дочь Исаака Комнина K-36<sup>169</sup>; 12 августа — Константин Дука

<sup>141</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 4v; *Polemis*, The Doukai. P. 41. Здесь и далее нумерация следует нумерации Д. Полемиса.

<sup>142</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 6; *Βάρζος* К. 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν. Θεσσαλονίκη, 1984. Т. I. Σ. 654–655 (= Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν 20a). Здесь и далее нумерация следует нумерации К. Варзы.

<sup>143</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 7; *Polemis*, The Doukai. P. 76.

<sup>144</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 12v; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 265.

<sup>145</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 14. Ср.: *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 197.

<sup>146</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 20v; *Polemis*, The Doukai. P. 55–59.

<sup>147</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 21v; *Polemis*, The Doukai. P. 75–76.

<sup>148</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 24; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 197.

<sup>149</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 25; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 51–56.

<sup>150</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 27; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 80–84.

<sup>151</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 32; *Polemis*, The Doukai. P. 58.

<sup>152</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 39. Ср.: *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 202.

<sup>153</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 63v; *Polemis*, The Doukai. P. 63–66.

<sup>154</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 77; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 67–79.

<sup>155</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 77v; *Polemis*, The Doukai. P. 75.

<sup>156</sup> *Gautier*, Le Typikon de la Théotokos Kécharitôméné. P. 125: 1862–1865.

<sup>157</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 81; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 255–258.

<sup>158</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 81; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 639, 640.

<sup>159</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 91v; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν. Σ. 308–317.

<sup>160</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 92; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 61–64.

<sup>161</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 92; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 331.

<sup>162</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 92; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 114–117.

<sup>163</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 93v; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 79.

<sup>164</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 94v; *Polemis*, The Doukai. P. 34–41.

<sup>165</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 95; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 265.

<sup>166</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 95; *Polemis*, The Doukai. P. 58.

<sup>167</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 102; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 49–52.

<sup>168</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 102v; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 118–120.

<sup>169</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 103v; *Βάρζος*, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 489–492.

D-23<sup>170</sup>; 15 августа, τῆ αὐτῇ ἡμέρᾳ μνημ(όσυνα) τοῦ εὐσεβε(στάτου) βασιλέως τοῦ κυροῦ Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ καὶ κτήτορος τῆς αὐτῆς μοιῆς — император Алексей I Комнин K-15<sup>171</sup>; 18 августа — Мария Комнина K-11<sup>172</sup>; 29 августа — Феодора Комнина K-38<sup>173</sup>. Приписки были сделаны на полях рукописи различными почерками в течение XII столетия, их группировка и определение хронологии являются предметом специального исследования, но уже предварительный анализ показывает, что в ряде случаев они содержат неизвестные ранее сведения. Таким образом, СХЧ представляет собой не только уникальный источник для изучения литургической жизни императорских монастырей XII столетия, но и важный источник для византийской просопографии.

Причину появления приписок на полях богослужебного синаксаря во многом проясняет 71-я глава типикона монастыря Богородицы Благодатной, содержащая список родственников императрицы Ирины, то есть членов семьи Дуков и Комнинов, поминовения которых предписывалось ежегодно совершать, однако в большинстве случаев даты совершения поминовений не были указаны, так как типикон составлялся еще при жизни этих лиц<sup>174</sup>. Сходная глава должна была содержаться и в утраченном типиконе монастыря Христа Человеколюбца. Однако заметки о поминальных службах, совершение которых предписывалось соответствующей главой типикона, вносились не в типикон, а в богослужебный синаксарь, как об этом свидетельствует сохранившаяся рукопись СХЧ, происходящая, судя по всему, непосредственно из этого монастыря. Регулярное совершение поминальных служб в императорских монастырях Христа Человеколюбца и Богородицы Благодатной свидетельствует, что эти монастыри основывались как усыпальницы их основателей и членов их семей, и предназначались для обеспечения регулярного поминовения<sup>175</sup>. В качестве императорской усыпальницы рассматривался и Пантократорский монастырь, в котором была построена специальная церковь, предназначавшаяся для погребения основателя монастыря<sup>176</sup>. Наиболее ярко данная мотивация выражена в Типиконе патриарха Алексия Студита, специальная глава которого содержала предписание о погребении создателя монастыря в отдельном приделе, сопровождаемое запрещением погребать кого-либо другого в этом монастыре. Таким образом, погребение основателя было единственным и монахи должны были непрестанно молиться об упокоении души ктитора, для чего в состав суточного круга было включено особое заупокойное последование, случаи отмены которого специально отмечались в богослужебном синаксаре<sup>177</sup>.

Использование синаксаря и типикона Евергетидского монастыря при составлении синаксарей и типиконов для монастырей Христа Человеколюбца и Богородицы Благодатной свидетельствует о том, что императрица Ирина рассматривала Евергетидский монастырь и его традицию провинциального происхождения как образцовые. Во многом это было обусловлено связями Евергетидского монастыря с семьей Дуков, а не главенствующей ролью этого монастыря в некоем «евергетидском реформационном движении», существование которого требует

<sup>170</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 108v; *Polemis*, The Doukai. P. 62; Βάρζος, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 176.

<sup>171</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 109v; Βάρζος, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 87–113.

<sup>172</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 111; Βάρζος, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 64–67.

<sup>173</sup> Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 113v; Βάρζος, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, Σ. 259–264.

<sup>174</sup> *Gautier*, Le Typikon de la Théotokos Kécharitôméné.. P. 119; 1759–125: 1877.

<sup>175</sup> Ср.: *Galatariotou*, Byzantine Ktetorika Typika... P. 93–94.

<sup>176</sup> *Gautier*, Le Typikon du Christ Sauveur... P. 73: 730–732; *Congdon E.* Imperial Commemoration and Ritual in the Typikon of Christ Pantokrator // *Revue des études byzantines*. 1996. T. 54. S. 175–180.

<sup>177</sup> *Пейтковский*, Типикон патриарха Алексия Студита... С. 47–48.



дополнительных доказательств, потому что многие из характерных черт ЕТ, связываемых с «реформационным движением»<sup>178</sup> встречаются и в более ранних ктиторских типиконах, например в ТАС (см. выше), и поэтому эти черты не могут быть рассмотрены в качестве определяющих параметров «еврегетидского движения».

Здесь следует подчеркнуть, что во второй половине XI — XII столетиях евергетидская традиция не может рассматриваться как единственная, определяющая или наиболее влиятельная монастырская традиция византийской столицы. Константинопольское монашество этого периода отличалось разнообразием литургических традиций и различиями в организации монастырей. Например, в Константинополе продолжала существовать древняя доиконоборческая практика непрерывного псалмопения, которую сохраняли монахи из монастыря Акимитов («Неусыпающих») и на которую в 1200 году обратил внимание новгородский архиепископ Антоний<sup>179</sup>. Основной же монастырской и литургической традицией Константинополя была студийская традиция, которую в 30-х годах XI века воспринял в своем монастыре патриарх Алексий Студит. Именно студийская традиция была определяющей при составлении ктиторского типикона константинопольского монастыря Христа Вседержителя (1136 год), основанного императором Иоанном II Комнином (1118–1143), старшим сыном императора Алексея I Комнина и Ирины. В Пантократорском типиконе были использованы те же нормативные тексты студийского происхождения (*Главы о трапезах, Студийские богослужбные главы, Монашеские заповеди*), которые были использованы и при составлении ТАС<sup>180</sup>.

Активное использование Студийских богослужбных глав при составлении ктиторского типикона означало, что в основу богослужбного синаксаря в Пантократорском монастыре был положен Студийский синаксарь, а не синаксарь Евергетидского монастыря. Анализ архитектуры и декоративного убранства Пантократорского монастыря показывает, что он задумывался как фамильный монастырь династии Комнинов<sup>181</sup>. В свою очередь, по крайней мере с X столетия, императорским считался и Студийский монастырь. В таком случае основатель Пантократорского монастыря император Иоанн II Комнин в своей студийской ориентации следовал древней традиции византийских императоров Македонской династии (867–1056), а не новой евергетидской традиции, связанной с семьей Дуков. Поэтому фамильным монастырем Комнинов стал в XII столетии не монастырь Христа Человеколюбца, в котором был погребен Алексей I Комнин, а Пантократорский монастырь, и именно в нем были погребены императоры Иоанн II Комнин и Мануил I Комнин.

Необходимо заметить, что в церкви Богородицы Милостивой, находившейся в Пантократорском монастыре, совершалось особое последование *τοῦ ἀγιοπολίτου «по образцу великого храма, находящегося во дворце»*<sup>182</sup>, то есть по образцу церкви Богородицы *τοῦ Φάρου*<sup>183</sup>. По своему происхождению это был палестинский

<sup>178</sup> Характеристики см.: *Thomas, Documentary evidence...* P. 255–257, 271.

<sup>179</sup> *Лопарев Х. М.* Книга Паломник. Сказание мест святых во Цареграде Антония архиепископа Новгородского в 1200 году. СПб., 1899. С. 18 (= Православный Палестинский сборник 51).

<sup>180</sup> *Пентковский, Типикон патриарха Алексия Студита...* С. 89–103.

<sup>181</sup> *Ousterhout R.* Architecture, Art and Komnenian Ideology at the Pantokrator Monastery // *Byzantine Constantinople. Monuments, Topography and Everyday Life / Ed. by N. Nevroglu.* Leiden, 2001. P. 148–150 (= *The Medieval Mediterranean* 33).

<sup>182</sup> *Gautier, Le Typikon du Christ Sauveur...* P. 77: 797–798.

<sup>183</sup> Подробнее об этом храме см. *Janin, La géographie ecclésiastique...* P. 232–236.

обряд<sup>184</sup>, восходящий к богослужению храма Воскресения в Иерусалиме, и его появление сначала в императорском дворце, а затем и в Пантократорском монастыре должно было свидетельствовать о преемственности Комнинов как по отношению к императору Константину IX Мономаху, который восстановил храм Воскресения в Иерусалиме после его разрушения в 1009 году<sup>185</sup>, так и по отношению к императору Константину I Великому, по инициативе которого этот храм был создан. Сходство среднего двухкупольного храма Пантократорского монастыря с новым храмом Воскресения в Иерусалиме, в который вошла и византийская ротонда XI века<sup>186</sup>, должно было подчеркивать эту преемственность. Таким образом, анализ литургической традиции Пантократорского монастыря подтверждает результаты изучения его архитектуры и элементов декоративного убранства.

Следует отметить, что все богослужебные обряды, существовавшие в Константинополе в послеиконоборческий период (в том числе студийский, евергетидский, акимитов и даже τοῦ ἀγιοπολίτου), имели единые основные параметры и принадлежали к одной и той же литургической традиции<sup>187</sup>. Поэтому в XI–XII столетиях различия в богослужении, которое регламентировалось различными версиями Студийского синаксаря, не воспринимались монахами уже существующих константинопольских монастырей и создателями новых обителей как препятствие к церковному единству. Более того, в рассматриваемый период отсутствие единообразия было отличительной чертой константинопольского монашества, вследствие чего ни один из существовавших богослужебных синаксарей и ктиторских типиконов не рассматривался и не мог рассматриваться в качестве обязательного при создании новых монастырей.

Сопоставление ЕТ, типикона монастыря Богородицы Благодатной, Пантократорского типикона и ТАС позволяет охарактеризовать участие ктиторов в составлении текстов, регламентирующих устройство монашеской жизни и богослужение в константинопольских ктиторских монастырях в XI–XII веках. Основное внимание ктитора, как и следовало ожидать, было направлено на составление ктиторского типикона, который представлял собой юридический документ. Поэтому в большинстве случаев главы типикона, характеризующие организацию, статус и финансирование монастыря, были самостоятельными и в них учитывались индивидуальные особенности нового монастыря. Тексты же, содержащие описание монашеской трапезы, богослужения, поставления игумена и других должностных лиц, обычно заимствовались из монастыря, избранного в качестве образца, то есть из «материнской обители». Например, при составлении типиконов монастырей Христа Человеколюбца и Богородицы Благодатной использовался текст Евергетидского типикона<sup>188</sup>, а при составлении Пантократорского типикона и ТАС использовались тексты студийского происхождения. Тем не менее не исключалась и возможность заимствования полного текста уже существующего ктиторского типикона, в который вносились незначительные изменения

<sup>184</sup> *Красносельцев*, [Рецензия на книгу: ] А. А. Дмитриевский. Описание литургических рукописей... С. 612–614; *Janin*, La géographie ecclésiastique... P. 233.

<sup>185</sup> *Ousterhout R.* Rebuilding the Temple: Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre // *Journal of the Society of Architectural History*. 1989. V. 48. P. 66–78.

<sup>186</sup> *Ousterhout*, Architecture, Art and Komnenian Ideology... P. 149–150.

<sup>187</sup> *Пентковский А. М.* Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы // *Журнал Московской Патриархии*. 2001. № 4, С. 70–71.

<sup>188</sup> *Gautier*, Le Typikon de la Théotokos Kécharitôménè. P. 51–55, 65, 71–73, 79–99, 107, 133–137. Ср.: *Jordan*, The monastery of the Theotokos Evergetis... P. 226–231; *Jordan*, Kécharitomenè: *Typikon* of Empress Irene... P. 651–652, 672, 675–677, 681, 683, 686–693, 705–706.

и дополнения. Например, в ктиторском типиконе, составленном в 1162 году для монастыря Пресвятой Богородицы τῶν Ἐλεῦμων в Вифинии, и в ктиторском типиконе монастыря св. Маманта, составленном в 1158 году, различались только тексты пролога (вступительной главы, повествующей о возобновлении каждого из монастырей и деятельности ктитора) и заключительных глав, регламентирующих особенности совершения храмового праздника, поминовения ктитора и основателей монастыря<sup>189</sup>.

Принципы составления богослужебного синаксаря для ктиторского монастыря существенно не отличались от принципов составления ктиторского типикона. Прежде всего ктитор определял тип синаксаря, который должен был регламентировать богослужение в создаваемом или возобновляемом монастыре, и этот тип в большинстве случаев определялся богослужебной традицией монастыря, избранного в качестве образца. Затем в уже существующий текст синаксаря вносились изменения, обусловленные главным образом новой топографией и храмовыми праздниками в новом монастыре. Соответственно, ни один из известных византийских богослужебных синаксарей (САС, ЕС, СХЧ, Синаксарь Георгия Мтацминдели) не составлялся на основе ТВЦ, как предполагали А. А. Дмитриевский и его ученики.

Однако сходство богослужебных синаксарей не свидетельствует о совпадении ктиторских типиконов. Например, во многом сходны ЕС и СХЧ, но ктиторские типиконы этих монастырей различались. В свою очередь близость или даже совпадение ктиторских типиконов не всегда может служить достаточным основанием для совпадения богослужебных синаксарей, использование которых определяли эти типиконы. Например, ктиторские типиконы константинопольского монастыря святого Маманта 1158 года и вифинского монастыря Пресвятой Богородицы τῶν Ἐλεῦμων 1162 года совпадают почти дословно, однако в типиконе монастыря святого Маманта предписывалось использовать ЕС, тогда как составитель типикона монастыря Пресвятой Богородицы τῶν Ἐλεῦμων предписывал использование Студийского синаксаря<sup>190</sup>. Следовательно, отсутствовала жесткая связь между типом и текстом ктиторского типикона, с одной стороны, и типом и текстом богослужебного синаксаря, с другой, то есть изменения во внутреннем устройстве монастырей не оказывали прямого влияния на богослужение, и наоборот. Кроме того, ктиторский типикон с различными приложениями, в число которых входила и опись имущества (вревиион), являлся юридическим документом, тогда как богослужебный синаксарь таким документом не был. Именно поэтому богослужебный синаксарь и не входил в комплекты учредительных документов монастырей Христа Человеколюбца и Богородицы Благодатной, состоявшие из типикона и вревииона, которые императрица Ирина Дукена передала на вечное хранение в скевофилакию святой Софии в Константинополе, как об этом свидетельствует 77-я глава типикона монастыря Богородицы Благодатной<sup>191</sup>.

<sup>189</sup> Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. ХCV, ХCVII–ХCVIII, 702–769. Ср.: Bandy A. Heliou Bomon: *Typikon of Nikephoros Mystikos for the Monastery of the Mother of God ton Heliou Bomon or Elegmon // Byzantine Monastic Foundation Documents. / A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments.* Ed. by J. Thomas and A. Hero. Washington, 2000. V. 3. P. 1042–1091 (= *Dumbarton Oaks Studies* 35).

<sup>190</sup> *Εὐστρατιάδης*, *Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς*... Σ. 269: 7, 276: 17, 34, 296: 25, 297: 34, 299: 18, 300: 19. Ср.: Дмитриевский, Описание литургических рукописей... Т. I. С. 728: 2, 736: 8, 26, 758: 25, 760: 8, 762: 1, 763: 13.

<sup>191</sup> *Gautier*, *Le Typikon de la Théotokos Kécharitôméné*. P. 133: 2009–2016.

Итак, рассмотренный материал показывает, что при игумене Тимофее в начале шестидесятых годов XI века в Евергетидском монастыре около Константинополя была принята традиция монастыря Воскресения, основанного преподобным Лазарем на горе Галисий около Ефеса. Вероятно, в восьмидесятых годах XI века игумен Тимофей составил ктиторский типикон и богослужебный синаксарь Евергетидского монастыря, в которых были зафиксированы результаты адаптации галисийской традиции. Евергетидский монастырь начиная с шестидесятых годов XI столетия находился под особым покровительством семьи Дуков, и поэтому евергетидская традиция была избрана в качестве образца для монастырей Христа Человеколюбца и Богородицы Благодатной, созданных в конце XI – начале XII веков императрицей Ириной Дукеной при участии императора Алексея I Комнина (1081–1118). Евергетидская традиция оказала существенное влияние и на другие монастыри как в самом Константинополе, так и вне его. Тем не менее она не была единственной или наиболее влиятельной, и даже в императорских монастырях Константинополя евергетидская традиция существовала в XII столетии параллельно с основной константинопольской традицией послеиконоборческого периода — студийской, которой следовал, например, основанный императором Иоанном II Комнином (1118–1143) монастырь Христа Вседержителя (Пантократорский).

# НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

---

*Г. М. Кессель*

## **Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца по «Тахвите о сынах Завета»**

### **I. Введение**

«Тахвиту о сынах Завета» Афраат посвящает учению о духовной жизни: ее обоснованию, характеру, практикам и цели. Трактровку же ее отдельных сторон: веры, любви, поста, молитвы, покаяния, смирения, девства и помощи бедным — можно найти в других тахвитах.

Для правильного понимания учения Афраата о духовной жизни необходимо помнить, что монашества в традиционном смысле этого слова — удаление от мира в монастырь (общежительный тип монашества) или в пустыню (отшельнический тип) — во времена Афраата в сирязычных землях не было. Но аскетическая жизнь тем не менее существовала, правда, в несколько отличных от египетского монашества формах.

Люди, посвящавшие себя Богу, не удалялись из мира, но продолжали жить в городах в мужских и женских общинах. Аскеты находились на службе у Церкви и поэтому выполняли различные обязанности: катехизация оглашенных, обучение верных, устройство богослужения и др. Также именно из аскетов выбирался епископ, который становился их главой. «Тахвита о сынах Завета» замечательна тем, что она является одним из самых важных источников, свидетельствующих о раннесирийской аскетической традиции и позволяющих увидеть основные аскетические практики того времени, а также то, как они осмыслились и обосновывались.

Необходимо отметить, что выстраиваемое нами учение Афраата есть не что иное, как реконструкция, в ходе которой мы будем опираться на оригинальный текст и на доступную нам исследовательскую литературу (в тексте самой «Тахвиты» это учение содержится имплицитно и не представлено в виде системы).

Прежде чем приступить к рассмотрению интересующей нас темы — учению о духовной жизни — следует выяснить, к кому была обращена «Тахвита о сынах Завета»: ко всей христианской общине или нет. Это даст необходимую для адекватного понимания учения Афраата перспективу.

