

Протоиерей Иоанн Мейендорф

ВВЕДЕНИЕ В СВЯТООТЕЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Часть I

Перевод с английского
Ларисы Волохонской

Оглавление

Предисловие переводчика

Предисловие автора

ВВЕДЕНИЕ

Глава 1.

МУЖИ АПОСТОЛЬСКИЕ.

СВ. ИГНАТИЙ АНТИОХИЙСКИЙ И ПОЛИКАРП СМИРНСКИЙ

Глава 2.

БОРЬБА С ГНОСТИЦИЗМОМ.

СВ. ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ

Глава 3.

РАННИЕ ХРИСТИАНСКИЕ АПОЛОГЕТЫ.

СВ. ИУСТИН МУЧЕНИК

Глава 4.

ТЕРТУЛЛИАН

Глава 5.

СВ. КИПРИАН КАРФАГЕНСКИЙ

Глава 6.

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Глава 7.

ОРИГЕН

Глава 8.

ОРИГЕНИЗМ В ТРЕТЬЕМ ВЕКЕ.

ИСТОРИЯ АРИАНСТВА.

Глава 9.

СВЯТОЙ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ

Глава 10.

СВЯТОЙ КИРИЛЛ ИЕРУСАЛИМСКИЙ



ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

В 1979-81 гг. мне посчастливилось учиться в Свято-Владимирской Духовной Академии (Нью-Йорк), где я прослушала курс лекций протоиерея Иоанна Мейендорфа по святоотеческому богословию. Перевод записей этих замечательных лекций вначале был задуман с более скромными целями, нежели эта публикация. Все же, зная по собственному опыту, насколько трудно, практически невозможно в Советском Союзе достать книги по богословию, я приветствовала, возможность издать этот перевод в виде книги. В моей работе меня поддерживала уверенность, что свобода вероисповедания, которой мы пользуемся на Западе, может быть полностью реализована, только если мы будем делиться ее плодами с теми, кто этой свободы лишен - нашими братьями и сестрами во Христе, живущими в России. Поддержка моих друзей укрепляла меня в этой уверенности. Очень надеюсь, что книга отца Иоанна найдет своих читателей и они разделят со мной те удовлетворение и радость, которые я испытывала, работая над ее переводом.

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Предлагаемый конспект курса лекций по патристике основан на студенческих записях лекций, прочитанных в Свято-Владимирской Духовной Академии (Нью-Йорк) в 1979-81 гг.

Предложенный курс не претендует на всеобъемлющий охват *относящегося* к предмету материала. Скорее цель его заключалась в том, чтобы определить историческую обстановку, основные направления богословской мысли и главные вопросы, нуждающиеся в объяснении и обсуждении. По окончании курса от студентов ожидалось личное знакомство с литературой предмета и соответствующие письменные работы.

По общему содержанию курса наиболее подходящим пособием на русском языке можно считать курс профессора Православного Богословского Института в Париже, а затем Св. Владимирской Духовной Академии в Нью-Йорке прот. Г. Флоровского "Восточные отцы IV века", Париж, 1931, и "Византийские отцы V-VIII веков", Париж, 1933. Для понимания исторического развития в эпоху святоотеческой письменности особенно важными являются книги профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии В.В. Болотова "Лекции по истории древней Церкви", СПб., 1907-18, и профессора Православного Богословского Института в Париже А.В. Карташева "Вселенские соборы", Париж, 1963. Для ознакомления со святоотеческим богословием вообще и особенно с тринитарными спорами важна книга А.А. Спасского "История догматических движений", 1, Сергиев Посад. 1906. а также блестящий и более недавний труд В.Н. Лосского "Мистическое богословие восточной Церкви", Богословские Труды, Изд. Моск. Патр., 1972. Некоторые проблемы святоотеческой мысли объективно и глубоко изложены в недавно вышедшей книге В.В. Бычкова "Византийская эстетика", Москва, 1977.

Из более ранних работ на русском языке особенно важны: Ф.В. Фаррар "Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви", перев. с англ. А.П. Лопухина. СПб., 1891; преосв. Филарет (Гумилевский) "Историческое учение об отцах Церкви". 1859; Н.И. Барсов "История первобытной христианской проповеди", СПб., 1885; С. Зарин "Аскетизм по православно-христианскому учению", СПб., 1907; П. Минин "Главные направления древне-церковной мистики". Богословский Вестник. 1911-14; Сергей (Страгородский, впоследствии патриарх) "Православное учение о спасении", Сергиев Посад. 1894; И.В. Попов "Идея обожения в древне-восточной Церкви". Вопр. Филос. и Психол., 97 (1906).
Дополнительные библиографические указания к отдельным 1 лавам даны в конце книги.