## II. Проблема адресата<sup>1</sup>

Шестую тахвиту Афраат посвящает «сынам Завета»: «...читай то, что я написал тебе, ты сам и братья — сыны Завета...»<sup>2</sup>.

Для понимания того, кем были «сыны Завета» во времена Афраата, необходимо определить значение слова *quāmā*<sup>3</sup> — «завет» (соответствует еврейскому слову *b'rit* и греческому *diakḗkh*), входящего в словосочетания *bnay quāmā*<sup>4</sup> — «сыны Завета» и *bnāt quāmā*<sup>5</sup> — «дочери Завета». По мысли выдающегося сиролога Себастиана Брока, понятие *quāmā* — «завет» составляет «отличительную особенность раннесирийского христианства. Судя по всему, первоначально слово *quāmā* обозначало всю крещеную общину, каждый член которой принимал определенные аскетические обеты (в особенности обет целомудрия) при крещении»<sup>6</sup>. Принимая это во внимание, поставленный выше вопрос об адресате может быть переформулирован с уточнением: составляли ли «сыны Завета» всю христианскую общину во времена Афраата?

В тексте «Тахвиты о сынах Завета» прямого ответа найти нельзя. Но на основе других тахвит, а также других сирийских литературных памятников, в которых нашел свое отражение данный институт (весьма распространенный в сироязычном регионе), сирологами было предложено несколько решений данного вопроса.

Ф. К. Беркитт в своей книге 1904 года «Early Eastern Christianity» утверждал, что ««сыны Завета» были просто крещеными мирянами, паствой, хотя из их рядов и избирались пастыри — или клир»<sup>7</sup>. Так же в этой работе он пишет: «...христианская община, по Афраату, состоит из крещеных людей, пребывающих в безбрачии, вместе с массой приверженцев, остававшихся вне и не бывших членами Церкви»<sup>8</sup>. Данная точка зрения не нашла достаточного подтверждения, и в 1958 году Артур Вёбус высказал следующее мнение: «Исследование трактатов Афраата не оставляет никакого сомнения в том, что в его время устаревшее понятие Церкви отступило, что позволило женатым людям и тем, кто имел собственность, т. е. верующим, не настроенным аскетически, стать частью Церкви. Каждый верующий имел право на крещение, а значит, и на членство в Церкви»<sup>9</sup>. Таким образом, исследователями было установлено, что «сыны и дочери Завета» были только частью христианской общины. С того времени данное решение вопроса не встретило опровержений и претерпело лишь немногочисленные уточнения<sup>10</sup>.

Такого же мнения придерживается и С. Брок: «...во времена Афраата «сыны и дочери Завета» представляли собой аскетическую группу внутри крещеной общины, состоявшей из людей либо неженатых,.. либо семейных пар, отказавшихся

<sup>1</sup> Цитаты из «Тахвит» Афраата мы приводим в собственном переводе по изданию *Parisot 1894* с указанием колонки; также иногда мы указываем номер параграфа, на которые все «Тахвиты» были разбиты издателем и которые соответствуют делению текста оригинала на абзацы.

<sup>2</sup> Col. 312.

<sup>3</sup> Сир. ܩܘܡܐ.

<sup>4</sup> Сир. ܒܢܝ ܩܘܡܐ.

<sup>5</sup> Сир. ܒܢܝܬ ܩܘܡܐ.

<sup>6</sup> *Brock 1986*. С. 205.

<sup>7</sup> *Nedungatt 1973*. С. 201.

<sup>8</sup> *Burkitt 1904*. С. 127 — цит. по: *Vööbus 1958*. С. 186.

<sup>9</sup> *Vööbus 1958*. С. 186–187.

<sup>10</sup> Напр., *Murray 1975b*. С. 12–17.

от половых сношений...»<sup>11</sup>. Таким образом, духовное учение Афраата адресовано не всей христианской общине, но лишь той ее части, которая вела аскетический образ жизни или же собиралась его начать. Но хотя учение Афраата и было ориентировано на аскетическую часть христианской общины, нельзя считать, что для остальных христиан оно было совершенно чуждо и бесполезно. Известно, что в средние века на Востоке монашество занимало важное место в духовной жизни и являлось образцом<sup>12</sup>, на который ориентировались все остальные христиане, так как именно монашество с момента своего появления воплощало полное исполнение «евангельского слова», обращенного ко всем людям, стремящимся к совершенству<sup>13</sup>. Поэтому правильно замечание о Джорджа Недангата относительно значения слова *quātmā*: «...в типологическом или богословском смысле вся Церковь была *quātmā* Бога, но в языке повседневной жизни *bnay quātmā* и *bnāt quātmā* представляли внутренний круг христианской элиты»<sup>14</sup>.

### III. Характер духовной жизни

Текст «Тахвиты о сынах Завета» не оставляет ни малейшего сомнения, что излагаемое учение носит аскетический характер<sup>15</sup>, если под аскетизмом понимать «...путь к религиозно-нравственному совершенству и соединению с Богом, предполагающий определенное внутреннее и внешнее состояние души и тела человека, способствующее указанной цели (девство, воздержание, пост, молитва и т.д.)...»<sup>16</sup>. Так, например, Афраат пишет:

«Возненавидим себя и возлюбим Христа,  
Как и Он, возлюбив нас, за нас предал Себя.

Будем почитающими Дух Христов,  
И тогда получим благодать мы от Него.

Станем чужими для мира,  
Как и Христос, Который не был от мира»<sup>17</sup>.

Но соглашаясь в том, что учение Афраата носит аскетический характер, сирологи не имеют единого мнения относительно степени строгости аскезы. Самую крайнюю точку зрения высказывал Артур Выбус, следующим образом обобщивший характер раннесирийского монашества: «Всякий раз при изучении древнего монашества нельзя избавиться от навязчивого впечатления, что аскетизм и начала месопотамского монашества подверглись явному вмешательству, благодаря которому аскетические традиции несомненно претерпели коренные изменения. Очевидно, это было вызвано некоторым внешним влиянием, которое нарушило прямой путь развития, первоначально основанный на подлинных христианских принципах. В результате этого сильного влияния даже в первостепенных пунктах, на которые библейская вера должна была предложить ясные ответы, некоторые христианские

<sup>11</sup> Brock 1986. С. 205.

<sup>12</sup> Мейендорф 1992. С. 201–202.

<sup>13</sup> Флоровский 1998. С. 274–275, 289–290.

<sup>14</sup> Nedungatt 1973. С. 203.

<sup>15</sup> Ниже выражения «учение о духовной жизни» и «учение об аскетической жизни» будут употребляться равнозначно.

<sup>16</sup> Сидоров 1998. С. 11.

<sup>17</sup> Col. 241.

представления были заменены прямо противоположными (например, отрицание ценности физического труда). То было влияние, которое свело все богопочитание к молитве и принесло с собой такую глубокую враждебность к миру, жизни и телу, что даже вера в Самого Бога Творца становилась сомнительной»<sup>18</sup>. Такое влияние, по мнению А. Выбуса, было оказано манихейством. В результате «...жизнь, презрительно относящаяся к труду, имеющая своей целью лишь неутомимую молитву и жестокое умерщвление плоти»<sup>19</sup>, стала особенностью сирийского монашества.

В результате исследований А. Выбуса тахвиты Афраата рядом сирологов стали восприниматься как свидетельство крайнего аскетизма, уже переходящего в энкратизм и вписывающегося в линию сурового аскетизма гностических сект и Татиана, происходивших из сирийских земель<sup>20</sup>.

В качестве противоположной Выбусу точки зрения можно привести высказанное в то же время мнение Игнатия Ортиц де Урбины: «Духовное учение Афраата является умеренным и спокойным. Важнейшее место в нем занимает любовь, которая либо созерцается в Боге, либо проявляется по отношению к Богу и ближнему. Программа Афраата ведет к покою души через веру, деятельную в милосердии»<sup>21</sup>.

#### IV. Причины обращения к аскетической жизни

Во второй половине «Тахвиты о сынах Завета» (параграфы 10–15) можно найти подробное богословское обоснование необходимости аскетической жизни. Его можно назвать «пневматологическим обоснованием аскетизма», поскольку необходимость обращения к аскетической жизни выводится здесь из учения о Святом Духе в Его отношении к человеку.

Афраат утверждает, что в Своем Боговоплощении Христос оставил «залог», который каждый человек принимает в крещении. Этим «залогом» для Афраата является Сам Христос, Который обитает в человеке после крещения. Но для того, чтобы в Судный День всецело приобщиться ко Христу, христианин должен беречь и охранять (Афраат чаще использует выражение «хранить в чистоте») тело, потому что «...Христос обитает в верующих людях»<sup>22</sup>. В то же время Афраат считает «залогом» и Дух Христов (т. е. Святой Дух), Который обитает в человеке<sup>23</sup> и Которого ему нельзя огорчать, «...чтобы Он не отошел от нас»<sup>24</sup>. Этот Дух, называемый также «небесным», противопоставляется «душе живой», то есть индивидуальному человеческому существу. Афраат указывает на необходимость хранения «храма»-тела в чистоте: «И Святой Дух позаботится о том, чтобы Христос воскресил тело, сохранившее Его в чистоте. И Дух будет просить, чтобы тело, соединившись с Ним, воскресло во славе. А от человека, получившего Дух в водах [крещения] и [затем] огорчившего Его, Он отойдет еще до его смерти и, придя в соответствии со Своей природой ко Христу, пожалуется перед Ним на человека, огорчившего Его»<sup>25</sup>. По воскресении же и соединении с Духом «...будет душа живая поглощена Духом небесным и весь человек будет в Духе, так что и тело его будет в Нем. И будет поглощена смерть жизнью, а тело — поглощено Духом. И полетит тот человек в Духе навстречу Царю, и Тот примет его с радостью. И отблагодарит Христос тело, которое в чистоте сохранило Дух Его»<sup>26</sup>.

<sup>18</sup> Vööbus 1958. С. 157.

<sup>19</sup> Там же. С. 169.

<sup>20</sup> Например, Д. Недангат говорит о присутствии в учении Афраата «скрытого энкратизма», Nedungatt 1973. С. 431, а также 432.

<sup>21</sup> Urbina 1958. С. 47.

<sup>22</sup> Col. 288.

<sup>23</sup> Col. 297.

<sup>24</sup> Col. 292.

<sup>25</sup> Col. 296.

<sup>26</sup> Col. 297.



Но Дух Христов не постоянно присутствует в человеке: некоторое время Он у Бога, некоторое — у человека. И в то время, когда Дух отсутствует, подступает сатана, стремясь вовлечь человека в грех, чтобы Дух навсегда отошел от человека. Но человек имеет возможность сопротивляться: «...в тот час, когда он чувствует, что не горит Духом и что сердце его погрузилось в заботу об этом мире, то пусть знает, что нет в нем Духа, и пусть, встав, начнет молиться и бодрствовать, чтобы пришел к нему Дух Божий и чтобы не быть побежденным врагом»<sup>27</sup>. Если же сатана «...услышит, что человек, в котором обитает Христос, говорит злые слова, гневается, ругается или дерется, то сатана понимает, что нет с ним Христа, и, придя, творит в нем свою волю»<sup>28</sup>.

Итак, аскетическая жизнь, по Афраату: 1) позволяет сохранить тело в чистоте для нахождения в нем «залога» Христа и обитания Духа при жизни и для всецелого причастия Христу и поглощения «души живой» Духом по воскресении; 2) помогает христианину в борьбе с сатаной во время отсутствия Духа, возвращая Его и не позволяя сатане завладеть собой.

Однако это «пневматологическое обоснование аскетизма» во второй половине «Тахвиты о сынах Завета» не составляет единственной причины для обращения к духовной жизни. Уже начало «Тахвиты» (первый параграф) содержит ряд призывов к началу духовной жизни, которые были определены переводчицей тахвит на французский язык Мари-Жозеф Пьер как «увещание к обращению»<sup>29</sup>. Но и, кроме того, вся первая половина «Тахвиты» имеет много указаний на причины, по которым необходимо начать аскетическую жизнь.

Для того, чтобы яснее разобраться в этих причинах, мы будем использовать три «концептуальные модели, лежащие в основе аскетического идеала сирийского протомонашества», выделенные С. Брокком:

– «модель Христа как Жениха, Которому каждый христианин обручается при крещении;

– модель крещения как возвращения в Рай...

– модель жизни после крещения как безбрачной жизни ангелов (Лк. 20, 35–6)»<sup>30</sup>.

**Первая модель:** «Христос — Жених, Которому обручаются христиане».

«Не пропустим время Жениха доблестного,  
И войдем с Ним в брачный чертог Его.

Подготовим елей для наших светильников,  
Чтобы выйти нам навстречу к Нему с радостью»<sup>31</sup>.

«И все чистые девы, обручившиеся Христу, зажгут свои светильники и вместе с Женихом войдут в Его брачный Чертог... но вместо смертного мужа они обручились Христу»<sup>32</sup>.

В указанных отрывках Афраат делает акцент на ожидании Жениха-Христа: необходимо заготовить елей (под которым подразумевается духовный подвиг), чтобы не остаться вне брачного чертога с глупыми девами. Афраат на этом не останавливается и продолжает начатую тему следующим образом: противопоставляет вечный пир Жениха-Христа, на котором брачные одежды не подвластны времени и красота пребывает нетленной, временному:

<sup>27</sup> Col. 301.

<sup>28</sup> Col. 304.

<sup>29</sup> Pierre 1988. С. 358.

<sup>30</sup> Brock 1992<sup>2</sup>. С. 139.

<sup>31</sup> Col. 240.

<sup>32</sup> Col. 269.

«Брачный пир дочерей Евы [длится] семь дней,  
А у их Жениха не прекратится вовек.

Наряды дочерей Евы из шерсти, что ветшает и тлеет,  
Их же одежды не снашиваются вовек.

Красота дочерей Евы увядает от старости,  
Но их красота обновится в день воскресения»<sup>33</sup>.

Но в тексте «Тахвиты» встречается и иное развитие темы «Жених-Христос». Христианин призывается к аскетической жизни, чтобы попасть на брачный пир Жениха-Христа, для участия в котором необходимо облечься в брачные одежды (которые, как и елей, обозначают аскетическую жизнь):

«Удалив, отбросим от себя все скверное,  
И да облечемся в одежды брачные»<sup>34</sup>.

Выражение «брачный пир» означает эсхатологическое Царство Божие<sup>35</sup>, в котором, по представлению Афраата, будет находиться вся полнота жизни. Вне же ее будет тьма, в которой будут пребывать отказавшиеся от участия в пире:

«Того же, кто не облачился в одежды брачные,  
Извергнут его во тьму кромешную.

И отказавшийся от участия в пире  
Не отведает вечери»<sup>36</sup>.

По мнению Афраата, истинный брачный пир один, и поэтому нельзя, желая попасть на него, одновременно присутствовать, наслаждаясь, на земном пире, а значит, нужно перестроить всю свою жизнь в соответствии с четкой шкалой ценностей:

«Кто стремится на пир жениха,  
Пира временного да не возлюбит.

Кто желает вином настоявшимся насладиться,  
Пьянства да удалится»<sup>37</sup>.

**Вторая модель:** «крещение как возвращение в Рай».

По-нашему мнению, данную модель выражает рассмотренное выше «пневматологическое обоснование аскетизма», хотя в нем и нет прямого указания на то, что крещение является вхождением в Рай. Однако говорится, что в человеке обитает Христос (Который сделает христианина всецело причастным Себе по воскресении), или Дух — «божественная частица».

Но в «Тахвите о сынах Завета» можно найти и иные указания на то, что для Афраата было также актуально представление о крещении как возвращении в Рай. Например, можно привести следующие слова: «Однако с тех пор как пришло Дитя благодатной Марии...

<sup>33</sup> Col. 269.

<sup>34</sup> Col. 240.

<sup>35</sup> Лосский 1991. С. 186.

<sup>36</sup> Col. 248.

<sup>37</sup> Col. 249.

Проклятие пронзено Крестом.  
Острие меча отъято от Древа жизни,  
И оно дано в пищу верным.

Рай обещан блаженным –  
Девственникам и святым.  
И плоды Древа жизни даны  
В пищу девственникам и верным,  
И творящим Божию волю»<sup>38</sup>.

Данный отрывок указывает на несколько аспектов возвращения в Рай:

А) оно стало возможным благодаря крестной смерти Христа;

Б) плоды Древа жизни, которые были бы наградой Адама и Евы в случае их исполнения Божией заповеди<sup>39</sup>, даются девственникам и верным;

В) Рай доступен девственникам и святым.

Таким образом, путь в Рай открыт девственникам и святым, а значит, тем, кто ведет аскетический образ жизни (к вопросу о том, кем были «девственники и святые», мы обратимся ниже в следующем разделе).

**Третья модель:** «жизнь после крещения как жизнь безбрачных ангелов».

Афраат считает, что жизнь крещеного человека иная, чем его жизнь до крещения, и подобна жизни ангелов.

«Тот, кто ангелам уподобился,  
Пусть чужим меж людьми почитается»<sup>40</sup>.

«Итак, возлюби девство — небесный удел, приобщение к горним ангелам»<sup>41</sup>.

Основной добродетелью Афраат считает девство, которое человек должен избрать для того, чтобы вести достойную крещения жизнь. Именно идеалу девства посвящены рассмотренные концептуальные модели. Но кроме них автор приводит и иные причины обращения к аскетической жизни.

После «увещания к обращению» в начале второго параграфа есть следующие слова: «Ибо, возлюбленный, искусен наш противник и хитер тот, кто сражается против нас»<sup>42</sup>. Афраат предостерегает, что противник, под которым подразумевается сатана<sup>43</sup>, сражается против сильных, тогда как слабые уже находятся в его власти. И здесь мы встречаем одну из важных причин начала аскетической жизни для Афраата: для победы над сатаной с ним необходимо бороться. Таким образом, Афраат обращается к теме духовной жизни как брани. При ее развитии он в большом количестве использует гимнастическую метафорику, которая во многом выражается с помощью заимствованных из греческого языка слов: ἄθλησις, ἀθλητής, ἄγων, στάδιον.

Для победы над сатаной Афраат призывает христианина, используя известное место из Послания к Ефессянам (Еф. 6, 14–17), быть готовым к битве: на голову надеть шлем, препоясаться, взять щит и оружие:

<sup>38</sup> Col. 265.

<sup>39</sup> Лосский 1991. С. 248–249.

<sup>40</sup> Col. 248.

<sup>41</sup> Col. 309.

<sup>42</sup> Col. 253.

<sup>43</sup> См., например, 1 Пет. 5, 8.

«Возложим на главу шлем спасения,  
Чтоб не пасть нам пораженными в сражении.

Препояшем чресла наши истиной,  
Чтобы не ослабнуть нам в битве.

.....

Вооружимся против зла щитом,  
Что вручен Благою Вестью Спасителя»<sup>44</sup>.

«Возьмем оружие для сражения,  
Приготовленное Евангелием»<sup>45</sup>.

Афраат предупреждает, что прежде чем выходить на сражение, необходимо научиться бороться, т. е. вести правильно организованную аскетическую жизнь:

«Пожелавший выйти на арену сражения  
Пусть обучится против соперника»<sup>46</sup>.

Кроме мотива борьбы с сатаной, в тексте «Тахвиты о сынах Завета» можно найти следующие причины для начала духовного подвига: быть бдящими при приходе Домовладыки (Мф. 24, 42 и парал.); быть названным «рабом добрым» (притча о талантах: Мф. 25, 14–30 и парал.); увидеть Бога во славе (Нагорная проповедь: Мф. 5, 8 и парал.); получить милость от Бога (Нагорная проповедь: Мф. 5, 7); быть названным «братом Христа» (Нагорная проповедь: Мф. 5, 9 и парал.); насытиться «от трапезы Царствия Христа» (Нагорная проповедь: Мф. 5, 6 и парал.); не стать «пищей для змия»; принести сторичный плод (притча о сеятеле: Мф. 13, 1–9 и парал.); «явиться нам благопотребными у Господа»; «обогатиться жемчужиной» (притча о жемчужине: Мф. 13, 45–46); «насладиться» в веке грядущем собранным сокровищем (Мф. 6, 19–20 и парал.); стать справа от Христа на Страшном Суде (Мф. 25, 31–46); получить благодать от Христа; получить в наследство «землю жизни» (Нагорная проповедь: Мф. 5, 5 и парал.); стать «служителями в скинии святых»; ожить воскресением Иисуса; избежать гнева, который явит грешникам Христос на Страшном Суде; «избавиться от законного проклятия» (Гал. 3, 10); испросить свою плату вместе с нанятыми первыми (притча о работниках в винограднике: Мф. 20, 1–16); не оказаться выкорчеванным из истинного виноградника; быть благоуханием для тех, кто окружает нас (2 Кор. 2, 15); «обогатиться учением Господа»; стать «сынами Отца Небесного» (Мф. 23, 9); «обладать всем» (2 Кор. 6, 10); чтобы знали о нас многие; дабы возрадовался о нас наша Надежда и наш Спаситель; «дабы не склонить нам наших лиц перед судьями»; чтобы распахнулась перед нами небесная дверь и мы вошли в нее (Мф. 7, 7–8 и парал.); «на земле сподобиться помощи» (Мф. 6, 33 и парал.); чтобы Христос привел нас, куда мы призваны; «дабы узреть сияние, которое должно открыться»; чтобы наши тела поднялись «при трубном гласе» (1 Фес. 4, 16); возлечь «во главе избранных» (Лк. 14, 10); не быть брошенным «во тьму внешнюю» и отведать вечерю (Мф. 22, 1–14 и парал.); не быть отсеченным от «града святых».

<sup>44</sup> Col. 244.

<sup>45</sup> Col. 245.

<sup>46</sup> Col. 248.

Почти все эти причины образуются путем превращения мест из Евангелия (чаще всего это притчи) в призыв к действию. Видно, что для Афраата ряд причин, по которым следует начать аскетическую жизнь, может продолжаться сколь угодно долго, так как он очень искусно обращается с евангельским текстом, привлекая из него в необходимом количестве нужные места. Нельзя не заметить при чтении данного перечня причин, что большинство из них можно также считать целью христианской жизни.

Таким образом, для Афраата нет христианской жизни без аскезы, причины для обращения к которой он приводит в большом количестве и которые все укоренены в крещении. В соответствии с «пневматологическим обоснованием аскетизма», получив залог Христа в крещении, человек должен соблюдать себя в чистоте. Три концептуальные модели акцентируют внимание на сохранении девства. Аскеза является оружием, способным побороть сатану, и только она является единственным воплощением Евангелия в жизни.

## **V. Аскетические практики и иные требования духовной жизни**

Начнем рассмотрение требований, обращенных Афраатом к «сынам Завета», с восьмого параграфа «Тахвиты», который был назван о. Джорджем Недангатом «правилом Афраата» из-за его директивного характера<sup>47</sup>.

Прежде всего — по мнению Афраата — человек должен принять на себя какое-нибудь «бремя» и тем самым проявить свою веру. Под «бременем» в данном случае, на наш взгляд, подразумевается любой аскетический подвиг из перечисляемых автором «Тахвиты» ниже. Афраат указывает на необходимость молитвы, поста и любви к Богу; кротости, смирения и приятности в общении; умеренности в речах и внимания к ним; предотвращения необдуманного смеха; воздержания от ношения яркой одежды, от отращивания волос и бережного ухода за ними, от посещения брачных пиров; умеренности в употреблении вина; искренности; подавления зависти, презрения и жадности; стремления к спокойному разрешению несогласий; недоверия к сплетням. Также не следует лстыть, давать займы деньги под проценты; притеснять ближнего; быть буйным; насмехаться над кающимися и посящимся; стыдить того, кто не может поститься; обращать внимание на мнение о себе людей; беседовать с не принимающим его слова; презирать себя за естественную потребность в пище. Нужно подавить в себе злобу; победить сатану; возрастать в добродетели, даже если из-за этого завидуют; помогать нищим и не печалиться в том случае, если нечем помочь; воздерживаться от общения со злыми и дерзкими людьми, богохульниками и клеветниками. Целью такого жизненного подвига является уподобление ученика Христу.

Рассмотрим подробнее самые важные для Афраата элементы аскетической жизни, встречающиеся как в «правиле Афраата», так и в других частях «Тахвиты о сынах Завета».

### **V.1. Бодрствование**

На важность этой аскетической практики Афраат указывает, с одной стороны, с помощью притчи о десяти девах (Мф. 25, 1–13) и евангельского призыва к бодрствованию (Мф. 24, 36–44 и парал.), с другой — через предостережение, что именно во сне сатана может войти в человека.

<sup>47</sup> Nedungatt 1973. С. 425.



девство с рождения и не вступавшие в брак. Во-вторых, были *qaddīšē*<sup>59</sup> (отсюда *qaddīšūtā*<sup>60</sup> — «святость») — досл. «святые» (мы переводим его в «Тахвите» также как «целомудренные») <sup>61</sup>, то есть люди, однажды вступившие в брак, но впоследствии избравшие подвиг воздержания.

Образцами девственников для Афрата выступают Илия и Иоанн Предтеча, а образцом «святых» — Моисей, рассказ о котором очень важен для понимания идеала девства. «Вот написано, возлюбленный мой, о Моисее, что с того времени как явился ему Святой [*qaddīšā*], он возлюбил святость [*qaddīšūtā*], и с того времени, как он получил освящение [*etqaddeš*], его жена больше не служила ему...»<sup>62</sup>. Видно, что для Афрата была несомненной связь между святостью Бога и святостью человека. Она избирается человеком в ответ на обращение к нему Бога и состоит в соблюдении себя в непорочности и чистоте. Не зря у Афрата столь часты призывы к сохранению чистоты: «Удалив, отбросим от себя все скверное...»<sup>63</sup>, «Очистим сердце наше от нечестия...»<sup>64</sup>, «Очистим семя наше от терний...»<sup>65</sup> и др. Поэтому в данном случае мы видим, что слово *qaddīšūtā* означает не только воздержание от полового общения, но и всецелую преданность и служение Богу, выражающиеся в отвержении греха и нечистоты (при этом воздержание от половых сношений выступает лишь элементом святой жизни). В таком расширенном значении слово *qaddīšūtā* соответствует русскому слову «святость», которое мы иногда используем при переводе.

На чем основывается данный идеал девства? На этот вопрос, являющийся очень важным для истории раннесирийского аскетизма, было высказано несколько точек зрения. А. Выбус убежден, что идеал девства входил в состав самого верования, что вело к отождествлению христианской веры и полового воздержания из-за негативного отношения сирийского христианства к миру<sup>66</sup>. «Мужчины и женщины в этих новых взаимоотношениях, в которые *quāmā* поместил их, призваны бороться не только против зла, но также и против физически-природных условий этого мира... Имушество, брак, как и всякая связь с этим миром, приносятся в жертву ради этого нового *quāmā*, который Бог заключил со своим избранныком»<sup>67</sup>. Выдающийся исследователь раннесирийской духовной традиции о. Роберт Маррей обосновывал следующую версию происхождения идеала девства: он связан с «самым искренним раскрытием веры и крещения»<sup>68</sup> и укоренен в традиции уподобления «нищему, бездомному и безбрачному Иисусу»<sup>69</sup>. И. Осэр считал, что акцент на девстве связан с тем, что оно является «...условием совершенной любви и обитания Святого Духа в душе»<sup>70</sup>. О. Джордж Недангат предположил, что «...идея ритуальной чистоты является основным стимулом воздержания у Афрата...»<sup>71</sup>.

<sup>59</sup> Сир. ܩܕܝܫܐ.

<sup>60</sup> Сир. ܩܕܝܫܘܬܐ.

<sup>61</sup> С. Брок следующим образом объясняет появление специфического значения «воздержания» в слове *qaddīšūtā*: «...в семитских языках корень *qdš* связан со значением "отделения", поэтому святой человек, *qaddīšā*, находится вне его ближних, он сделал себя чужим и недостижимым для мира, в котором он живет» (Brock 1973. С. 11).

<sup>62</sup> Col. 261.

<sup>63</sup> Col. 240.

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> Col. 241.

<sup>66</sup> Vööbus 1958. С. 69–78.

<sup>67</sup> Там же. С. 13.

<sup>68</sup> Murray 1975a. С. 69.

<sup>69</sup> Там же. С. 66.

<sup>70</sup> Hausherr 1937. Col. 748.

<sup>71</sup> Nedungatt 1973. С. 212.

Посмотрим, что сам Афраат говорит о причинах избрания девства и воздержания. Во-первых, как мы уже отмечали в разделе IV, для Афраата очень важна тема небесного брачного пира с Женихом-Христом. Афраат не один раз подчеркивает, что, будучи обрученным Христу, христианин не может вступать в брак. Так, предостерегая дочь Завета против сожительства, предложенного «сыном Завета», Афраат советует ответить ему на это следующим образом: «Я обручена Мужу Царю и Ему Одному я служу, а если я оставлю служение Ему и буду служить тебе, то Он разгневется на меня, напишет мне разводное письмо и выведет меня из Своего дома... И так как Жених приготовил Свой вечный пир, то ты сделай подарок и приготовь себя для встречи с Ним, я же заготовлю себе масло, чтобы войти с мудрыми девами и не остаться за воротами с глупыми»<sup>72</sup>. Следовательно, Афраат уверен в том, что оставление девства и вступление в брак делает христианина «неразумной девой», не взявшей с собой масла.

Во-вторых, вступая в брак, христианин становится более доступным для сатаны, распалюющего человека вождением к женщине, чтобы лишить его «залога» Святого Духа. Вот что делают «сыны Завета» в указанном случае:

«Когда же вождением к Еве он будет распалять их —  
Они обитают отдельно, а не с женами — дочерями Евы»<sup>73</sup>.

О том, что половая связь с женщиной препятствует нахождению в человеке Святого Духа, так как она лишает его чистоты, говорится в следующей отрывке, в котором очевидным образом просматривается зависимость пребывания в человеке Святого Духа от его чистоты: «Если кто сохранит в чистоте Дух Христов, то когда Дух пойдет ко Христу, так Он скажет Ему: “Тело, к которому Я пошел и которое облеклось в Меня в водах крещения, сохранило Меня в святости [qaddīšūtā]”. И Святой Дух позаботится о том, чтобы Христос воскресил тело, сохранившее Его в чистоте»<sup>74</sup>.

В-третьих, как было сказано выше, девство есть уподобление ангелам.

«Тот, кто ангелам уподобился,  
Пусть чужим меж людьми почитается»<sup>75</sup>.

Подтверждение того, что уподобление ангелам состоит в сохранении девства, можно найти в пятом параграфе «Тахвиты о сынах Завета», в котором перечисляются девственники и избравшие воздержание. После Моисея упоминается Илия: «...он уподобился небесным ангелам...»<sup>76</sup>.

В-четвертых, в пятом параграфе «Тахвиты» Афраат напоминает, что, в соответствии с иудейским законом, священник в период своего служения не мог иметь полового общения с женой<sup>77</sup>, так как оно рассматривалось иудейским законом как нечистое. Важность же требования чистоты для Афраата была уже отмечена.

И, в-пятых, в «Тахвите» можно найти следующие слова: «Итак, прекрасен, справедлив и верен сей совет, который я даю самому себе и вам, возлюбленные мои монахи [ihūdāyē], пребывающие в безбрачии; девы [brūlātā], не принадлежа-

<sup>72</sup> Col. 272.

<sup>73</sup> Col. 256.

<sup>74</sup> Col. 296.

<sup>75</sup> Col. 248.

<sup>76</sup> Col. 264.

<sup>77</sup> Col. 263.



щие мужу; и те, кто возлюбили целомудрие [*qaddīšūtā*]. Достоинo, правильно и прекрасно, чтобы, даже претерпевая скорбь, человек пребывал в одиночестве. И так подобает ему жить, как написано пророком Иеремией: «Благо человеку, когда он несет Твое иго в юности своей; сидит уединенно и молчит, ибо взял на себя Твое иго»<sup>78</sup>. Следовательно, возлюбленный мой, тому, кто возложил на себя иго Христово, подобает сохранять иго свое в чистоте»<sup>79</sup>. Выражение «иго Христово» о. Джордж Недангат предложил понимать как «безбрачие, принимаемое добровольно»<sup>80</sup> (так же понимал это выражение и Э. Бек<sup>81</sup>). Но в конце восьмого параграфа Афраат пишет: «[Все] это подобает монахам [*ihīdāyē*], которые принимают небесное иго, чтобы стать учениками Христа. Ибо вот, надлежит ученикам Христа, чтобы они уподобились Христу — Учителю своему»<sup>82</sup>. Выражения «иго Христово» и «иго небесное» являются синонимичными — с этим согласен и Недангат<sup>83</sup>. На понимание «ига Христового» как безбрачия исследователя, по-видимому, подтолкнуло также встречающееся в «Тахвите» выражение «иго святых [*qaddīšē*]» (если учитывать то специфическое значение, которое имело слово «святой»). Однако только что приведенная нами большая цитата из восьмого параграфа не допускает возможности такого узкого понимания «ига Христового», так как из нее видно, что оно связывается с ученичеством у Христа, имеющим целью уподобление Ему. А понятие уподобления Христу гораздо шире, как мы увидим ниже, и включает в себя не только безбрачие. Отказываясь от предложенного Недангатом понимания «ига Христового» лишь как безбрачия и девства, можно, однако, согласиться с тем, что безбрачие является одним из составных (если не важнейшим) элементов «ига Христового».

Еще об одной причине избрания идеала девства мы коснемся в следующем параграфе, посвященном рассмотрению, пожалуй, самой важной практики раннесирийского аскетизма — *ihīdāyūtā*.

### V.3. Уединенность — *ihīdāyūtā*<sup>84</sup>

Слово *ihīdāyūtā* дословно означает «уединенность, одиночество» (от *had* — «один»), имея при этом большой диапазон различных значений. Прежде чем их рассмотреть, необходимо отметить, что связанное с ним слово *ihīdāyā*<sup>85</sup> — «единственный, уединенный, одинокий», начиная с V века, имеет своим основным значением «монах». На данный момент среди сирологов является общепризнанным мнение, что монашества в том виде, в каком оно зародилось в Египте (общежительного и отшельнического вида), в Сирии до конца IV века не было<sup>86</sup>. Поэтому *ihīdāyūtā* должна быть понимаема как аскетическая практика, а не как отшельнический или общежительный тип монашества<sup>87</sup>. Однако при переводе слова *ihīdāyā* мы оставляли значение «монах»<sup>88</sup>, во-первых, из-за невозможности подобрать адекватное слово в русском языке, а во-вторых, из-за этимологической эквивалентности слов *ihīdāyā* и *μοναχός*.

<sup>78</sup> Ср. Плач. 3, 27–28.

<sup>79</sup> Col. 261.

<sup>80</sup> Nedungatt 1973. С. 205.

<sup>81</sup> Beck 1960. Col. 797.

<sup>82</sup> Col. 276.

<sup>83</sup> Nedungatt 1973. С. 205.

<sup>84</sup> Сир. ܐܝܕܝܘܬܐ.

<sup>85</sup> Сир. ܐܝܕܝܐ.

<sup>86</sup> Griffith 1995. С. 237.

<sup>87</sup> Напр., Labourt 1904. С. 29; Jargy 1951. С. 311.

<sup>88</sup> В этом мы согласны с С. Гриффит: Griffith 1995. С. 238.

Высказанное многими исследователями мнение, что «сыны Завета» (т. е. девственники и целомудренные) суть *ihîdāyē*<sup>89</sup> на материале «Тахвиты» может быть подтверждено несколькими местами. Одним из них является «правило Афраата», которое начинается словами: «... я напишу тебе о том, что подобает монахам [*ihîdāyā*] — сынам Завета: девственникам [*bitulē*] и целомудренным [*qaddîšē*]<sup>90</sup>, а заканчивается «[все] это подобает монахам [*ihîdāyē*]<sup>91</sup>. Однако в некоторых случаях эта связь не столь очевидна, что наводило исследователей на мысль об отличии *ihîdāyē* от «сынов Завета»<sup>92</sup>.

Рассмотрим понятие *ihîdāyûtā* в соответствии с тремя группами значений этого слова, которые выделил о. Роберт Маррей<sup>93</sup>:

1) одиночество, заключающееся в оставлении семьи и пребывании в безбрачии;

2) single-mindedness (одномыслие) как противостоящее double-mindedness (греч. διψυχος — раздвоенность ума), то есть внутренняя сосредоточенность, собранность, целомудрие, противостоящие рассеянности, парению ума (Иак. 1, 8);

3) единородность — особое отношение ко Христу, основывающееся на том факте, что греч. μονογενής (Единородный) в Пешитте передается с помощью слова *ihîdāyā*.

Рассмотрим выделенные три значения по порядку.

1. Относительно того, что *ihîdāyē* пребывают в безбрачии, Афраат пишет: «Итак, прекрасен, справедлив и верен сей совет, который я даю самому себе и вам, возлюбленные мои монахи [*ihîdāyē*], пребывающие в безбрачии...»<sup>94</sup>. Состоит ли одиночество в удалении от мира в виде отшельничества? Действительно, в «Тахвите о сынах Завета» встречаются места, которые могут служить основой для утвердительного ответа на поставленный вопрос. Например: «Оставим этот чуждый нам мир»<sup>95</sup>. Однако нигде в «Тахвите» не говорится о необходимости покинуть мир для обитания в одиночестве в пустыне, тем более нельзя найти указаний на это как на конституитивный элемент аскетической жизни (что характерно для египетского монашества). Наоборот, он пишет, давая совет «сынам и дочерям Завета»: «Женщине с женщиной следует обитать, а мужчине правильно будет обитать с женщиной»<sup>96</sup>.

Большинство ученых-сирологов уверены, опираясь на материал творений Афраата и преп. Ефрема Сирина, что «...на исходе IV столетия мужчины и женщины, пребывающие в безбрачии, были свободны в выборе своего собственного порядка жизни внутри местных общин. В то время в сирязычном мире нельзя было услышать об уходе в пустыни или горы в индивидуальном порядке или коллективным образом»<sup>97</sup>. Также важно привести замечание, которое высказал о. Роберт Маррей: «...все произведения сирийских писателей раннего периода подтверждают общее впечатление, что обеты Христу были крайне индивидуальными»<sup>98</sup>.

2. Вторая группа значений слова *ihîdāyûtā* («внутренняя сосредоточенность, целостность») выражается в «Тахвите» следующим образом:

<sup>89</sup> Напр., Griffith 1995. С. 229.

<sup>90</sup> Col. 272.

<sup>91</sup> Col. 276.

<sup>92</sup> Brock 1992<sup>2</sup>. С. 137.

<sup>93</sup> Murray 1975b. С. 13.

<sup>94</sup> Col. 261.

<sup>95</sup> Col. 245.

<sup>96</sup> Col. 260.

<sup>97</sup> Griffith 1995. С. 237.

<sup>98</sup> Murray 1975b. С. 157.

«Возложивший на себя иго святых  
Пусть сидит и хранит молчание»<sup>99</sup>.

Здесь идет речь об уединенных (*ihīdāyē*), принимающих иго уподобления Христу (как уже было нами отмечено выше). Выражение «хранить молчание» не может означать физического молчания, так как в этом случае его сложно согласовать со следующим призывом из «правила Афраата», с очевидностью указывающим на общение *ihīdāyē* с другими людьми:

«Пусть умом он пребудет светел со всеми  
И произносит слова свои с мерой»<sup>100</sup>.