ВВЕДЕНИЕ

Среди прочих богословских дисциплин патристикой (или патрологией) называется дисциплина, занимающаяся изучением творений святых отцов Церкви. Когда говорят об отцах Церкви, то обычно имеют в виду великих богословов, таких, как, например, свв. Игнатий Антиохийский, Григорий Нисский, Максим Исповедник, Григорий Палама, - святых, чьи учения и имена прочно вошли в православное Предание.

С другой стороны, столь же неотъемлемой и неизбежной частью истории христианской мысли являются и такие личности, как, например Ориген - еретик, но, однако, великий христианский мыслитель богослов. Хотя Ориген и не был отцом Церкви, но без знания его учения невозможно понять логику развития христианского богословия первых пяти веков, так как его учение лежит в основе всех основных течений восточной православной мысли того времени.

Понятие "святые отцы Церкви" неотделимо от понятия церковного Предания - одной из глубочайших основ нашей веры. Священное Предание, как с большим, так и с маленьким "п", в свою очередь связано с понятиями авторитета и отбора. У христиан один Учитель Христос, но Его учение не было закреплено в письменной форме Им лично во время Его земного служения. Поэтому все содержание нашей веры мы получаем, так сказать, "из вторых рук". Новозаветные писания - есть свидетельство очевидцев, избранных для этой роли самим Господом (Мф.10:1-5; Лк.6:14-15; 24-48 и др.). Им было вверено сохранить в памяти и записать все, что они видели, слышали и осязали (1 Иоан. 1:1). Но новозаветные книги были написаны не сразу после описанных в них событий, а несколько десятилетий спустя. В продолжении этого времени память о жизни и словах Христа передавалась из уст в уста, от человека к человеку, и так возникло устное предание. Это предание существовало в памяти отдельных людей, но было в то же время и выражением веры христианской общины, Церкви. Община эта была создана Христом, и можно сказать, что после Его прихода она существовала всегда. Как обещал сам Спаситель, Его ученики руководимы самим Духом Божиим - истинным источником жизни христианской общины. В Церкви живет Христос, и Дух Святой научает Его учеников "всякой истине" (Иоан.16:13). Отдельные лица живут не в вакууме, а принадлежат к Церкви, которая есть храм Духа и та среда, где существуют не только отдельные человеческие обычаи и предания, но и единое священное Предание, писанное или неписанное. Святой Дух руководит всем телом Церкви, и потому Церковь, руководствуясь своей полнотой познания и авторитетом, производит отбор того, чему надлежит стать ее Преданием.

Этот отбор осуществлялся уже в апостольские времена. Известно, что св. апостол Павел написал по меньшей мере еще два послания, не вошедшие в новозаветный канон. Не было включено в Новый Завет и послание, приписываемое апостолу Варнаве. Как апокрифические были отвергнуты и гностические евангелия. Лишь божественным Промыслом можно объяснить, почему уже в самые ранние времена были отвергнуты или приняты в канон те или иные произведения. В те времена не было научно-исторических методов для установления подлинности различных записей слов Христа или достоверности того или иного апостольского писания. Но тем не менее оказалось, что подбор был сделан верно, даже с исторической точки зрения. Замечательно, что уже тогда апостольское авторство само по себе не было единственным критерием истинности. Так, не вошли в канон два вышеупомянутых послания Павла; "Послание к Евреям", вероятно, не принадлежит перу самого апостола; евангелист Марк, как известно, описывал со слов св. Петра; наконец, ни св. Лука, ни сам великий Павел не входили в число апостолов, избранных Христом во время Его земного служения. Таким образом, происходил отбор, и отбор этот осуществлялся авторитетом и интуицией всей Церкви, вдохновляемой и ведомой Духом Святым.

Жизнь Церкви неразрывно связана со св. Преданием, и в историческом странствии Нового Израиля существует постоянная и насущная необходимость авторитетного свидетельства Церкви своему Преданию. Отцами Церкви считаются такие личности, такие учителя и Писатели, в которых Церковь единодушно признает авторитетных свидетелей, т.е. людей, глубоко понимавших и правильно толковавших Откровенную Истину.