Следовательно, под молчанием не подразумевается полное уединение и отказ от общения. К пониманию требования хранения молчания ведет уже цитированное место из четвертого параграфа «Тахвиты», часть которого, из-за его важности, мы приведем еще раз: «И так подобает ему жить, как написано пророком Иеремией: «Благо человеку, когда он несет Твое иго в юности своей; сидит уединенно и молчит, ибо взял на себя Твое иго». Следовательно, возлюбленный мой, тому, кто возложил на себя иго Христово, подобает сохранять иго свое в чистоте»<sup>101</sup>. Из приведенного Афраатом места из «Плача Иеремии» становится ясно, что понятие ига связано и с уединением и с молчанием, но не в физическом смысле. Получается, что *ihīdāyā* в миру — но один, в окружении людей — но молчит. Приводимое Афраатом объяснение цитаты из «Плача Иеремии» задает следующий смысл выражению «сидит уединенно и молчит»: только таким образом можно сохранить иго в чистоте. А под чистотой Афраат всегда имеет в виду непорочность, хранение себя от греха. Таким образом, уединение и молчание понимаются Афраатом как условия беспорочного несения ига, то есть уподобления Христу, и заключаются в хранении внутренней чистоты: отвержении греха, порока и противостоящей Богу воли. Исходя из этого, можно считать, что выражение «хранить молчание» означает сохранение внутренней целостности и непорочности на пути уподобления Христу. Важно отметить, что в понятие молчания Афраат не вкладывает мистического смысла (это впервые сделает Иоанн

<sup>99</sup> Col. 253.

<sup>100</sup> Col. 273.

<sup>101</sup> Col. 261; по нашему мнению, этот пассаж (Плач. 3, 27 и далее) является одним из ключевых для понимания феномена монашества и монашеского подвига (для Афраата это *ihīdāyūtā*), поскольку он использовался в разных раннехристианских текстах для самоидентификации зарождающегося монашества. Например, в «Послании епископа Аммона об образе жития и отчасти о жизни Пахомия и Феодора», где преп. Феодор Освященный указывает братии словами из Св. Писания на ее должное поведение и состояние, говорит: «Один из монашествующих встал и, словно вдохновенный [свыше], попросил Феодора поведать перед всеми о его прегрешениях. Тот, пристально посмотрев на него, изрек: «Благо человеку, когда он несет иго в юности своей; сидит уединенно и молчит, ибо Он положил его на него... подставляет ланиту свою бьющему его, пресыщается поношением» («У истоков культуры святости»). М., 2002. С. 184; пер. А. И. Сидорова). Также блаж. Иероним в своем «Письме к Евстохии о сохранении девственности» пишет: «Начало этому образу жизни положил Павел, прославил Антоний, но если обратиться к самым истокам, то зачинателем был Иоанн Креститель. Мужа подобного образа жизни описал также пророк Иеремия, говоря: «Благо человеку, когда он несет ярмо с юных лет; он будет сидеть уединенно и молчать, потому что он наложил на себя ярмо, он подставил ланиту свою бьющему его; будет насыщаться поношениями, ибо не вечно будет умалять Господь» (*Блаженный Иероним. О сохранении девственности*. СПб., 1997. С. 54; пер. В. С. Дурова).

Апамейский в V веке, а за ним эту тему доведут до совершенства писатели позднесирийского исихазма). Молчание выступает для него прежде всего как аскетическая категория, выражающая стремление подчинить свою волю Христу.

Внутреннее единство для Афраата проявляется также в любви ко Христу и в отвержении самого себя:

«Возненавидим себя и возлюбим Христа...»<sup>102</sup>

«Пусть он будет усерден в посте и в молитве  
И горит любовью к Христу»<sup>103</sup>.

Любовь обручившегося Христу не ограничивается земными рамками, и подвижник обращается к небу, ожидая явления своего Жениха:

«Поднимем глаза наши к небу,  
Дабы узреть сияние, которое должно открыться»<sup>104</sup>.

3. Перейдем к третьей группе значений: особое отношение *ihīdāyā* и Христа. Оно имеет несколько аспектов.

Во-первых, как уже было сказано, тождество именованья: и Христос — Единородный, и аскет имеют одинаковое имя — *ihīdāyā*.

Во-вторых, *ihīdāyā* принимает иго Христово. Мы уже начали разбор данного выражения ранее, теперь мы можем его закончить. Хранить иго в чистоте — значит сохранять себя от греха и раздвоенности. Но Афраат не останавливается на этом:

«Возлюбивший тишину  
Пусть ожидает Господа — надежду [всех] живущих»<sup>105</sup>.

Таким образом, принявший иго Христово и хранящий себя в непорочности ожидает и ищет (глагол *sakkī* имеет оба эти значения) только своего Учителя, Которому он стремится уподобиться и Который является теперь для *ihīdāyā* единственной надеждой.

В чем состоит уподобление? Девятый параграф «Тахвиты», посвященный изображению истинного образца для каждого *ihīdāyā*, заканчивается следующими словами: «Такое смирение показал нам наш Жизнодавец Своим примером. Смиримся же, возлюбленные, также и мы!»<sup>106</sup> Уединенный (*ihīdāyā*) должен достичь такого же смирения, какое явил Христос, Который, когда «изошел из Своей природы, то ходил в нашей. Мы же пребываем в нашей природе, но в День Праведного Суда Он приобщит нас к Своей... Не нуждающийся ни в чем из-за нашей нужды сыскал такой способ»<sup>107</sup>.

И, в-третьих, такая всецелая преданность и горячая любовь, оправдывая тождество именованья Учителя и ученика, приводит к тому, что: «Всех монахов [*ihīdāyē*] возрадует [*mahdē*] Единородный [*ihīdāyā*], Суший в лоне Отца»<sup>108</sup>.

<sup>102</sup> Col. 241.

<sup>103</sup> Col. 273.

<sup>104</sup> Col. 245.

<sup>105</sup> Col. 253.

<sup>106</sup> Col. 277.

<sup>107</sup> Col. 277–280.

<sup>108</sup> Col. 269.

Ученичество у Христа, идущее через путь самоотрицания и смирения и венчающееся уподоблением Ему, приводит к тому, что еще при жизни (причастие интенсивной породы *mahdê* от глагола *hdâ* — «радоваться, веселиться, ликовать» — может указывать как на настоящее время, так и на будущее) *ihîdâyâ* вкушает небесную радость от общения с Богом. Подобно тому как: «...сердце его [т. е. Илии] было на небе, птица небесная приносила ему пропитание. И так как он уподобился небесным ангелам, то они приносили ему хлеб и воду, когда он убежал от Иезавели. Все помышление свое он устремил к небу и поэтому был восхищен на огненной колеснице на небо, которое и стало его вечной обителью»<sup>109</sup>. Илия был образцом для раннесирийских аскетов в своей чистоте и святости (наравне с Иоанном Предтечей)<sup>110</sup>. Поэтому Афраат пишет:

«Возлюбивший девство  
Пусть Илие уподобится»<sup>111</sup>.

Взаимоотношения между Христом и *ihîdâyâ* имеют для Афраата, как мы видим, много аспектов. Было бы ошибочно ограничить их определенным числом. Конечно, мы рассмотрели лишь основные, но к ним хотелось бы добавить еще один. Афраат пишет:

«Приобщимся к Его мучениям,  
Чтоб и нам ожить Его воскресением.

Понесем на плоти нашей Его знамение,  
Да избавимся от гнева грядущего»<sup>112</sup>.

В данном отрывке автор указывает на необходимость подражания Христу, выражающегося в приобщении к Его страстям и несении Его креста (именно крест имеется в виду под словами «Его знамение»). Это подражание открывает новую, возможно самую важную сторону общения со Христом: человек воскреснет через воскресение Христова. Поэтому можно согласиться с суждением С. Брока: «Облачение Христом *ihîdâyâ* и становление самим *ihîdâyâ* рассматривалось не просто как внешнее принятие имени, но как коренная переориентация своей жизни, включая «облечение» Христом: для того чтобы приобщиться к Его воскресению, необходимо также участвовать в Его страстях»<sup>113</sup>.

Вторая и третья группа значений слова *ihîdâyûtâ*, то есть внутренняя целостность — целомудрие и особые взаимоотношения между Христом и *ihîdâyâ*, очень хорошо представлены Афраатом в следующем месте «Тахвиты о молитве»: «Если человек соберет свою душу [вариант: себя] во имя Христово, то Он обитает в нем, а во Христе обитает Бог. Поэтому будет тот человек един в трех: сам он, Христос, обитающий в нем, и Бог, Который во Христе»<sup>114</sup>. Из этой цитаты становится очевидным значение внутренней целостности (вторая группа значений слова *ihîdâyûtâ*) как условия ближайшей связи Христа — *ihîdâyâ* и уединенного — *ihîdâyâ*, Учителя и ученика (третья группа значений).

<sup>109</sup> Col. 264.

<sup>110</sup> Leloir 1974. С. 108.

<sup>111</sup> Col. 253.

<sup>112</sup> Col. 244.

<sup>113</sup> Brock 1990. С. 32.

<sup>114</sup> Col. 161.

Важно отметить взаимосвязь аскетической практики *ihīdāyūtā* и понятия «завет» — *qūtmā*. Как было сказано ранее, *qūtmā* во времена Афраата составлял аскетическую часть церковной общины, «церковь внутри церкви»<sup>115</sup>, состоявшую из «сынов и дочерей Завета». В чем же заключался этот Завет? Представим основные точки зрения исследователей по данному вопросу, на который «Тахвита о сынах Завета» не дает прямого ответа.

О. Джордж Недангат был убежден, что во время крещения крещаемые входили в завет — *qūtmā* с Богом, который состоял в обете безбрачия: «...“сыны Завета” ранней сирийской Церкви верили, что своим обетом безбрачия они устанавливают связь с Богом. Поэтому их *qūtmā* может быть правильно назван заветом безбрачия»<sup>116</sup>. Из проведенного нами обзора видно, насколько сложным и многогранным было понятие *ihīdāyūtā*. Безбрачие, конечно же, выступало важным аспектом аскезы «сынов и дочерей Завета», но оно было лишь элементом «ига Христового». Поэтому нам представляется более правильной позиция о. Роберта Маррея: «Завет состоит из тех, кто дал обет “уединенности” (*ihīdāyūtā*)»<sup>117</sup>, состоявший в отказе от брака, целомудрии и ученичестве у Христа, и имеющий целью уподобление Ему. Но при этом необходимо отметить, что строго установленных молитвенных формул для принятия такого обета не существовало.

Ввиду явного предпочтения Афраатом девства важно определить также его отношение к браку. Приведем основательное мнение А. Лехто, тщательно исследовавшего данный вопрос: «Можно сделать вывод, что даже после достижения определенного понимания контекста, предоставляемого тахвитами, остается неясность отношения Афраата к женщинам. С одной стороны, женщины представляют опасность для мужчины-аскета, посвятившего себя Христу. С другой стороны, Мария и другие библейские женщины показывают важность женского пола для истории спасения. И хотя Афраат разделяет такое неясное отношение со многими греческими и латинскими авторами, я пытался доказать, что он представляет более умеренную позицию, чем та, которую обычно можно найти на Западе»<sup>118</sup>.

Возвращаясь к вопросу о происхождении идеала девства, рассмотренному в предыдущем параграфе, отметим справедливость воззрений С. Брока, отрицавшего влияние манихейства на всю сирийскую традицию: «Будучи весьма отличными от дуалистического мирозерцания и негативного отношения к телу, эти аскетические идеалы в действительности выражают библейское — и позитивное — отношение к человеческой личности как душе и телу...»<sup>119</sup>. Существенны также соображения оо. Ириней Осэра и Джорджа Недангата, каждое из которых освещает определенный аспект решения проблемы. Но более всего приближается к раскрытию основ учения Афраата, как оно представлено в «Тахвите о сынах Завета», о. Роберт Маррей, который, обращаясь к раннесирийской аскетической традиции, связывал происхождение идеала девства с «подражанием» Иисусу Христу.

## VI. Заключение

Учение о духовной жизни Афраата имеет аскетический характер и адресовано не ко всей христианской общине, а только к ее части — «сынам и дочерям

<sup>115</sup> Murray 1975b. С. 13.

<sup>116</sup> Nedungatt 1973. С. 438.

<sup>117</sup> Murray 1975a. С. 72.

<sup>118</sup> Lehto 2001.

<sup>119</sup> Brock 1987. С. XXIV-XXV; а также Brock 1992<sup>2</sup>. С. 139.

Завета», каждый член которой посвятил себя Богу, стремясь к совершенству. Учение не является отражением дуалистического взгляда на мир, приводящего к отрицанию любых связей с миром, брака, собственности. Центральным понятием для Афраата является понятие «уединенности» (*ihîdāyūtā*), через которое может быть понято все духовное учение. В *ihîdāyūtā* проявляется уподобление Христу и из нее вытекают требования, предъявляемые к аскету. Поэтому *ihîdāyūtā* называется также «игом Христовым». Уподобление начинается с имени: аскет учится у своего Учителя Христа — *ihîdāyā* быть *ihîdāyā*. Основная задача состоит в том, чтобы стать целомудренным: собрать самого себя, привести в единство. Эта установка может иметь различные импликации. Во-первых, безбрачие и девство, как полное подражание Христу. Во-вторых, недопущение раздвоенности, привносимой грехом. В-третьих, объединение с Христом. Пределом уподобления ставится смирение, явленное Христом. Но достичь цели можно только в том случае, если сохранять иго в чистоте, т. е. оберегать *ihîdāyūtā* (такое состояние называется также молчанием) от греха и порока.

Подводя итоги анализа учения Афраата, нельзя не согласиться со словами о. Иринаея Осэра: «Имея необходимость его [т. е. учение. — Г. К.] кратко охарактеризовать, можно сказать, что это учение о смирении (*la doctrine de la raix*) в сочетании с верой и любовью к Богу»<sup>120</sup>.

Также важно отметить связь учения Афраата с учениями более поздних сирийских авторов: как живших в близкое с ним время (преп. Ефрем Сирийский, Иоанн Апамейский, автор *Liber Graduum* и др.), так и века спустя (Мартирий-Сахдона, преп. Исаак Сирийский, Иоанн Дальятский и др.), — с авторами, начинавшими сирийскую аскетическую традицию, и теми, кто раскрыл ее во всей полноте и создал неповторимые образцы аскетических сочинений во времена позднесирийского исихазма.

Представляется необходимым, чтобы имеющее место в отечественной, а иногда и зарубежной науке мнение о раннесирийском аскетизме как монашестве, практически не отличающемся от египетского<sup>121</sup>, было более дифференцированным, учитывающим все своеобразие сирийского протомонашества. Целью данной работы было на примере творчества Афраата показать специфику раннесирийского аскетизма, выявив его характер, основы, формы и цели, и способствовать пробуждению интереса к дальнейшим исследованиям сирийской духовной традиции.

## Цитированная литература

Лосский 1991 — Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Москва, 1991.

Мейендорф 1992 — Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс–Москва, 1992.

Селезнев 2001 — Селезнев Н. Н. Ассирийская Церковь Востока. Исторический очерк. Москва, 2001.

Сидоров 1998 — Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. Москва, 1998.

Флоровский 1998 — Флоровский Г., прот. Догмат и история. Москва, 1998.

<sup>120</sup> Hausherr 1937, col. 751.

<sup>121</sup> Напр., Селезнев 2001. С. 69–70; Atiya 1968. С. 291.

- Atiya 1968* — *Atiya A.* A history of eastern christianity. London, 1968.
- Beck 1960* — *Beck E.* Ephrem le Syrien (saint) // Dictionnaire de Spiritualité, t. 4, Paris, 1960. Col. 788–800.
- Brock 1973* — *Brock S.* Early Syrian asceticism // *Numen*, 20 (1973), 1–19.
- Brock 1986* — *Brock S.* The Syriac Tradition. — В кн.: *The Study of Spirituality*, edd. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold. London 1986, 199–215.
- Brock 1987* — *Brock S.* General Introduction. — В кн.: *The Syrian Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Introduced and Translated by *Sebastian Brock* (Cistercian Studies, 101). Kalamazoo, 1987, X–XXXIV.
- Brock 1990* — *Brock S.* Introduction. — В кн.: *St. Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise*. Introduction and translation by *Sebastian Brock*. Crestwood, 1990, 7–75.
- Brock 1992*<sup>2</sup> — *Brock S.* The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St. Ephrem (Cistercian Studies, 124). Kalamazoo, 1992.
- Burkitt 1904* — *Burkitt F. C.* Early Eastern Christianity. London, 1904.
- Griffith 1995* — *Griffith S.* Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism. В кн.: *Asceticism*, edd. V. Wimbush, R. Valantasis. New York — Oxford, 1995, 220–245.
- Hausherr 1937* — *Hausherr I.* Aphraate // Dictionnaire de Spiritualité. T. I. Paris, 1937. Col. 746–752.
- Jargy 1951* — *Jargy S.* Les «fils et filles du pacte» dans la littérature monastique syriaque // *Orientalia Christiana Periodica*, 17 (1951), 304–320.
- Labourt 1904* — *Labourt J.* Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632) (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique, 11). Paris, 1904.
- Lehto 2001* — *Lehto A.* Women in Aphrahat: Some Observations // <<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol4No2/HV4N2Lehto.html>>
- Leloir 1974* — *Leloir L.* Le pensée monastique d'Ephrem et Martyrius. — В кн.: *I Symposium Syriacum 1972*. Roma, 1974, 104–134.
- Murray 1975a* — *Murray R.* The Features of the Earliest Christian Asceticism. — В кн.: *Christian Spirituality. Essays in Honour of G. Rupp*. London 1975, 63–77.
- Murray 1975b* — *Murray R.* Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition. Cambridge, 1975.
- Nedungatt 1973* — *Nedungatt G.* The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church // *Orientalia Christiana Periodica*, 39 (1973), 191–215, 419–444.
- Parisot 1894* — *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* (Patrologia Syriaca t.1). Paris 1894.
- Pierre 1988* — *Pierre M.-J.* Introduction. — В кн.: *Aphraate le Sage Persan. Les Exposés*. Traduction du syriaque, introduction et notes par *Marie-Joseph Pierre*, t.1. Paris, 1988 (Sources Chrétiennes № 349), 33–199.
- Urbina 1958* — *Urbina, Ignatius Ortiz de.* Patrologia Syriaca. Romae, 1958.
- Vööbus 1958* — *Vööbus A.* History of Asceticism in the Syrian Orient (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium vol.184, Subsidia t.14). T. 1. Louvain, 1958.



# БИБЛИОГРАФИЯ

---

*Е. С. Полищук*

**Сборник «Богословские труды»**  
*(предыстория, история и обзор содержания  
вышедших номеров)*

Первый выпуск сборника «Богословские труды» вышел в июне 1960 года. Однако история его создания берет начало в еще более далеких 1940-х годах, когда атеистическая власть в СССР ослабила тот страшный гнет, под которым до того времени находилась Русская Православная Церковь, и в ее жизни начался новый этап. В 1943 году возобновился выпуск в свет «Журнала Московской Патриархии», который с тех пор стал ежемесячным. Последующие годы были временем возрождения Православия: стали открываться храмы, возобновляться монастыри, прошел Собор, на котором Предстоятелем Церкви был избран Патриарх Сергей; наконец, была восстановлена Духовная школа. В 1944 году в Новодевичьем монастыре в Москве были открыты Богословский институт и Пастырские курсы, которые через два года были соответственно преобразованы в Московскую Духовную Академию и Семинарию.

С воссозданием этой Академии и были связаны первые попытки создания специального периодического издания, целиком посвященного богословской тематике. Хотя богословские материалы печатались и в «Журнале Московской Патриархии» в отделе «Статьи», который в 1968 году был преобразован в богословский, но появлению в нем достаточно больших работ препятствовали как относительно небольшой объем «ЖМП», так и в целом популярный характер издания. Между тем с каждой из четырех Академий, существовавших в России в дореволюционное время, был связан серьезный богословский печатный орган. В Московской Духовной Академии таким органом был журнал «Богословский вестник». Не удивительно поэтому, что первые шаги в деле создания богословского журнала были направлены на возобновление именно «Богословского вестника».

Детальными сведениями о том, как велись соответствующие переговоры с государственной властью (в лице Совета по делам Русской Православной Церкви при Совмине СССР), мы в настоящее время не располагаем (возможно, они появятся позднее, с освоением архива упомянутой организации). По-видимому, принципиальное разрешение на это издание было получено, подтверждением чему является сохранившийся в архиве Издательского отдела проект редакционного обращения к читателям первого номера журнала (во всех печатаемых ниже документах сохранена орфография и пунктуация оригинала; исправлены лишь явные опечатки).

## От редакции

В связи с преобразованием Православного Богословского Института в Московскую Духовную Академию естественно возник вопрос о возобновлении издания академического журнала «Богословский Вестник». Вытекая из исторической преемственности, необходимость этого издания подтверждается высоким положением возрожденной Академии в Православном мире, в котором она является почти единственным рассадником высшего богословского образования. А славное прошлое Московской Академии, воспитавшей целый ряд выдающихся деятелей Церкви и богословской науки, при наличии огромного тяготения к Русской Церкви зарубежных Православных Церквей, возлагают на Академию высокую миссию быть средоточием научно-богословской мысли всего мирового Православия.

В свете этой миссии задачи «Богословского Вестника» трудно мыслить вне той просветительной деятельности, которую призвана осуществлять возрожденная Московская Духовная Академия. Будучи ее органом, журнал имеет в виду отражать жизнь и развитие богословской науки, осуществляя право и способность верующего разума «углубляться в тайны мира духовного и возвышаться к познанию Божественной Истины под руководством Отцов Церкви».

Как возрожденная высшая духовная школа является по духу и силе преемницей прежней Духовной Академии, так и «Богословский Вестник» на 27 году своего существования<sup>1</sup> должен возродить свои лучшие традиции прежних лет: церковность, научную строгость и православный дух. И тогда, в согласном действии этих трех начал, неизбежно проявит себя та красота и сила духовного просвещения или духовной мудрости, о которой Ап. Иаков говорит: *Яже свыше премудрость, первее убо чиста есть, потом же мирна, кротка, благопокорлива, исполнь милости и плодов благих, несуменна и нелицемерна* (Иак. 3, 17).

Ради столь великих даров истинной мудрости «Богословский Вестник», в лице Редакции и своих сотрудников, полагает в основу своей деятельности прежде всего «ревность и безбоязненное проповедание и исповедание Истины с убеждением в ее силе», используя печатное слово как «могущественное средство для распространения здравых и благотворных понятий и нравственных начал на благо человечества» (Еп. Антоний).

Начиная свою просветительную деятельность в эпоху самых разнообразных суждений о свободе мысли, слова и печати, «Богословский Вестник» будет осуществлять свои задачи в Духе той единственной и неотъемлемой свободы, которая основана на обладании живой Истиной Христа. «Вся история Церкви, — говорит А. С. Хомяков, — есть история просвещенной благодатию человеческой свободы, свидетельствующей о Божественной истине. Но в этом подвиге свободы должно различать две формы одной и той же силы. В Церкви, в ее целостности... является свобода,

<sup>1</sup> В действительности, речь должна была идти о 28-м годе, т. к. «Богословский вестник» выходил в течение 27-ми лет (1892–1918 гг.).

сознающая себя всегда непогрешимой, в настоящем, как и в прошедшем, и уверенная всегда в себе самой и в дарах Духа Божия. В отдельном лице является смирение свободы христианина, который, будучи силен убеждением, что для Церкви заблуждение невозможно, приносит свою дань в общее дело, почитает себя всегда ниже своих братьев, покоряет им свое собственное мнение и просит у Бога только сподобить его послужить органом веры всех. Такова та свобода, которой благословение Божие не покидает никогда»<sup>2</sup>.

Воспитание в читателях-христианах этой внутренней свободы и составляет важнейшую задачу нашего духовно-академического журнала, на знамени которого начертаны слова Христа: *Аще Сын вы свободит, воистинну свободни будете* (Ин. 8, 36), *уразумеете истину, и истина свободит вы* (Ин. 8, 32). В духе этой истинной свободы и должны обсуждаться на страницах нашего журнала все вопросы богословской науки, православного мировоззрения и церковной жизни. При этом не знание ради знания, не самоуслаждение глубиной богословских построений должно лежать в основе печатных высказываний, а назидательный интерес к богословской науке и живое отношение к церковной действительности. И тогда ясно определится научно-богословское направление журнала, состоящее в положительном раскрытии христианских истин, достоинству и силе которых более всего удовлетворяет отсутствие полемической страсти и враждебного тона по отношению к иномыслию.

Можно надеяться, что «Богословский Вестник» привлечет к себе большое внимание церковной общественности Православного Востока, Балканских и других стран. В меру этого внимания Редакция намеревается печатать в журнале такой материал, который поможет ему стать выразителем идей и чаяний Вселенского Православия, наиболее полезных Христовой Церкви и нашему Отечеству. В духе изложенных пожеланий и должна осуществляться следующая программа «Богословского Вестника»:

1. Богословский отдел журнала объединяет статьи и исследования по Священному Писанию, по вопросам догматики, нравоучения, христианской апологетики, сравнительного богословия, литургики, гомилетики, патристики, агиологии, включая сюда и весь круг вопросов практического пастырства в современных условиях.

2. Пастырско-миссионерский отдел дает место статьям противосектантского содержания, в которых должны раскрываться методы борьбы с различными заблуждениями в понимании истин веры и с их антицерковными извращениями.

3. Церковно-исторический отдел помещает статьи, освещающие отдельные проблемы истории Христианской Церкви и русской церковной истории. К этому же отделу должна примыкать история русской религиозной мысли, впервые введенная в учебный план Духовной Академии.

4. Критико-библиографический отдел помещает отзывы об учебниках, книгах, диссертациях и разрабатывает вопросы научной библиографии по важнейшим отраслям богословской науки.

<sup>2</sup> А. С. Хомяков. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры // Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1994. С. 190–191.

5. Информационный отдел должен отражать жизнь и деятельность Духовной Академии, помещая журналы заседаний Совета, годовые отчеты и освещая отдельные вопросы жизни и быта.

По благословию Святейшего Патриарха Алексия руководство журналом поручено Высокопреосвященнейшему Николаю, Митрополиту Крутицкому<sup>3</sup> (отв. редактор) и Ректору Московской Духовной Академии проф. прот. Т. Д. Попову<sup>4</sup> (главный редактор), возглавляющему редакционную Коллегию в составе: проф. Савинский С. В.<sup>5</sup> (Богословский отдел), доц. прот. Д. И. Боголюбов<sup>6</sup> (Пастырско-Миссионерский отдел), доц. Муравьев Н. И.<sup>7</sup> (Церковно-Исторический отдел), проф. прот. Платонов В. В.<sup>8</sup> (Критико-Библиографический отдел), доц. Ведерников А. В.<sup>9</sup> (Информационный отдел) и доц. Георгиевский А. И.<sup>10</sup> (отв. секретарь редакции).

Этот документ не датирован, но содержащаяся в нем информация позволяет установить время его написания весьма точно. Преобразование Московского Богословского Института в Московскую Духовную Академию, о котором идет речь в начале статьи, произошло 31.08.1946 года; с другой стороны, отец Тихон Попов здесь еще называется ректором МДА, в то время как уже осенью того же года ректором МДА стал протоиерей Николай Викторович Чепурин<sup>11</sup> (1881–1947); отсюда следует, что это обращение написано в конце лета — начале осени 1946 года.

Интересно отметить, что в вышеприведенном тексте при обосновании необходимости данного издания главный акцент делается на его значении для внешнего мира, прямо вытекающем из миссии Московской Духовной Академии — быть средоточием научно-богословской мысли всего мирового Православия; при этом журнал станет «выразителем идей и чаяний Вселенского Православия», что будет полезно «и нашему Отечеству». Подобная аргументация с успехом использовалась и в последующие годы государственного пленения Русской Церкви.

Но хотя статья «От редакции» была написана, сам «Богословский вестник» так и не вышел. Насторожил ли бдительных цензоров текст редакционного обращения (например, «подозрительные» рассуждения о том, что в нашу эпоху имеются «самые разнообразные суждения о свободе мысли, слова и печати», или слова о воспитании в читателях внутренней свободы) или Совет по делам Русской Православной Церкви (РПЦ) счел появление второго ежемесячного цер-

<sup>3</sup> Митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич; 1891–1961), постоянный член Священного Синода, Председатель ОВЦС (с 1946) и Издательского отдела (с 1945); в 1960 году отправлен на покой.

<sup>4</sup> Прот. Тихон Дмитриевич Попов (1876–1962) — ректор МДА до осени 1946 г.

<sup>5</sup> Прот. Сергей Васильевич Савинский (1877–1954), проф. МДА (догматическое богословие).

<sup>6</sup> Прот. Дмитрий Иванович Боголюбов (1869–1953), проф. МДА (история обличения раскола и сектантства).

<sup>7</sup> Николай Иванович Муравьев (1891–1963), проф. МДА (история Древней Церкви).

<sup>8</sup> Прот. Вениамин Васильевич Платонов (1883–1948), настоятель храма Всех Святых на Соколе, проф. МДА (Священное Писание Нового Завета).

<sup>9</sup> Анатолий Васильевич Ведерников (1901–1992), доц. и инспектор МДА, преподаватель истории русской религиозной мысли; в 1948 году был отстранен от преподавания и уволен из Академии; с того же 1948 года — сотрудник, а с конца 1953 года — ответственный секретарь «ЖМП»; с 1962 года — на пенсии.

<sup>10</sup> Алексей Иванович Георгиевский (1904–1984), проф. МДА (литургика), ответственный секретарь «ЖМП» (1950–1953).

<sup>11</sup> Прот. Николай Викторович Чепурин (1881–1947), ректор и проф. МДА (апологетика).

ковного журнала в стране слишком большой уступкой религии, — как бы то ни было, но проект возобновления «Богословского вестника» тогда осуществить не удалось. Более того, была на время оставлена и сама идея возобновления регулярных академических богословских журналов по образцу дореволюционных, и в последующем обращении к властям с просьбой об издании богословского периодического издания речь шла уже об альманахе, одном на всю Духовную школу и выпускаемом два раза в год. Это письмо-обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I в Совет по делам РПЦ, также сохранившееся в архиве Издательского Совета, датируется уже 1953 годом — годом начала новой эпохи в жизни всей страны, получившей название «оттепели».

Документ 2

**Председателю Совета по делам Русской Православной Церкви  
при Совете Министров СССР  
г-ну Карпову**

Возбуждаемый мною вопрос заключается в следующем.

В своей жизнедеятельности Русская Православная Церковь не ограничивается пределами Советского Союза. Ее юрисдикция распространяется на ряд заграничных экзархатов, епархий и приходов; она входит в состав Единой Вселенской Православной Церкви и состоит в общении со всеми автокефальными Православными Церквями других стран.

Из этого следует, что задачи Русской Православной Церкви за границей весьма значительны и разнообразны. Достаточно сказать, что наша заграничная паства требует постоянного руководства и духовного окормления и что заботы Русской Церкви должны простираться на заграничных раскольников с целью привлечения их к церковному единству.

Очевидно, что успех того и другого церковного дела, полезного и для нашего Государства, во многом обусловлен теми средствами, какими наша Церковь может воздействовать на свою паству и на раскольников.

Взаимоотношения с автокефальными Православными Церквями и необходимость участия в жизни Вселенского Православия в еще большей степени побуждают нас заботиться о поддержании престижа и влияния Русской Церкви, которая всюду должна стоять на страже интересов Православия и своей Родины, своего народа.

В меру своих возможностей Русская Церковь и выполняет свою миссию за границей. Но все мы знаем, что на каждом шагу своей деятельности ей приходится испытывать затруднения, сильно ослабляющие успех ее мероприятий.

Дело в том, что до известного времени весь православный мир признавал за Русской Церковью первенство в области богословских наук, чему способствовали, главным образом, прежние духовные академии. Их богословские труды регулярно публиковались в специальных ежемесячных журналах. Печатались также все магистерские и докторские диссертации. Множество догматических, церковно-исторических и канонических исследований распространялось в разных периодических и непериодических изданиях.

Словом, Русская Церковь была средоточием богословской науки и вполне естественно, что русская богословская мысль оказывала огромное влияние на все автокефальные Православные

Церкви; живейший отклик находила она и в инославной среде. Сила этого влияния была столь значительна, что мы пользуемся ею до сего времени.

Но жить остатками прошлых достижений нельзя, потому что церковная жизнь требует ответа богословской мысли на запросы современности, требует развития этой мысли. Нам нужно располагать сильным оружием в защите Православия, мира, Родины и в делах междуцерковных.

С возрождением у нас духовных школ, в том числе и двух академий, появилась надежда на возрождение русской богословской науки. Итоги восьмилетней работы академий в известной степени оправдывают эту надежду. Но дело в том, что наши академии, в лице старых и новых богословских сил, не имеют возможности показывать свои достижения, так как у нас нет органа для их опубликования.

Вполне естественно, что заграничные церковные круги расценивают это обстоятельство крайне невыгодно для нас. Отсутствие богословских изданий у Русской Церкви они объясняют либо полным оскудением русской богословской мысли, либо запретом советской власти.

Нечего и говорить, как подрываются такими суждениями авторитет Русской Церкви и наше церковное дело за границей. И действительно, — в то время, как Болгарская, Румынская, Сербская, Элладская и другие поместные Православные Церкви, — не говоря уже о католиках и протестантах, — издают богословские журналы, солидные богословские ежегодники и различные монографии, Русская Церковь оказывается в этом отношении совершенно безоружной. Поэтому нам трудно руководить своей заграничной паствой, чрезвычайно трудно вести борьбу с эмигрантским церковным расколом и еще труднее принимать участие в делах междуцерковных.

Исходя из этих фактов и полагая, что прочность наших церковных позиций в различных странах не противоречит интересам нашего Государства и даже помогает ему, я решил обратиться в Совет по делам Русской Православной Церкви с просьбой — возбудить перед соответствующими государственными инстанциями ходатайство о предоставлении Московской Патриархии права и возможности периодически издавать сборник трудов двух наших духовных академий.

Этот сборник должен состояться из статей наших богословов и церковных деятелей на догматические, церковно-исторические, канонические и другие богословские темы, тесно связанные с церковной действительностью и с запросами церковного сознания. В сборник должны входить также авторефераты лучших кандидатских, магистерских и докторских диссертаций или же отрывки из них.

Учитывая наши возможности и нужды, объем сборника желательно установить в 20-25 печ. листов, тираж — 5000 экземпляров и периодичность — две книги в год.

Читательская среда, для которой сборник предназначается, — наставники и воспитанники духовных школ, православное духовенство и заграничные церковные круги, как православные, так и инославные.

Патриарх Московский и всея Руси

«\_\_\_\_\_» \_\_\_\_\_ 1953 г.

Москва, Чистый пер. 5

Но прошло еще четыре года, прежде чем разрешение на издание было получено и началась непосредственная подготовка к выпуску сборников «Богословские труды». В третьем публикуемом ниже документе из архива Издательского Совета фиксируется самое начало этой работы.

Документ 3

**Протокол  
учредительного заседания редколлегии «Научных Богословских  
сборников» (название условное!) Московской Патриархии  
в Москве, в помещении Издательства Московской Патриархии  
23 января 1957 года**

Присутствуют: Преосвященный Михаил, епископ Смоленский и Дорогобужский<sup>12</sup> (председатель), профессора: прот. А. Ветелев<sup>13</sup> (МДА), Н. Д. Успенский<sup>14</sup> и А. А. Осипов (ЛДА), доценты: прот. А. Сергеенко<sup>15</sup> (ЛДА) и В. Д. Сарычев<sup>16</sup> (МДА), Московский протоиерей о. В. Шпиллер<sup>17</sup> и Отв. Секретарь Издательства Московской Патриархии А. В. Ведерников.

Протокол ведет по предложению еп. Михаила проф. А. Осипов. Собрание начинается пением молитвы.

СЛУШАЛИ: 1. Вступительное информационное сообщение преосвященного еп. Михаила:

Преосвященный еп. Михаил сообщает собравшимся, что, резолюцией Его Святейшества Святейшего Алексия, Патриарха Московского и всея Руси, они являются Редколлекцией нового учреждаемого научно-богословского сборника, который будет выходить 2 раза в год томами по 20 печ. л. в каждом и тиражом в 3000 экз. и будет призван отражать в полном ее объеме научно-богословскую мысль Русской Православной Церкви. Он должен будет содействовать развитию научно-богословской работы в наших Академиях и показывать и перед внешним миром за пределами нашей Церкви пути и развитие русской богословской творческой мысли.

Ближайшими задачами Редколлегии будет

- выявление авторского состава,
- привлечение сотрудников, рецензентов, переводчиков,
- собирание материалов, их редактирование,
- составление томов сборника, обсуждение направления сборника и т. п. и т. п.

<sup>12</sup> Еп. (впоследствии архиеп. Тамбовский и Мичуринский) Михаил (Чуб; 1912–1985), магистр богословия (1974).

<sup>13</sup> Прот. Александр Андреевич Ветелев (1892–1976), проф. МДА (нравственное богословие), доктор богословия (1974).

<sup>14</sup> Николай Дмитриевич Успенский (1900–1987), засл. проф. ЛДА (литургика), доктор церковной истории (1957).

<sup>15</sup> Прот. Андрей Александрович Сергеенко (1902–1973), проф. МДА (история западных исповеданий), магистр богословия (1969).

<sup>16</sup> Василий Дмитриевич Сарычев (монах Василий; 1904–1980), проф. МДА (догматическое богословие), магистр богословия (1967).

<sup>17</sup> Прот. Всеволод Дмитриевич Шпиллер (1902–1984), в течении 32-х лет настоятель Николо-Кузнецкого храма в Москве.

Статьи, которые будут поступать, придется рецензировать и редактировать членам Редколлегии или лицам со стороны по приглашению Редколлегии.

В журнале обязательно нужно будет ввести библиографический отдел, статьи, аннотации и заметки которого можно будет создавать на базе рассматривания книжных и журнальных новинок, поступающих в библиотеки Академий и Отдела Внешних Сношений Московской Патриархии.

Можно будет опубликовывать новые переводы древних отеческих и других сочинений, ранее не переведившихся на русский язык.

Можно будет публиковать также оригинальные и достаточно обработанные курсы лекций и диссертации.

Общее руководство будет осуществлять Высокопреосвященнейший Николай, митрополит Коломенский и Крутицкий.

Председателем Редколлегии назначен еп. Михаил. Коллегии придется собираться не реже 4-х раз в год, а если понадобится, то и экстраординарно. Межсессионная работа будет осуществляться при помощи переписки.

Техническую часть и издательство в Редколлегии представляет А. В. Ведерников.

Поступающие материалы должны будут сосредоточиваться у секретаря коллегии, который, по согласовании с Председателем, и будет их распределять между рецензентами.

**ПОСТАНОВИЛИ:** Принять сообщение к сведению и руководству.

**СЛУШАЛИ:** 2. Предложение Председателя избрать Ответственным Секретаря Коллегии.

Преосвященный еп. Михаил выдвигает кандидатуру проф. А. Осипова.

Проф. А. Осипов высказывает мнение, что, может быть, эту должность удобнее было бы возложить на кого-либо из Московских членов Коллегии.

Его поддерживает проф. Н. Д. Успенский.

Проф. прот. А. Ветелев, прот. В. Шпиллер и доц. В. Сарычев мотивированно поддерживают предложение Председателя.

**ПОСТАНОВИЛИ:** Ответственным Секретарем Редколлегии избрать проф. А. Осипова.

**СЛУШАЛИ:** 3. Мнения присутствующих о редактировании и рецензировании статей.

**ПОСТАНОВИЛИ:** А. На каждую статью должно быть минимум две рецензии.

Б. Один рецензент должен быть из членов коллегии, другой может быть приглашен со стороны.

В. Сокращения и изменения в статьях производит только сам автор на основании предложений рецензентов и редколлегии. Сами рецензенты и редакторы изменять статей не должны.

**СЛУШАЛИ:** 4. Сообщение А. В. Ведерникова о том, с кем уже велись переговоры о участии в журнале (кроме членов Редколлегии), и мнения членов коллегии, кто может быть еще привлечен к участию в журнале.