Римо-Католическая Церковь, всегда стремящаяся к точным определениям, предлагает следующую формулировку: отец Церкви должен отвечать трем условиям - древности, святости и правильности учения. Римская традиция особенно подчеркивает наличие хронологических границ: святые отцы существовали только до VIII века включительно; последним отцом был св. Иоанн Дамаскин. Все выдающиеся богословы после Дамаскина у католиков называются учителями Церкви, а не отцами.

В свете православного понимания св. Предания такой подход неприемлем. Наша Церковь учит, что божественное откровение не ограничено св. Писанием, а св. Предание не ограничено никакими хронологическими рамками. Дух Святой действует через людей всех времен, и Церковь "узнает" в людях своих "святых отцов" не по причине древности, а руководствуясь своей внутренней интуицией, на основании которой и формируется Предание. Так, например, отец X I V века св. Григорий Палама был провозглашен святым: через несколько лет после своей смерти.

Основным и решающим условием в определении истинности учения того или иного отца Церкви является апостольская вера: следует всегда помнить, что Церковь определяет себя как Церковь апостольская, а не святоотеческая. Святым отцом почитается тот, кто в правильных понятиях толкует апостольскую веру для своих современников. Такой человек ясно видит проблемы своего времени и проповедует христианство таким образом, чтобы разрешить эти проблемы, ответить на вопросы, противостоять заблуждениям. Четкая "юридическая" формулировка в таком случае невозможна: вся Церковь, все Предание служат критерием. Это отсутствие четких определений в каком-то смысле представляет большое неудобство - люди любят, чтобы их направляли, ими руководили, указывали, как поступать и что думать. Возникновение папства в какой-то степени можно рассматривать как проявление этого всеобщего желания четких правил, внешних критериев и рецептов истины.

Другим римо-католическим критерием святых отцов является святость жизни. Этот критерий приемлем и для нас, с одним лишь уточнением: он не означает, что святые отцы были абсолютно безгрешны - это возможно одному лишь Господу Богу. Церковь никогда не считала безгрешность условием признания кого-то святым. В древности понятие святости употреблялось гораздо шире, нежели в наше время, и формального процесса канонизации не существовало. Половина всех средневековых византийских патриархов - тех, которые не были формально осуждены за ересь, - были причислены Церковью к лику святых. Окончательное решение всегда принадлежит самой Церкви, она лишь одна знает, удовлетворяет ли "кандидат" неким трудно определимым, но тем не менее несомненно существующим внутренним требованиям, отражающим логику развития Предания с одной стороны и формирующим Предание - с другой.

Если мы считаем писания святых отцов Церкви свидетельством истины, нам следует пребывать с ними в духовной преемственности. Это отнюдь не означает, что мы должны слепо повторять все, что написано у свв. отцов, а, скорее, предполагает усвоение некой внутренней логики, интуиции, последовательности развития святоотеческой мысли. На этом свободном пути всегда существует опасность впасть в ересь, однако не следует забывать, что никакой человек, просто в силу своей человеческой ограниченности, не свободен от такой опасности и что, с другой стороны, вполне еретиком является один лишь дьявол, раз и навсегда сказавший Богу "нет".

Как и всякие люди, отцы Церкви жили в конкретной исторической и культурной обстановке, и их писания были ответами на определенные вопросы, адресованные конкретным лицам. Все это имеет огромное значение для правильного понимания святоотеческих творений. Для того, чтобы действительно проникнуть в мир святых отцов, почувствовать их мысль, узнать, почему они говорили именно так, а не иначе, и что все это значит для нас - носителей другой ментальности, живущих много веков спустя, в иной культуре, - нам необходимо изучать историю.

История неразрывно связана со св. Преданием, но в то же время между ними следует проводить различие. Соответственно, нельзя отождествлять святоотеческую литературу с историей христианской литературы. Так, как уже отмечалось, в раннехристианский период существовало множество апокрифических писаний, которые Церковь не признала "своими", боговдохновенными, которые тем не менее представляют огромную ценность для исследователей раннего христианина - как историков, так и богословов.