Выяснился следующий список:

Москва:	Старокадомский <sup>18</sup> .
Ленинград:	доц. прот. В. Боровой, доц. иером. Леонид (Поляков) <sup>19</sup> , свящ. П. Гнедич <sup>20</sup> , профессорский стипендиат канд. богословия иером. П. Черемухин <sup>21</sup> , М. Добрынин <sup>22</sup> .
Архангельск:	Архиеп. Никандр <sup>23</sup> .
Днепропетровск:	Архиеп. Гурий <sup>24</sup> .
Киев:	Шиманский <sup>25</sup> .
Саратов:	Яхонтов <sup>26</sup> .
Симферополь:	Архиеп. Лука <sup>27</sup> .

Было высказано мнение о возможности публикации ненапечатанных трудов почивших:

проф. Н. И. Глубоковского<sup>28</sup>,  
митрополита Варфоломея (Новосибирского)<sup>29</sup>,  
епископа Гурия (Степанова)<sup>30</sup>.

Из заграничных деятелей Московской Патриархии были названы, как возможные сотрудники журнала:

Л. А. Успенский<sup>31</sup>, В. Н. Лосский<sup>32</sup>, А. С. Мерзлюкин<sup>33</sup> — Париж,

<sup>18</sup> Михаил Агафангелович Старокадомский (1889–1973), проф. МДА (патрология и основное богословие), доктор богословия (1969).

<sup>19</sup> Митрополит Рижский и Латвийский Леонид (Поляков; 1913–1990), доктор церковной истории (1964).

<sup>20</sup> Прот. Петр Викторович Гнедич (1906–1963), проф. МДА (патрология и византология), магистр богословия (1962).

<sup>21</sup> Павел (Черемухин), иеромонах (впоследствии снял сан), кандидат богословия (1956).

<sup>22</sup> Михаил Алексеевич Добрынин (1922–1963), доц. ЛДА (древнееврейский язык и Священное Писание Ветхого Завета), кандидат богословия (1958).

<sup>23</sup> Архиеп. Архангельский и Холмогорский (впоследствии Ростовский и Новочеркасский) Никандр (Викторов; 1891–1961), доц. Богословского института (Харбин), кандидат богословия (1915).

<sup>24</sup> Архиеп. (впоследствии митрополит Симферопольский и Крымский) Гурий (Егоров; 1891–1965), кандидат богословия (1917).

<sup>25</sup> Г. И. Шиманский (1915–1970), преп. КДС, кандидат богословия (1951).

<sup>26</sup> Д. Г. Яхонтов, автор «ЖМП» в 1960-х годах.

<sup>27</sup> Свт. Лука (Войно-Ясенецкий; 1877–1961), архиеп. Симферопольский и Крымский, исповедник (память 29 мая), богослов, врач, художник.

<sup>28</sup> Николай Никанорович Глубоковский (1863–1937), проф. СПбДА (Св. Писание Нового Завета), доктор богословия (1897), редактор «Богословской энциклопедии» (с 1905).

<sup>29</sup> Митрополит Новосибирский и Барнаульский Варфоломей (Городцов; 1866–1956), почетный член МДА (1949).

<sup>30</sup> Архиеп. Суздальский Гурий (Степанов; 1880–1938), доктор церковной истории (1915), проф. КазДА, востоковед, буддолог.

<sup>31</sup> Леонид Александрович Успенский (1902–1987), богослов и иконописец.

<sup>32</sup> Владимир Николаевич Лосский (1903–1960), выдающийся русский богослов.

<sup>33</sup> Алексей Сергеевич Мерзлюкин (1898–1970), иконописец, историк, богослов; посвятил жизнь изучению и описанию богородичных икон.

о. В. Кривошеин<sup>34</sup> — Лондон.

ПОСТАНОВИЛИ: принять этот предварительный список к сведению. Начать переписку и налаживание контакта с поименованными лицами поручить Секретарю.

СЛУШАЛИ: 5. Общую дискуссию о программе и направленности журнала. Дискуссию начал проф. Н. Д. Успенский вопросом.

Проф. Н. Д. Успенский: Как понимать фразу в полученном всеми нами предварительном уведомлении, что журнал должен «отвечать научными исследованиями и статьями на запросы церковной жизни»? Что под этим подразумевать?

А. В. Ведерников: Все, что будет способствовать раскрытию сокровищ православия, истин веры, все, что будет полезно для Церкви. А не только актуальное в общественно-церковном смысле.

Доц. В. Д. Сарычев. Польза Церкви — вот главный критерий. И при этом журнал должен быть научно-богословским, а не гнаться за популярным стилем своих статей.

Проф. прот. А. Ветелев: Мне мыслится в журнале два момента. Первый — это научно-богословский журнал, удовлетворяющий потребности богословских исканий, имеющий большую научно-познавательную ценность. Надо выявлять в нем наши русские богословские традиции. Эта научно-богословская сторона не должна приноситься в жертву церковно-практической. Второй момент — журнал может, однако, решать и вопросы собственно церковно-практические (напр., такая проблема, как вопрос об общей исповеди!), но давая им научно-богословское обоснование.

Проф. Н. Д. Успенский: Правильно. Специальных отделов выделять не следует, но статьи могут быть и той и другой направленности.

Прот. В. Шпиллер: Издание призвано к выражению церковного сознания Русской Православной Церкви. Очень важно будет развивать в нем отдел церковно-канонический, церковно-правовой и освещать межцерковные отношения.

Проф. А. Осипов: Необходимо будет подготовить для первого тома глубоко продуманную программную статью.

Проф. прот. А. Ветелев: Думается, что в такой статье не следует говорить сразу, что журнал — это отражение русского церковного сознания. Надо подчеркнуть его академичность, известную строгость. Передовая должна быть очень скромной. Не стоит давать, выражаясь фигурально, слишком больших «авансов». Пусть дело само оправдывает себя.

Доц. прот. А. Сергеев: Необходимо будет много внимания уделить и вопросам инославия.

Еп. Михаил: Но без полемического задора. Во всем необходимо будет выдерживать глубокую принципиальность.

Проф. Н. Д. Успенский: Именно без полемического задора следует помещать и статьи апологетического характера.

А. В., Ведерников: Такие статьи следует помещать лишь в историческом аспекте. Наша борьба не в сведении счетов, а в

---

<sup>34</sup> Впоследствии архиеп. Брюссельский и Бельгийский Василий (Кривошеин; 1900–1985), богослов, исследователь творчества преп. Симеона Нового Богослова.

раскрытии положительных ценностей и величия нашего православного мировоззрения и вероучения.

**ПОСТАНОВИЛИ:** А. Поручить прот. В. Шпиллеру подготовить к следующему заседанию (которому быть приблизительно через месяц и о котором известит коллегию Председатель) предварительный материал для передовой.

Б. Продолжить на следующем заседании дискуссию в связи с обсуждением имеющих быть представленными материалов.

**СЛУШАЛИ:** 6. Информацию А. В. Ведерникова, что в Отделе Внешних Сношений сейчас заканчивается систематизация и каталогизация отдела иностранных богословских книг и периодики. Доступ в эту библиотеку будет открыт всем членам редколлегии и авторам-сотрудникам журнала, которым это потребует по ходу их работы. Некоторое количество нужных книг, возможно, удастся получать через Западно-Европейский Экзархат Патриархии.

**ПОСТАНОВИЛИ:** Принять к сведению.

**СЛУШАЛИ:** 7. Вопрос Секретаря — к какому сроку необходимо собрать и подготовить материалы для 1-го тома?

**ПОСТАНОВИЛИ:** К 1 июня с. г.

**СЛУШАЛИ:** 8. Вопросы ряда членов Коллегии о предельно допустимом пагинаже статей, представляемых в журнал.

**Справка:** В томе будет 20 печ. л., то есть 320 стр. На странице (размера № «ЖМП») помещается 3650 печ. знаков корпуса или 5600 петита. Статьи предполагается помещать в среднем до 2-х печ. листов размером. Это составляет 117 000 печ. знаков. В машинописной странице рукописи обычного вида (печатание через 2 переката) заключается до 1600 печ. знаков. Таким образом, статья, соответствующая 2-м печ. листам журнала, будет в рукописи занимать приблизительно 75 страниц машинописи.

**ПОСТАНОВИЛИ:** Статьи могут быть до 75 страниц машинописи.

**СЛУШАЛИ:** 9. Информацию членов Коллегии о их ближайших планах и возможностях личного непосредственного участия в журнале.

Еп. Михаил (основной научный профиль патрология). Могут быть даны статьи на тему: «Литературное наследие Св. Мефодия (Патарского)».

Проф. прот. А. Ветелев (Пастырское богословие и Гомилетика). Могут быть даны главы из труда «Гомилетика» и из курса «Пастырское Богословие».

Прот. Вс. Шпиллер (каноническое право, библиография). Будет подготовлен установочный материал для передовой. Могут быть даны библиографические статьи на «Иреникон». В будущем — статьи из области христианской этики и церковного права.

Доц. В. Д. Сарычев (Догматическое богословие). Для ближайших двух томов материала дать не успеет.

Проф. Н. Д. Успенский (Литургика и Церк. археология). Могут быть даны главы из магистерской диссертации и работа о Пасхалии.

Доц. прот. А. Сергеенко (Нравственное богословие). Могут быть даны статьи о старокатоликах и статьи по Пастырскому богословию, Аскетике и Нравственному богословию, а также библиографические обзоры старокатолических журналов.

Проф. А. Осипов (Ветхий Завет). Могут быть даны статьи о I и II псалмах, о принципах православной экзегетики, о раскопках в Хацоре и библиографический обзор на журнал «Ветус Тестаментум».

ПОСТАНОВИЛИ: Принять к сведению.

СЛУШАЛИ: 10. Мнения членов коллегии, кого следовало бы привлекать к рецензированию статей по кафедрам, не представленным в редколлегии.

В процессе обмена мнениями были названы:

для Н. Завета — проф. Иванов (ЛДА)<sup>35</sup>,

Общей и русской церковной истории — проф. Шабатин<sup>36</sup> и доц. Муравьев (МДА), доценты о. В. Боровой и иером. Леонид (Поляков) (ЛДА)

Византологии — проф. Иванов и доц. В. Боровой (ЛДА).

ПОСТАНОВИЛИ: Принять к сведению.

СЛУШАЛИ: 11. Предложение Секретаря:

Ввиду того, что рукописи будут рассылаться двум рецензентам, — предложить авторам подавать их в 2-х аккуратно переписанных на машинке экземплярах.

ПОСТАНОВИЛИ: Предложение принять. Ставить о нем в известность авторов, с которыми секретарь будет входить в переписку.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ РЕДКОЛЛЕГИИ: Епископ Михаил

Члены редколлегии:

Отв. секретарь редколлегии: проф. Ал. Осипов.

Хотя, как следует из данного Протокола, материалы первого номера «Научного Богословского сборника», позднее получившего название «Богословские труды», должны были быть подготовлены к лету 1957 года, сам номер вышел только летом 1960 года. И снова о причинах столь медленной работы редколлегии можно только догадываться, хотя одну из них можно назвать уже сейчас.

В условиях нового ожесточенного антирелигиозного наступления, предпринятого Хрущевым во второй половине 1950-х годов, имела место серия публичных отречений от Христа нескольких известных священников. Одним из них стал протоиерей Александр Осипов, профессор и инспектор Ленинградской Духовной академии и ответственный секретарь «Богословских трудов». 6 декабря 1959 года он опубликовал в газете «Правда» свое письмо в редакцию, в котором отрекся от веры в Бога и от своего служения в Церкви. Это письмо занимало три газетных столбца и было озаглавлено: «Отказ от религии — единственный правильный путь».

Из письма Осипова видно, что Церковь проявляла по отношению к нему большое терпение, что Святейший Патриарх Алексий до последней минуты

<sup>35</sup> Алексей Иванович Иванов (1890–1976), проф. ЛДА (византология), доктор церковной истории (1960).

<sup>36</sup> Иван Никитич Шабатин (1898–1972), проф. МДА (русская церковная история).

делал все, чтобы не оттолкнуть его... Но когда отречение состоялось, реакция была скорой, жесткой и публичной: решением Священного Синода от 30 декабря 1959, опубликованном во 2-м номере «Журнала Московской Патриархии» за 1960 год, бывшие священники Осипов, Дарманский, Спасский и все другие бывшие православные священники, отрекшиеся от Христа, были лишены сана, а православный мирянин Евграф Дулуман и все прочие бывшие православные миряне, похулившие имя Христово, были отлучены от Церкви. Это отлучение, распространявшееся на всех, кто принимает участие в антирелигиозной кампании, послужило ярким доказательством жизнеспособности Православной Церкви в Советской России; но работу по подготовке «БТ» указанные события, безусловно, затормозили.

\* \* \*

И все же в июне 1960 года 1-й сборник «БТ» вышел в свет (на его обложке был указан 1959 год). **Задача издания**, заявленная в заметке «От Издательства», — публиковать труды русских православных богословов с целью «раскрывать для религиозного сознания духовные сокровища Православия... способствовать расширению богословского кругозора питомцев наших духовных школ и духовенства РПЦ... вообще содействовать богословскому творчеству в Русской Церкви».

Еще через несколько месяцев (6 октября 1960 года) решением Святейшего Патриарха Алексия I была утверждена **редколлегия «БТ»** из 10 человек: председатель — еп. Подольский Никодим (Ротов)<sup>37</sup>; 3 чел. от МДА: ректор прот. К. И. Ружицкий<sup>38</sup>, инспектор архим. Питирим (Нечаев)<sup>39</sup> и доц. В. Д. Сарычев; 3 чел. от ЛДА: ректор прот. М. К. Сперанский<sup>40</sup>, проф. Н. Д. Успенский и проф. А. И. Иванов; 2 чел. от редакции «ЖМП»: отв. редактор А. Ф. Шишкин<sup>41</sup> и секретарь А. В. Ведерников; от ОВЦС — прот. В. М. Боровой («ЖМП», 1960, № 11, с. 3).

В заседании Священного Синода 7 октября 1967 года состав редколлегии «БТ», несколько членов которой к тому времени скончались, а другие вышли на пенсию, был изменен и расширен до 17 человек: председателем был назначен архиеп. Минский и Белорусский Антоний (Мельников)<sup>42</sup>, членами — еп. Волоколамский Питирим (Нечаев) (председатель Изд. отдела МП), архиеп. Ставропольский и Бакинский Михаил (Чуб); 6 чел. от МДА: ректор еп. Дмитровский Филарет<sup>43</sup>, профессора прот. А. А. Ветелев, М. А. Старокадомский, доценты Д. П. Огицкий<sup>44</sup>, В. Д. Сарычев, А. И. Осипов; 5 чел. от ЛДА: ректор еп. Тихвинский Михаил (Мудьюгин)<sup>45</sup>, профессора прот. М. К. Сперанский, Н. Д. Успенский,

<sup>37</sup> Еп. (впоследствии митрополит Ленинградский и Новгородский) Никодим (Ротов; 1929–1978), доктор богословия (1975).

<sup>38</sup> Прот. Константин Иванович Ружицкий (1888–1964) — ректор МДА (1951–1964), доктор богословия (1964).

<sup>39</sup> Ныне митрополит Волоколамский и Юрьевский.

<sup>40</sup> Прот. Михаил Кронидович Сперанский (1888–1984) — ректор ЛДА (1952–1966), доктор богословия (1972).

<sup>41</sup> Александр Федорович Шишкин (1897–1965), доц. ЛДА (Конституция СССР и основное богословие), кандидат богословия (1951), отв. редактор «ЖМП» (1960–1961).

<sup>42</sup> Архиеп. (впоследствии митрополит Ленинградский и Новгородский) Антоний (Мельников; 1924–1986), магистр богословия (1964).

<sup>43</sup> Ныне митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси.

<sup>44</sup> Дмитрий Петрович Огицкий (1908–1994), проф. МДА (греческий язык, литургика), магистр богословия (1969).

<sup>45</sup> Еп (впоследствии архиеп. Вологодский и Великоустюжский) Михаил (Мудьюгин; 1912–2000), ректор ЛДА (1966–1968).

доц. прот. Иоанн Белевцев<sup>46</sup>, иерей Георгий Тельпис; 2 чел. от редакции «ЖМП»: секретарь Е. А. Карманов<sup>47</sup> и П. В. Уржумцев; от ОВЦС — секретарь А. С. Буевский («ЖМП»), 1967, № 11, с. 6).

В 1970 г. (№ 5) добавляются еще 2 чел.: новый ректор ЛДА еп. Герман<sup>48</sup> (прежний ректор еп. Михаил (Мудьюгин) также остается членом редколлегии) и проф. ЛДА Н. А. Заболотский<sup>49</sup>. В 1971 г. (№ 6) вместо еп. Германа в редколлегию включается новый ректор ЛДА еп. Мелитон<sup>50</sup>, а проф. Заболотский — исключается. Такой (в числе 18 чел.) редколлегия остается до № 11.

В 1974 г. (№ 12) из состава редколлегии выбывает Старокадомский († 1973), а вместо еп. Филарета в редколлегию включается новый ректор МДА еп. Владимир<sup>51</sup>. В 1976 г. (№ 15) выбывают еп. Мелитон, Ветелев, Сперанский и Тельпис; вместо них в редколлегию включаются от ЛДА еп. Кирилл<sup>52</sup> (новый ректор), проф. прот. Николай Гундяев, проф. прот. Василий Стойков, а от МДА — прот. Анатолий Просвирнин<sup>53</sup>. В 1981 г. (№ 22) за смертью Сарычева († 1980) число членов редколлегии сокращается до 16-ти.

В 1983 г. (№ 24) «БТ» покидает ректор МДА еп. Владимир. Но уже в следующем году (№ 25) число членов редколлегии вновь восполняется до 18-ти, несмотря на то что выбывает Е. А. Карманов; добавляются еп. Дмитровский Александр<sup>54</sup> (новый ректор МДА), еп. Уфимский и Стерлитамакский Анатолий (Кузнецов)<sup>55</sup>, проф. МДА М. С. Иванов и отв. секр. «ЖМП» В. П. Овсянников.

К № 27 (1986) из редколлегии уходят архиепископы Кирилл и Михаил (Чуб; † 1985), приходит проф. МДА К. М. Комаров; этот номер «БТ» был последним, составленным под непосредственным руководством митр. Ленинградского и Новгородского Антония († 1986), бывшего председателем редколлегии сборника около 16 лет; с № 28 (1987) на его пост назначается митр. Волоколамский и Юрьевский Питирим. Уходят также проф. А. Осипов и П. Уржумцев; приходят еп. Дюссельдорфский Лонгин<sup>56</sup>, ректор ОДС прот. Александр Кравченко, преп. МДС прот. Алексей Ширинкин и проф. МДА К. Е. Скурат.

В 1989 г. (№ 29) вместо проф. Н. Д. Успенского († 1986) в редколлегию включается новый ректор ЛДА прот. Владимир Сорокин<sup>57</sup>. Это состав редколлегии остается до № 32 (1996) — последнего, выпущенного старой редколлекцией под руководством митр. Питирима.

К 1995 г. вновь назрела необходимость пополнения состава редколлегии «БТ», что и было сделано в заседании Священного Синода 6 октября 1995 года, причем ее новым председателем был назначен Председатель Издательского

<sup>46</sup> Ныне засл. проф. СПбДА.

<sup>47</sup> Евгений Алексеевич Карманов (1927–1998), проф. МДА (греческий язык, литургика), кандидат богословия (1958), отв. секретарь «ЖМП» (1970–1981).

<sup>48</sup> Еп. (ныне митрополит Волгоградский и Камышинский) Герман (Тимофеев) был ректором ЛДА с 1968 по 1970 г.

<sup>49</sup> Николай Анатольевич Заболотский (1924–1999), проф. ЛДА, магистр богословия (1969).

<sup>50</sup> Еп. (с 1980 г. архиеп.) Тихвинский Мелитон (Соловьев; 1897–1986), ректор ЛДА (1970–1974).

<sup>51</sup> Ныне митрополит Киевский и всяя Украины.

<sup>52</sup> Ныне митрополит Смоленский и Калининградский.

<sup>53</sup> Впоследствии архимандрит Иннокентий (1940–1994), кандидат богословия (1968), сотрудник «ЖМП» (1963–1993, с 1977 г. — зам. главного редактора).

<sup>54</sup> Ныне архиеп. Саратовский и Вольский.

<sup>55</sup> Ныне архиеп. Керченский (Суворовская епархия).

<sup>56</sup> Ныне архиеп. Клинский.

<sup>57</sup> Проф. ЛДА, а затем СПбДА, был ректором ЛДА с 1987 по 1992 г.

Совета Московского Патриархата еп. Бронницкий Тихон (Емельянов)<sup>58</sup>. Сохранили свои места 9 членов старой редколлегии (Николай Гундяев, Василий Стойков, Владимир Сорокин, Алексей Ширинкин, А. С. Бувеский, М. С. Иванов, К. М. Комаров, К. Е. Скурат, В. П. Овсянников); вернулись бывшие в прежних составах А. И. Осипов, Е. А. Карманов и П. В. Уржумцев; были включены 9 новых членов: ректор МДА еп. (ныне архиеп.) Верейский Евгений, ректор Минской ДС еп. Новогрудский (ныне архиеп. Тихвинский) Константин, ректор Курской ДС еп. (ныне архиеп.) Белгородский и Старооскольский Иоанн, ректор Киевской ДА прот. Николай Забуга, ректор Свято-Тихоновского Богословского ин-та прот. Владимир Воробьев, проф. МДА архим. Платон (Игумнов), проф. СПбДА прот. Ливерий Воронов, прот. Борис Пивоваров и иеромонах Сергий (Данков). Этот состав, за исключением прот. Ливерия Воронова († 1995) и Владимира Сорокина, и был указан в № 33–35, когда общее число членов редколлегии «БТ» составляло 20 чел.

Сб. № 36 вышел в свет после назначения Председателем Издательства Московской Патриархии протоиерея Владимира Силовьева, который и возглавил редколлегию этого выпуска; выбыл Е. А. Карманов († 1998), вошли 5 новых членов: ректор Минской ДА архим. Леонид (Филь), председатель отдела по катехизации и рел. образованию игум. Иоанн (Экономцев), ректор Новосибирского Богословского ин-та Александр Реморов, гл. ред. «Православной энциклопедии» С. Л. Кравец и Н. Н. Лисовой (общее число членов — 24 чел.).

В заседании Священного Синода 26 декабря 2001 года председателем редколлегии «БТ» был назначен митр. Минский и Слуцкий Филарет, председатель Синодальной богословской комиссии, «учитывая, что в настоящее время развитие научно-богословских исследований в нашей Церкви все более координируется Синодальной богословской комиссией» («ЖМП», 2002, № 1, с. 17). На следующем заседании Синода 12 марта 2002 года был утвержден и его состав, из прежней редколлегии остались 12 чел.: архиепископы Евгений и Иоанн, еп. (ныне архиеп.) Константин, архимандриты Иоанн (Экономцев) и Леонид (Филь), протоиереи Владимир Силовьев, Владимир Воробьев, Николай Забуга, Василий Стойков, а также С. Л. Кравец, А. С. Бувеский, А. И. Осипов; были включены 17 новых членов: ректор Кишиневской Дух. Акад. митрополит Кишиневский и всяя Молдавии Владимир, еп. Керченский (ныне Венский и Австрийский) Иларион, архим. Ианнуарий (Ивлиев), протоиереи Всеволод Чаплин, Владислав Цыпин, Валентин Тимаков, Максим Козлов, иереи Леонид Грилихес (ныне протоиерей) и Владимир Шмалый, диакон Андрей Кураев, а также Н. В. Лосский (Париж), Е. С. Полищук, М. А. Журинская, А. И. Кырлежев, А. М. Пентковский, С. С. Хоружий и Ю. А. Шичалин (общее число членов — 30 чел.) («ЖМП», 2002, № 4, с. 11–13).

\* \* \*

Всего к настоящему времени вышло 40 сборников — 38 номерных и 2 специальных, посвященных юбилеям ЛДА и МДА (ниже они обозначаются соответственно сб. ЛДА и сб. МДА) объемом от 180 с. (№ 1) до 388 с. (№ 34) (в среднем около 280 с.) и периодичностью примерно раз в год: между отдельными выпусками случались промежутки в несколько лет (более 4-х лет между № 3 и 4), вместе с тем в некоторые годы выходило несколько сборников (например, 3 в 1986).

Всего в «БТ» было опубликовано свыше 550 статей 211 авторов. До последних двух номеров какой-либо четко выраженной структуры (рубрикации) сборник не имел, за исключением разделов «библиография» и «публикации» («наше

<sup>58</sup> Ныне архиеп. Новосибирский и Бердский.

наследие», «святоотеческое наследие»). Вместе с тем почти половина номеров «БТ» (17 выпусков) частично или полностью посвящалась какой-либо одной теме. Так, № 4–7, 10–11 содержали материалы богословских собеседований между представителями РПЦ и Евангелическо-Лютеранскими Церквями Германии и Финляндии; тематика № 21 — Таинство Святой Евхаристии; ряд номеров был посвящен выдающимся церковным деятелям — богословам В. Н. Лосскому (№ 8) и Н. Д. Успенскому (№ 13), митр. Ленинградскому и Новгородскому Никодиму (Ротову) (№ 20), Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию I (№ 34); другие номера посвящены юбилеям важнейших церковных событий: 1000-летию Крещения Руси (№ 28–29), 650-летию основания Троице-Сергиевой Лавры (№ 29), 300-летию МДА и 175-летию ЛДА (сб. 300 и сб. 175), 150-летию Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (№ 35–36).

Большой вклад в формирование «БТ» как научно-богословского издания внесли своими публикациями такие авторы, как проф. Н. Д. Успенский (18 статей), митр. Антоний (Мельников), архиеп. Михаил (Мудьюгин) и Михаил (Чуб), архим. Августин (Никитин) и Макарий (Веретенников), игум. Андроник (Трубачев), прот. Л. А. Воронов, проф. МДА К. Е. Скурат, В. А. Никитин и др.

В течение долгих лет сборник «БТ» был единственным научным церковным изданием, поэтому тематическое разнообразие его материалов весьма велико: здесь печатались работы, посвященные вопросам догматического и нравствен-

ного богословия, патрологии, церковной истории, литургики, церковного искусства и другим проблемам, связанным с жизнью Православной Церкви. Распределение статей в «БТ» по некоторым наиболее часто встречающимся темам показано нами на таблице.

Работы по Священному Писанию и библиестике публиковались в «БТ» начиная с первого выпуска, в котором проф. А. И. Иванов в статье «Текстуальные памятники Священных Новозаветных Писаний» дал краткий обзор важнейших греческих новозаветных рукописей и древних переводов Нового Завета, представляющих интерес для текстуальной критики. Публикации по этой теме подразделяются на два направления: в одних академическое богословие органично переходит в духовное назидание, имеющее целью показать связь между Святым Евангелием и современ-

ной жизнью христианина — таковы статьи митр. Антония (Мельникова) «Из Евангельской истории» (№ 6) и еп. Шлиссельбургского Григория (Лебедева) «Евангельские образы»; последняя представляет собой дневник размышлений

<i>Тема статей</i>	<i>Кол-во</i>
История Русской Церкви	54
Литургика	46
Догматическое богословие	42
Святоотеческие творения	35
Агиография	31
Богословские собеседования с инославными	30
Патрология	29
Святая Земля и РДМ в Иерусалиме	24
Иринология	23
Философия	19
Духовное образование	18
Каноника	18
Археология церковная	16
Общая церковная история	15
Библиестика	13
Экзегетика	9



над Евангелием от Марка (№ 16, 17) и Луки (№ 21). В других авторы выступают преимущественно как исследователи текста — такова, например, статья еп. Василия (Богдашевского) «Критические этюды по Новому Завету» (№ 31). Ряд статей в этом направлении опубликовал в «БТ» № 14 секретарь Патриаршей и Синодальной библейской комиссии К. И. Логачев (1939–1997): «Критические издания текстов Священного Писания как представители рукописного материала» (имеет информативный характер), «К вопросу об улучшении русского перевода Нового Завета» (предложены уточненные переводы ряда слов НЗ), «Актуальные проблемы русского перевода Священного Писания» (совместно с прот. Владимиром Сорокиным; резюмирует основные выводы, сделанные Русской Библейской Комиссией в 1915–1921 годах; публикация ее документов осуществлена в № 13, 14). Отметим также обзорную статью прот. Александра Меня «К истории Русской православной библеистики» (№ 28), две статьи о вкладе в русскую библеистику СПБДА–ЛДА (иером. Ианнуария (Макринова) и иером. Ианнуария (Ивлиева), сб. ЛДА), и две библиографические заметки: прот. Владимира Сорокина о труде кумрановеда М. Берроуза (№ 6) и Е. А. Карманова о книге Э. Гальбьяти, А. Пьяцца «Трудные страницы Библии» (№ 2).

**Экзегетические** исследования, представленные в «БТ», в основном касались новозаветных текстов (исключением является толкование на Пс. 2 свт. Филарета Московского, сб. ЛДА) и были посвящены как книгам в целом (свщ. Василий Строганов «“Мехи новые” Четвертого Евангелия», сб. МДА; А. М. Бухарев «О Соборных Апостольских Посланиях», № 9), так и их отдельным главам (Ин. 3 — архиеп. Михаил (Мудьюгин), № 10; Рим. 6 — прот. Михаил Сперанский, № 10) и даже стихам (Ин. 15, 3 — митр. Никодим (Ротов), № 6). Отметим также историко-экзегетический очерк прот. Михаила Сперанского «Святой апостол и евангелист Матфей» (№ 3) и статью проф. М. С. Иванова «Вера: уверенность, доверие, верность» (сб. МДА), посвященную сопоставлению значений слова «вера» в древнееврейском и греческом языках (εμπιστῆναι и πίστις), что позволило проследить взаимообогащение ветхозаветного и новозаветного понятий веры.

Большое место среди материалов «БТ» занимает публикация **святоотеческих творений**. Отметим прежде всего новые переводы сочинений святителей Афанасия Великого («Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти», № 11), Григория Паламы («Письмо своей Церкви», сб. МДА, и «Сто пятьдесят глав», № 38), блаженного Августина («Об обучении оглашаемых», № 15; «Исповедь», № 19; «О Троице», кн. 1, № 29, и «Рассуждения на Евангелие от Иоанна (на Ин. 1, 1–5)», № 38); священномучеников Ипполита Римского («Апостольское предание», № 5), Киприана Карфагенского («Письма», № 26), Мефодия Патарского (шесть слов, № 2–3); преподобных Романа Сладкопевца («О десяти девах (кондак)», № 4) и Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LXI», № 38); св. Аммона (№ 33: «Семь посланий», «Наставления», «Фрагменты»). Из творений других древних церковных писателей следует отметить переводы Тертуллиана («Апология», № 25; «О покаянии», № 26), Минуция Феликса («Октавий», № 22), Оригена («Комментарии на Евангелие от Иоанна, т. I, гл. I–XIX», № 38) и Афрата Персидского Мудреца («Тахвита о сынах Завета», № 38). Русская святоотеческая литература была представлена «Толкованием второго псалма» митр. Московского Филарета (Дроздова) (сб. 175) и рядом неизданных работ еп. Игнатия (Брянчанинова): «Слово о человеке» (№ 29), «Слово о Ангелах» (№ 30), а также по 4 соч. в № 6 («Молитва о умершем», добавление к статье «Сад во время зимы», предисловие к повести «Иосиф», стихотворение «Совет душе моей») и в № 32 («Жизнь схимонаха Феодора», «Христианский пастырь и христианин-художник», «Понятие о ереси и расколе», «Письма»).

Публикация святоотеческих трудов, как правило, сопровождалась предисловиями и послесловиями, часто представлявшими собой отдельные **патрологические** исследования; в качестве примера укажем статьи прот. Петра Бубуруза об «Апостольском предании» св. Ипполита Римского (№ 5, 13), а также на цикл статей архиеп. Михаила (Чуба) о сщмч. Мефодии («Святой священномученик Мефодий и его богословие», № 10, 11; «К вопросу об источниках богословия св. священномученика Мефодия», № 13; «Предание Церкви в богословии св. Мефодия» и «Греческая философия и литература в творениях св. Мефодия», № 14). Связаны с публикациями соответствующих св. отцов также статьи митр. Антония (Мельникова) и митр. Питирима (Нечаева) (о блаженном Августине, № 15), А. И. Сидорова (о личности и творениях св. Аммона, № 33), диакона Александра Мумрикова (о Тертуллиане и его «Апологии», № 25), архим. Иоанна (Экономцева) (о «Письме своей Церкви» свт. Григория Паламы), сб. МДА).

Из самостоятельных патрологических сочинений, опубликованных на страницах «БТ», наибольший интерес представляет монография проф. И. В. Попова «Св. Иларий, епископ Пиктавийский» (№ 4–7), а также его статья «Святой Амфилохий, епископ Иконийский» (№ 9; отметим также работу о самом И. В. Попове проф. К. Е. Скурата, № 30). Ряд статей о творчестве свт. Феофана Затворника опубликовал архим. Георгий (Тертышников) («Богословское наследие епископа Феофана Затворника», № 16; «Душепопечительная и литературная деятельность святителя Феофана (Говорова) в период затвора в Вышенской пустыни», № 31; «Божественная благодать и свобода человека (по творениям святителя Феофана Затворника)», № 32). Следует упомянуть и о работе игум. Марка (Лозинского) «Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова) (автореферат магистерской диссертации)» (№ 6).

Истории богословской мысли в России в XIX — нач. XX вв. посвящен большой обзор Н. Н. Лисового (№ 37, работа была закончена в 1982 г., в ней рассмотрены догматическое и сравнительное богословие, литургика и церковная археология). Отметим также статью митр. Питирима (Нечаева) «Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века» (№ 5).

В области **догматического богословия** наиболее значительные публикации связаны с именем В. Н. Лосского. Это прежде всего его большие работы «Догматическое богословие» и «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (№ 8), ставшие ныне классическими; ряд глав из книги «Видение Бога», (гл. 1, 2 — № 18; гл. 3 — № 24; гл. 4 — № 25; гл. 8, 9 — № 8), являющейся патристическим введением в исихазм; и три статьи из посмертно изданного сборника «По образу и подобию Божию» (Paris, 1967): «Апофаза и троическое богословие», «Богословие образа» и «Богословское понятие человеческой личности» (№ 14). Из других работ того же автора отметим эсхатологический этюд «Господство и царство» (№ 8), а также статьи «Догмат о непорочном зачатии» (№ 14), «Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита» (№ 26), «Августин учитель» (там же) и «Догмат Церкви и экклезиологические ереси» (№ 38). С № 38 начата печать последней из оставшихся доселе неопубликованных книг этого богослова — его докторской диссертации «Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта». О самом В. Н. Лосском и его богословии писали архиеп. Василий (Кривошеин) и диакон Александр Мумриков (№ 26), прот. Иоанн Мейендорф и А. В. Ведерников (№ 8); статья Н. Д. Медведева «Антропологический этюд» (№ 16) представляет собой одну из глав его диссертации «Гносеология по богословию В. Н. Лосского».

Статьи на догматические темы принадлежат также прот. Ливерию Воронову («Вопрос о «Филиокве» с точки зрения русских богословов», сб. ЛДА),

проф. А. И. Георгиевскому («Догмат о воскресении в эпоху Вселенских Соборов», № 25) и К. Е. Скурату («Догматические темы в русской церковной литературе XI–XVII веков», № 29), В. А. Никитину («Пасхальный догмат в русском богословии», № 30) и П. А. Черемухину («Константинопольский Собор 1157 года и Николай, епископ Мефонский», № 1; эта статья посвящена истории опровержения ереси Сотириха, неправо толковавшего слова Литургии: «Ты еси Приносый и Приносимый...»).

Из всего спектра догматических тем внимание русских богословов особо привлекали проблемы **сотериологии** и вопросы правильного понимания догмата искупления. Этапной работой здесь является статья прот. Петра Гнедича «Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (первая половина XX столетия)» (№ 37) — заключительная глава магистерской диссертации того же названия. Этой же теме посвящена магистерская диссертация архиеп. Михаила (Мудьюгина) «Основы православного учения о личном спасении по Священному Писанию и святоотеческим высказываниям (основы православной субъективной сотериологии)» (№ 7, 10), а также труд еп. Гурия (Степанова) «Богозданный человек. Опыт православной теодицеи жизни» (№ 12). Из других работ отметим статьи П. А. Черемухина «Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии» (№ 3), архим. Августина (Никитина) «Православное учение о примирении между Богом и человеком» (№ 18) и проф. К. Е. Скурата о сотериологии св. Ириней Лионского (№ 6) и Афанасия Великого (№ 7, 11).

К теме спасения непосредственно примыкает учение о Церкви, вне которой, по православному верованию, спасение невозможно. Из статей «БТ», посвященных вопросам православной **экклезиологии**, отметим прежде всего «Экклезиологические материалы» Павла Флоренского (студенческое сочинение на III курсе МДА) (№ 12), где рассмотрены основные свойства Церкви и даны ее различные определения (догматико-метафизическое, символическое, аллегорическое и этимологическое). Следует отметить также статью архиеп. Михаила (Мудьюгина) «Церковь и Евхаристия в православном сопоставлении» (№ 25) и архиеп. (ныне митр.) Владимира (Сабодана) «Экклезиология в русском богословии в связи с экуменическим движением» (автореферат магистерской диссертации) (№ 21). Отдельным аспектам экклезиологии посвящены работы прот. Владислава Цыпина («К вопросу о границах Церкви», сб. МДА), М. С. Иванова («О времени основания Церкви», № 37) и С. С. Хоружего («Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви», № 37).

Из других публикаций на догматические темы отметим статьи архиеп. Михаила (Чуба) «Христологические проблемы в западном богословии» (№ 4), священ. Петра Планка «Является ли христианство монотеистической религией? Очерк по богословию Троицы», прот. Владимира Башкирова «Учение об апокатастасисе до его осуждения на Вселенских Соборах», проф. В. Д. Сарычева «Святоотеческое учение о богопознании» (№ 3) и архиеп. Василия (Кривошеина) «Символические тексты в Православной Церкви» (№ 4) (последняя статья представляет собой доклад Комиссии РПЦ по разработке тем будущего Всеправославного Предсобора на тему о возможности и целесообразности составления нового единого православного исповедания веры; мнение автора: время для этого еще не созрело). Мариологии (помимо уже упомянутой работы Лосского) были посвящены статьи В. Д. Сарычева «О почитании Божией Матери» (№ 11) и прот. Владимира Сорокина «Догмат Римско-Католической Церкви о взятии Божией Матери в небесную славу с православной точки зрения» (№ 10).

В 70-е годы участие РПЦ в миротворческой деятельности вызвало появление в «БТ» большого числа работ, посвященных **иринологии** — богословскому

учению о мире и об ответственности христиан за мир (статьи на эту тему появлялись в № 6, 7, 10, 11, сб. 175 и сб. 300, их авторами были митр. Никодим (Ротов) и Филарет (Вахромеев), архимандрит Платон (Игумнов), прот. И. Белевцев, А. Ветелев, Л. Воронов, В. Сорокин, проф. А. И. Осипов, Д. П. Огицкий, В. Д. Сарычев, а также немецкие и финские участники соответствующих богословских собеседований с представителями РПЦ. Другая тема этих собеседований, также нашедшая отражения на страницах «БТ», — проблемы экуменизма.

Богословие **нравственное** представлено циклом статей проф. К. Е. Скурата («Заповеди блаженства — лестница духовного совершенствования», № 30; «Обличение пороков в русской церковной литературе XI–XVII веков», № 32; «Христианское учение о молитве и ее значение в деле духовно-нравственного совершенствования», № 33) и работой прот. Александра Ветелева «Царство Божие» (№ 14). К области нравственного (практического) богословия можно отнести и отрывок из большого труда еп. Варнавы (Беляева) «Опыт православной аскетики» (№ 32). Отметим также работу Г. М. Кесселя «Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца по “Тахвите о сынах Завета”».