Другим примером может служить Ориген. Его учение оказало огромное влияние на все последующее богословие, но, несмотря на это, Церковь осудила его и его сочинения как еретические. По поводу ереси повторим еще раз: в нашем падшем мире полной свободы от заблуждений не существует, и в каком-то смысле люди даже "имеют право" на заблуждения. Еретические утверждения можно отыскать у любого св. отца. Но не существует и такого явления, как полный абсолютный еретик: и в учении Оригена есть много глубоких и важных истин. Только вера Церкви как единого целого, как сообщества верующих, объединенных и ведомых единым Духом, может "опознать" ересь, провести границу между истиной и заблуждением, обеспечить те преемственность и постоянство христианской мысли во времени и пространстве, которые и составляют сущность церковного Предания.

Такое динамическое понимание Предания неизбежно ускользает от взгляда постороннего наблюдателя. Светские исследователи христианской литературы отказываются признать существование

этого объединяющего принципа. Напротив, протестантские фундаменталисты признают боговдохновенность и авторитет одного лишь св. Писания, оставляя за собой свободу понимать и интерпретировать его, каким заблагорассудится, игнорируя всю историю христианской мысли. Для римских католиков единственным критерием истины является непогрешимый папский авторитет. В православной Церкви взгляд "изнутри" позволяет нам различать или, пожалуй, даже "ощущать" постоянную линию преемственности в христианской литературе, которая становится особенно очевидной при более близком знакомстве со святоотеческой письменностью. Эта преемственность динамична и неуловима и неразрывно связана с чудом и тайной существования самой Церкви в веках.

* * *

Отцы Церкви писали в основном по-гречески, по-латыни, а также на сирийском языке. Довольно большое количество святоотеческих писаний сохранилось в переводах на языки грузинский, коптский, армянский, эфиопский и др. В раннехристианскую эпоху и в средние века они распространялись в рукописной форме. Массовое печатание святоотеческой литературы началось в XVI веке на Западе. Восточная часть христианского мира в эпоху изобретения книгопечатания была завоевана турками, и интеллектуального развития там фактически не происходило. На Западе большинство рукописей было издано мавринианами (Mauristes) - так называлось ученое сообщество бенедиктинских монахов во Франции, живших в пригороде Парижа в монастыре св. Мавра, одного из учеников св. Бенедикта. На свое издание бенедиктинцы получили крупную субсидию от французского короля Людовика XIV. Людовик заинтересовался греческими отцами, узнав, что они жили в эпоху, когда не существовало папского абсолютизма. Король стоял за свою независимость от папы ("галликанство") и поэтому покровительствовал деятельности мавриниан. Монахами были собраны и изданы рукописи сочинений свв. Афанасия Великого, Григория Назианзена, Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста, блаженного Августина и многих других. И по сей день почти вся доступная нам святоотеческая литература существует благодаря их очень полным (хотя и не критическим) изданиям.

Позднее, в XVII-XVIII вв., кое-что было напечатано и на Востоке. И 1675 году в Яссах (находящаяся в Румынии колония греков - выходцев с Фанара, управлявшаяся греческим князем) было опубликовано большое собрание святоотеческих писаний, составленное патриархом иерусалимским Досифеем и имевшее, в основном, антикатолическую направленность. В 1782 году в Венеции, где также существовала греческая колония, было издано "Добротолубие" ("Филокалия") - собрание духовных писаний, составленное св. Никодимом Святогорцем. Возможность этих публикаций, по-видимому, объясняется тем, что в Яссах и в Венеции, находившихся на окраинах Османской империи, существовала большая интеллектуальная свобода, нежели в других частях православного мира, покоренных турками. В XIX веке французский священник Ж.П. Минь (J.P. Minie: 1800-1875) предпринял грандиозное издание святоотеческих творений. Толчком к этому, как и в эпоху Людовика XIV, послужило неудовольствие французских католиков догматом о непогрешимости папы. Для работы над изданием Минь нанимал всех, кто только соглашался помогать ему: среди его "сотрудников" были попы-расстриги, бродячие монахи и прочий странный люд. Издание Миня не было ни критическим, ни научным. Помимо впервые публикуемых материалов в нем перепечатывались многие произведения, уже изданные мавринианами. Результатом усилий Миня явились две монументальные серии: 217-томная "Латинская патрология", охватывающая период до папы Иннокентия III (XII-XIII вв.), и 162-томная "Греческая патрология", охватывающая период до 1453 года. Такая хронология подразумевает, что, по мнению Миня, латинское предание кончилось в XIII веке а греческое - с турецким завоеванием на два века позже.

В наше время мы все еще пользуемся изданиями Миня. Большинство отеческих произведений переведено на английский и русский языки. В результате деятельности так называемого "Оксфордского движения" вышли в свет две серии переводов на английский язык: "Доникейские отцы" в 10 томах и "Никейские и посленикейские отцы" в 28 томах. В течение всего XIX века святоотеческая литература переводилась на русский язык. Переводам особенно покровительствовал митрополит Московский Филарет (Дроздов), распределивший дело перевода между Духовными Академиями. Санкт-петербургская и Московская Академии издавали переводы греческих отцов, а Киевская Академия - латинские. Существует и ряд других изданий на разных языках, а также собрания избранных отрывков из святоотеческой литературы. Постепенно, усилиями многих современных ученых, возникают новые

критические издания отцов в оригиналах. Критическое издание древнего текста отличается тем, что в нем используется не одна рукопись (как это делалось мавринианами и аббатом Минем), а по возможности все рукописи, содержащие данный памятник, т.е. устанавливается наиболее надежный текст, близкий к авторскому оригиналу.

Глава 1

МУЖИ АПОСТОЛЬСКИЕ. СВВ. ИГНАТИЙ АНТИОХИЙСКИЙ И ПОЛИКАРП СМИРНСКИЙ

Мужами апостольскими обычно называют свв. Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Поликарпа Смирнского и нескольких других, которые по преданию научились вере Христовой от апостолов и были их непосредственными преемниками.

О св. Игнатии Антиохийском (известном также под прозвищем Богоносец) мы знаем из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (IV век). Игнатий был вторым епископом антиохийским (после Еводия) и скончался мученической смертью во время правления императора Траяна. Согласно Евсевию, он был послан в Рим и отдан на растерзание диким зверям в цирке. По дороге в столицу Игнатий написал ряд посланий, в которых ободрял и утешал малоазиатские христианские общины. До нас дошло семь посланий: Римлянам, Эфесянам, Магнезийцам, Траллийцам, Филадельфийцам, Смирнтянам и частное письмо Поликарпу Смирнскому, который собрал эти письма и издал их. Письма св. Игнатия представляют собой драгоценный источник сведений о раннехристианском периоде, о котором нам известно очень мало.

Существует благочестивая легенда, что ребенок, которого Христос поставил посреди своих учеников, сказав: «...если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18:2-3), был маленький Игнатий, однако хронологически это вряд ли возможно. Также и св. Иоанн Златоуст свидетельствует, что св. Игнатий не видел Господа во плоти.

Интересно, что в письмах Игнатия для обозначения христианской общины употребляется глагол *παρέκει*, откуда происходит слово *παρέκκλεια*, означающее «вторичное» или «временное пребывание». Так, по гречески заглавие Послания к Римлянам буквально означает «К церкви Божией, (временно) пребывающей в Риме». Впоследствии слово *παρέκκλεια* стало техническим термином, обозначающим «приход», т.е. церковную общину, находящуюся в каком-то определенном месте. Это всегда одна и та же Церковь Божия, «временно обитающая» или «странствующая» будь то в Риме, Антиохии, Нью-Йорке, Токио или Москве, ибо истинным «домом», «постоянным местом жительства» христиан является небесный Иерусалим, который сойдет на землю в конце времен.

Особый интерес в писаниях св. Игнатия для нас представляют две взаимосвязанные темы - *христология* (учение о Христе) и *эклесиология* (учение о Церкви). Следует иметь в виду, что в истории ранней Церкви Игнатий был первым крупным христианским писателем нееврейского происхождения и из нееврейского окружения, и в его письмах содержится довольно мало ссылок на Ветхий Завет.

Учение Игнатия о Христе окрашено его полемикой против *докетов* - еретиков, отрицавших материальный аспект Боговоплощения и считавших Христа кем-то вроде бесплотного ангела:

Потому не слушайте, когда кто будет говорить вам не об Иисусе Христе, который произошел из рода Давидова от Марии, истинно родился, ел и пил, истинно был осужден при Понтии Пилате, истинно был распят и умер, ... который истинно воскрес из мертвых, так как Его воскресил Отец Его, который подобным образом воскресит и нас, верующих в Иисуса Христа, ибо без Него мы не имеем истинной жизни.

("К Траллийцам", 9)

Св. Игнатий безусловно отвергает всякие сомнения в конкретной материальности тела Христа. Эта конкретность, осязаемость, историчность имеют решающее значение для нашего спасения, ибо если телесный облик Христа был лишь видимостью (как утверждали докеты), то и спасение наше

происходит лишь по видимости, а не в действительности.