Работы по **апологетике** практически отсутствуют в «БТ» — в годы государственного атеизма было невозможно привлекать в целях защиты веры современные научные данные; исключением является написанная в 1887 г. магистерская диссертация еп. Михаила (Грибановского) «Истина бытия Божия (опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью)» (№ 30).

Ряд статей, посвященных истории духовного образования и становлению русской богословской мысли, опубликован в номерах «БТ», посвященных 175-летию ЛДА и 300-летию МДА; отметим также статью архим. Иоанна (Экономцева) «МДА в период пребывания в Троице-Сергиевой Лавре» (№ 31).

К наиболее значительным публикациям в области **гомилетики** следует отнести избранные лекции митр. Антония (Вадковского; 1846–1912) «Святоотеческие творения как пособие проповедникам. История проповедничества» (сб. ЛДА); отметим также работу А. Гребенетского «Слова и поучения в Великих Четних-Минях Митрополита Макария» (№ 31, курсовое сочинение в МДА 1900 г.) и статью проф. К. Е. Скурата «Внутреннее устройство христианина в искусстве церковного слова Древней Руси» (№ 31). Иногда публиковались и сами материалы духовно-назидательного характера, например, беседы прот. Николая Чукова (впосл. митр. Григория) (сб. ЛДА) и проповеди свящ. Павла Флоренского (№ 23).

В области **церковного права** отметим прежде всего ряд работ выдающегося русского канониста С. В. Троицкого: «Кто включил папистическую схолию в православную Кормчую» и «Св. Мефодий как славянский законодатель» (№ 2), «Святой Мефодий или болгарский князь Борис составил Закон судный людем?» (№ 4), «Афон и международное право» (№ 33) (о самом С. В. Троицком писал архим. Ириней (Середний) в № 12). Из других работ на эту тему отметим статью проф. К. Е. Скурата «Единство Святой Церкви и Поместные Православные Церкви» (№ 24), в которой рассматриваются церковно-канонические вопросы автокефалии; прот. Владислава Цыпина «Проблемы канонического устройства Церкви» (№ 33), а также статью проф. В. И. Талызина на тему о каноническом статусе церковного предания (№ 4).

**Календарным** проблемам посвящены две статьи проф. Д. П. Огицкого (№ 4, 7) и статья прот. Ливерия Воронова (№ 7); дискуссия по этой теме отражена и в материалах Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. (№ 34).

В области **литургики** наиболее весомый вклад принадлежит проф. Н. Д. Успенскому, поместившему на страницах «БТ» историко-литургические очерки по основным богослужебным последованиям: «Православная вечерня» (№ 1), «Чин

всеношного бдения на православном Востоке и в Русской Церкви» (№ 18–19), «Византийская Литургия» (№ 21–24, 26), «Литургия Преждеосвященных Даров» (№ 15); отметим также его статьи «Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста» и «Тропарь апостолу Луке в греческом его подлиннике» (№ 2), «Кондаки св. Романа Сладкопевца» (№ 4), «Анафора» (№ 13) и «Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке» (№ 13) (о самом Н. Д. Успенском ряд материалов был дан в № 13; см. также заметку «Школа русского Гоара в ЛДА» П. В. Уржумцева в № 4).

В цикле статей монахини Игнатии исследуется гимнографическое творчество: прпп. Космы Маиумского (№ 22), Иоанна Дамаскина (№ 23), Андрея Критского (№ 25), инокини Кассии (№ 24), а также древнерусских песнописцев (№ 28). Из других работ отметим статьи: о проблеме исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках (Б. И. Сове, № 5); о св. Иосифе Песнописце (прот. Владимир Рыбаков, № 26, 27); о так называемом «тайном» чтении священнослужителем евхаристических молитв (прот. Ливерий Воронов, № 4; автор склоняется к практике тихого чтения, слышного в алтаре); о форме диалога иерея и диакона по поставлении Даров предложения на престоле (прот. Николай Деснов, № 4) и того же автора о расхождениях между греческой и русской редакциями анафоры в литургиях свтг. Василия Великого и Иоанна Златоуста (№ 31); о литургических традициях Троице-Сергиевой Лавры (архим. Матфей (Мормыль), № 29); о происхождении богослужебного чина схождения благодатного огня в иерусалимской церкви Воскресения (А. М. Пентковский, № 35) и о ктиторских типиконах и богослужебных синаксарях евергетидской группы (он же, № 38); о древних александрийских анафорах (М. С. Желтов, № 38); об истории формирования седмичных памятей Октоиха (О. А. Крашенинникова, № 32) и о праздновании Воскресения Словущего в ранней русской литургической традиции (О. В. Лосева, № 35). Отметим также две работы о выдающемся русском литургисте проф. А. А. Дмитриевском: статью проф. Б. И. Сове «Русский Гоар и его школа» и Н. Д. Успенского «Из личных воспоминаний об А. А. Дмитриевском» (№ 4; здесь же приведен список его трудов, составленный свящ. Л. Махно).

Наконец, отметим публикацию (прот. Ливерий Воронов, № 6) 23-й главы сборника «Testamentum Domini nostri Jesu Christi» («Завещание Господа нашего Иисуса Христа») — одного из древнейших литургических памятников, который содержит чинопоследование сирийской Литургии второй половины II в. и восполняет некоторые пробелы в богословской науке по таким вопросам, как наличие или отсутствие в литургии гомилетической части и эпиклезы.

Большой удельный вес работ по истории Русской Церкви был обусловлен подготовкой к празднованию юбилея 1000-летия Крещения Руси. Особенно много работ по этой теме было опубликовано в сб. № 28, большая часть которого состояла из материалов посвященной юбилею Международной церковно-исторической конференции (Киев, 21–28 июля 1986 года). Статьи этого сборника были посвящены предистории Крещения — от проповеди св. ап. Андрея Первозванного в Среднем Приднепровье до распространения христианства в Киевской Руси св. равноап. кн. Ольгой (митр. Филарет (Вахромеев)); месту и времени Крещения князя Владимира (митр. Филарет (Вахромеев) и прот. Лев Лебедев); становлению РПЦ — от возникновения в 60-х годах IX в. киевской христианской общины до провозглашения автокефалии Русской Церкви (1448) и учреждения московского патриаршества (1589) (проф. прот. Иоанн Белевцев); влиянию Церкви на характер и направленность внешней политики древнерусского государства (свящ. Игорь Экономцев, ныне архим. Иоанн); ее участию в освобождении Руси от монголо-татарского ига (архим. Макарий (Веретенников));

в освобождении балканских народов от ига Османской империи (проф. К. Е. Скурат); ее миссионерской деятельности (игум. Иннокентий (Павлов)) и др.

Важной частью данного раздела «БТ» была публикация церковно-исторических памятников, например, «Слова о Законе и Благодати» митр. Илариона (№ 4), поэмы Арсения, архиеп. Элассонского, посвященной учреждению на Руси патриаршества (№ 4), «Беседы о суеверии» Юрия Крижанича (№ 27), сочинения «Память и похвала князю русскому Владимиру» мниха Иакова (№ 29) и др.

Публиковались и источники относительно недавнего времени, например, документы 1915–1921 гг. Русской Библейской Комиссии по научному изданию славянской Библии (№ 13–14), а также материалы Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: доклад еп. Прилуцкого Василия (Зеленцова) «Общая картина отношений русской высшей церковной власти к имябожникам в связи с вероучением об имени Божиим» (№ 33), материалы отдела о богослужении, проповедничестве и храме (проблемы церковного пения и музыки, иконописания и церковного искусства, богослужебного языка, календаря, Типикона, прославления и почитания святых) (№ 34; здесь же помещена статья о Соборе председателя его редакционного отдела С. Г. Рункевича).

Жизнь и деятельность Русской Церкви рассматривалась в широком историко-географическом контексте, включающем в себя страницы истории Православия в Литве (проф. Д. П. Огицкий, № 24), в Галиции (В. С. Вертоградов, № 30), изучение церковных связей с северо-западными соседями, в частности Скандинавией (архим. Августин (Никитин), № 28, 30), а также униональных попыток латинского Запада в первые столетия христианства на Руси (И. Ф. Окснюк, № 28). Некоторые статьи были посвящены бытовым формам древнерусского церковного благочестия, например, работа архим. Иоанна (Маслова) о постах («Обрядовые особенности покаянной дисциплины Древней Руси», № 31); в других рассматривалась история различных учреждений РПЦ, что было связано с соответствующими юбилейными датами; отметим также большую работу по истории русского старчества И. Смолича (№ 31).

История русского епископата также хорошо представлена на страницах «БТ». Цикл статей об иерархах XVI в. принадлежит архим. Макарию (Веретенникову) (№ 25, 33), особенно много писал он о свт. Макарии Московском (№ 29, 31, 32, сб. 300; об этом святителе см. также статью Ф. Воронина в № 32). Из других исследований об иерархах РПЦ отметим статьи о Патриархе Алексии I (А. Л. Казем-Бек, № 34), митр. Григории (Чукове) (прот. Владимир Сорокин, сб. ЛДА, 29), митр. Никодиме (Ротове) (ряд статей в «БТ» № 20), архиеп. Иннокентии (Борисове) (№ 31), еп. Порфирии (Успенском) (архим. Иннокентий (Просвирнин), № 26; И. С. Чичуров, № 35). Отметим также статьи о жизни и деятельности Патриарха Никона — прот. Льва Лебедева (№ 23, 24) и В. В. Шмидта (№ 37), а также публикацию В. М. Ундольского «Отзыв Патриарха Никона об Уложении царя Алексея Михайловича» (№ 23).

Ряд статей был посвящен Афону; вопрос о его значении в истории Русской Церкви исследовался митр. Леонидом (Поляковым) (№ 5), архим. Августином (Никитиным) (№ 33, 37) и В. А. Никитиным (№ 23); статус Афона с точки зрения международного права обсуждался в работе проф. С. В. Троицкого (№ 33); особенности афонского богослужения рассматривались в статье М. М. Клименко (№ 33); русскоязычная литература по Афону собрана в обзоре прот. Анатолия Просвирнина (будущего архим. Иннокентия) (№ 15).

**Общая церковная история** также хорошо представлена на страницах «БТ». Из наиболее важных публикаций следует отметить новый перевод «Церковной истории» Евсевия Памфила, еп. Кесарийского (№ 23–26), а также «Очерки из

истории Церкви» священника Сергия Мансурова (№ 6–7, доведены до сер. III в.), в которых сделана попытка вместо традиционной для таких курсов истории столкновений епископов и императоров, возникновения ересей, расколов и т. п. повествовать о том, «как среди человечества созидалась и соблюдалась... новая жизнь, огонь которой возгорелся от Христа», т. е. синтезировать весь богословский и церковно-исторический материал в плане единого Предания Церкви. Анализу исторической ценности документов I Вселенского Собора (не сохранившихся в первоначальном виде), а также дошедших до нас списков его участников посвящена работа прот. Ливерия Воронова (№ 11). В церковно-историческом исследовании архиеп. Лоллия (Юрьевского; 1875–1935) «Александрия и Египет» (№ 18, 21, 24, 25) разбираются древние свидетельства о порядке избрания и рукоположении епископов в Александрийской Церкви. Отметим также статью еп. (ныне митр.) Кирилла (Гундяева) «К вопросу происхождения диаконата» (№ 13). Истории взаимоотношений Востока и Запада в конце V — нач. VI вв. посвящена работа прот. Виталия Борового «Collectio Avellana как исторический источник» (№ 1), начальному этапу церковного разрыва между Римом и Константинополем — статья Д. П. Огицкого «Профессор Франциск Дворник о Патриархе Фотии I» (№ 26). Возникновение исихазма в Греции исследует архим. Иоанн (Экономцев) в работе «Исихазм и восточноевропейское Возрождение» (№ 29).

По истории Западных Церквей писали архиеп. Михаил (Мудьюгин) («Реформация XVI в. как церковно-историческое явление», № 6), прот. Ливерий Воронов («Вопрос об англиканском священстве в свете русской православной богословской науки», № 3), прот. А. Сергеенко («Очерки из истории старокатолического движения», № 1).

Большая часть статей по церковной археологии связана с исследованиями на Святой Земле: таковы работы архим. Антонина (Капустина) «Древняя христианская могила в Палестине», архим. Августина (Никитина) «Русская библейская археология в Палестине», диакона Александра Мусина «Археология древнерусского паломничества в Святую Землю в XII–XV веках» и др. (все в № 35). Другие вопросы рассматривались в статьях митр. Антония (Мельникова) «О христианстве в Помпеях и Геркулануме» (№ 10), архим. Макария (Веретенникова) «Берестяные грамоты как источник русской церковной истории» (№ 24), прот. Владимира Мошина (Сербская Православная Церковь) «Новгородские листки — остаток кодекса царя Самуила и их экфонетическая нотация» (№ 26) и архим. Августина (Никитина) «Русский археологический институт в Константинополе» (№ 27). Ряд статей был посвящен жизни и деятельности выдающихся церковных археографов, таких как еп. Порфирий (Успенский) (№ 26, 35), архим. Антонин (Капустин) (№ 26, 27, 35, 36), акад. Н. П. Кондаков (№ 28).

В области **агиографии** отметим прежде всего публикацию житийных памятников, таких как «Волоколамский патерик» (№ 10), «Житие и жизнь Преподобного отца нашего игумена Сергия» прп. Епифания Премудрого (№ 11), житие эфиопского святого прп. Яфкерана Эгзиэ (№ 10). Общий вопрос о почитании святых на Руси рассматривался в работах В. А. Никитина «Русское благочестие и святость» (№ 27) и прот. Александра Державина о Четирих-Минеях свт. Димитрия Ростовского (№ 15, 16). Почитанию на Руси некоторых западных святых посвящены исследования архим. Августина (Никитина), писавшего о прп. Венедикте Нурсийском (№ 21) и св. Олафе (№ 28). В связи с 1100-летием преставления равноап. Мефодия в сб. № 26, 27 была помещена ранее не издававшаяся работа ак. Е. Е. Голубинского «Святые Константин и Мефодий — апостолы славянские (Опыт полного их жизнеописания)». Истории почитания виленских мучеников посвящена статья проф. Д. П. Огицкого (№ 25); проф. А. И. Иванов посвятил

цикл из трех статей прп. Максиму Греку (№ 11, 12, 16). Ряд агиографических статей принадлежит архим. Макарию (Веретенникову), в том числе о прпп. Александре Свирском (№ 23) и Серапионе Кожеевском (№ 32). Предметом изучения были также жития прп. Амвросия Оптинского (архим. Иоанн (Маслов), № 30), свт. Патриарха Иова (игум. Феофилакт (Моисеев), № 30), Евфимия Новгородского (В. А. Никитин, № 24), Феофана Затворника (архим. Георгий (Тертышников), № 30), равноап. Николая Японского (митр. Антоний (Мельников), № 14; перу председателя редколлегии «БТ» принадлежит также статья о прп. Евфросинии Полоцкой, № 9). О ярославском св. блгв. кн. Феодоре Черном писал митр. Иоанн (Вендланд) (№ 11).

На страницах «БТ» отводилось место и для наследия русской **религиозно-философской** мысли: здесь в первую очередь следует отметить публикацию трудов священника Павла Флоренского, начавшуюся работой «Иконостас» (№ 9); затем был напечатан под общим названием «Из богословского наследия» большой цикл работ по философии культа (№ 17: «Страх Божий»; «Культ, религия и культура»; «Культ и философия»; «Таинства и обряды»; «Дедукция семи таинств»; «Освящение реальности»; «Свидетели»; «Словесное служение. Молитва»; «Философия культа»), статьи «Макрокосм и микрокосм» (№ 24) и «Эмпирея и Эмпирия» (№ 27). Цикл статей о самом философе принадлежит игум. Андронику (Трубачеву) (№ 23, 28 и сб. 300); отметим также статью иерея Иоанна Свиридова о гносеологии о. Павла (сб. МДА).

Творчество других русских религиозных философов исследовали диакон Александр Мумриков («Воскрешение чаемое или восхищаемое? (О религиозных воззрениях Н. Ф. Федорова)», № 24) и С. С. Хоружий (о Вл. С. Соловьеве, № 33; о А. С. Хомякове, № 37). О влиянии античной философии на святоотеческую мысль писали проф. М. А. Старокадомский («Неоплатонизм и христианство», № 12) и иерей Георгий Зяблицев («Плотин и святоотеческая литература», № 31; «Платон и святоотеческое богословие», № 32).

Ряд статей был посвящен **иконописанию**, преимущественно русскому; так: работы митр. Антония (Мельникова) «Из истории новгородской иконографии» (№ 27), Ю. К. Бегунова «Куликовская битва и сказания об иконах Пресвятой Богородицы» (№ 31). Предметом отдельных публикаций были жизнь и творчество преп. Андрея Рублева: архиеп. Сергей (Голубцов) «Воплощение богословских идей в творчестве преподобного Андрея Рублева» (№ 22); прот. Ливерий Воронов «Андрей Рублев — великий художник древней Руси» (№ 14); сюда же примыкает работа архим. Аристарха (Станкевича) «Троице-Сергиева Лавра и русская культура» (№ 29). Внимание исследователей привлекала также литературная и историко-археологическая основа отдельных иконографических сюжетов (Е. Н. Мешерская «Нерукотворенный образ Иисуса Христа в восточнохристианской апокрифической литературе», № 35; О. Г. Ульянов «“Филоксения Авраама”: библейская святыня и догматический образ», там же).

Значительное место на страницах «БТ» отводилось **библиографии**. Печатались, например, списки трудов А. А. Дмитриевского (№ 4), В. Н. Лосского (№ 8), И. В. Попова (№ 9), Н. Д. Успенского (№ 13), свт. Феофана Затворника (№ 16), митр. Никодима (Ротова) (№ 20), Тертуллиана (№ 25), архим. Антонина (Капустина) (№ 36). В некоторых статьях библиография не выделялась в явном виде, но входила в состав примечаний, где, однако, занимала центральное место. В качестве примера статей, содержащих особенно большую библиографию, укажем на работы Н. А. Моисеева о Куликовской битве (№ 22, 1537 назв.), А. Гребенетского о Великих Четиих-Минеях (№ 31, 1010 назв.), прот. Анатолия Просвирнина об Афоне (№ 15, 912 назв.), архим. Иринаея (Середнего) о проф. С. В. Троицком (№ 12, 755 назв.), Ф. Воронина о свт. Макарии Московском (№ 32, 688 назв.)



и Н. Н. Лисового по истории русской богословской науки (№ 37, 601 назв.). Отметим также, что, помимо опубликованных работ, печатались обзоры архивных материалов (Н. М. Рогожин «Документы Центрального государственного архива древних актов по истории Русской Церкви», № 31).

В 1986–1993 гг. была предпринята попытка публикации на страницах «БТ» статей словарно-энциклопедического характера: под рубрикой «Материалы к “Богословско-церковному словарю”» в сб. № 27–31 помещены 64 статьи, в большей части которых (46) содержались биографии выдающихся церковных деятелей; отметим также три статьи, посвященные дореволюционным церковным журналам («Богословский вестник», «Вера и разум», «Странник»). Однако в последующих номерах «БТ» этот жанр был оставлен, чтобы вновь возродиться уже в ходе реализуемого ныне проекта «Православная энциклопедия».

Выходившие на протяжении более 40 лет «БТ» способствовали консолидации творчески активных сил РПЦ в новый период ее истории и стимулировали дальнейшее развитие богословских наук в России.

*Религиозно-просветительское издание*  
**Богословские труды**  
Сборник 38

Редактор *Е. С. Полищук*. Технический редактор *З. С. Кондрашова*. Корректор *Е. Ю. Пятаева*. Компьютерная верстка *А. А. Кутепова*. Подписано в печать 31.10.2003. Объем 25,0 п.л. Формат 70x100/16. Тираж 1000 экз. Издательский Совет Русской Православной Церкви. 119435, Москва, ул. Погодинская, 20/2.

ЛР № 030587 от 29.12.98. Заказ № 4691

Отдел реализации: (095) 246-20-85

Отпечатано с готовых диапозитивов во ФГУП ИПК «Ульяновский Дом печати»  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14