В богословском отношении св. Игнатий принадлежит к малоазиатской традиции. По терминологии он приближается скорее к св. Иоанну Богослову, нежели к ап. Павлу. Павел пользуется словом *сома*, «тело», в положительном смысле, тогда как слово *саркс*, «плоть», в его писаниях имеет отрицательный оттенок. Св. Иоанн говорит о «плоти» положительно: «И Слово стало плотью» (Ин.1:14), и в этом смысле он близок к еврейской традиции, употребляющей слово *басар*, «плоть», как нечто благое, сотворенное и благословенное Богом. Св. Игнатий, утверждая реальную, плотскую природу Христа, также пользуется словом «плоть» в положительном смысле; иногда его описание Спасителя звучит почти что, как халкидонское вероопределение:

Есть только один врач, телесный и духовный, рожденный и нерожденный. Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, от Марии и от Бога, сперва подверженный, а потом не подверженный страданию, Господь наш Иисус Христос.

("К Ефесянам", 7)

Следует повторить, что, настаивая снова и снова на реальном, плотском характере Боговоплощения, Игнатий тем самым утверждает реальность нашего спасения. Чтобы спасти нас, Христос должен был в точности уподобиться нам, а, следовательно, облечься настоящей живой человеческой плотью.

Такая *сотериология* (учение о спасении) служит также основой христианской нравственности, которая состоит в подражании Христу. Это подражание не ограничивается лишь соблюдением нравственного закона, но - как Спаситель полностью и реально воспринял нашу человеческую участь, так же и мы должны сознательно уподобиться Его жизни и особенно Страстям и смерти:

А если иные, как некоторые безбожники, то есть неверующие говорят, что Он страдал только призрачно, - сами они призрак, - то зачем же я в узах? Зачем я пламенно желаю бороться со зверями? Зачем я напрасно умираю? Значит, я говорю ложь о Господе?... И так как все имеет конец, то одно из двух предлежит нам: смерть или жизнь, и каждый пойдет в свое место. Ибо есть как бы две монеты, одна Божия, другая мирская, и каждая имеет на себе собственный образ, неверующие - образ мира сего, а верующие в любви - образ Бога Отца чрез Иисуса Христа. Если мы чрез Него не готовы добровольно умереть по образу страдания Его, то жизни Его нет в нас.

("К Траллийцам", 10; "К Магнезийцам", 5)

Иными словами, если Христос существовал лишь по видимости (а в такое призрачное существование Христа верили докеты и многие гностики), то тогда и смерть Его была призрачной. Но, по мнению св. Игнатия, как никто из учителей раннего христианства настаивавшего на реальности Боговоплощения. Христос действительно умер на Кресте, и мученичество является совершенным Ему подражанием. Своей смертью за нас Христос победил смерть, и поэтому смерть за веру, во имя Христово - свидетельство бессилия смерти. Гонений как таковых было нетрудно избежать, но христиане сознательно стремились умереть или пострадать за Христа, тем самым демонстрируя истинную преданность Тому, кто страдал и умер за нас и самое смерть обратил в победу. Отсюда и иначе необъяснимые пыл и стремление св. Игнатия претерпеть мученичество. Так, в послании к Римлянам он просит римских христиан не заступаться за него и не стараться воспрепятствовать его смерти:

Я пишу церквам и всем сказываю, что добровольно умираю за Бога, если только вы не воспрепятствуете мне. Умоляю вас: не оказывайте мне неблагоприятной любви. Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым... Если пострадаю - буду отпущенником Иисуса и воскресну в Нем свободным. Теперь же в узах своих я учу не желать ничего мирского или суетного.

("К Римлянам", 4)

В этом отрывке за красноречивым слогом образованного сирийца скрывается ясный образ, типичный для евхаристического богословия того времени. Уже в «Учении двенадцати апостолов» ("Дидахи") употребление хлеба в евхаристии объясняется как символ Воскресения и Преображения. Переход от

ветхого к новому лежит через смерть, через полную трансформацию: пшеничные зерна перемалываются в муку, из которой выпекается хлеб: новая жизнь начинается, только когда зерно падает в землю и умирает. Тот же символизм применим и к вину: чтобы изготовить вино, нужно раздавить виноград и дать ему перебродить, дав начало новой, преображенной природе.

Далее св. Игнатий так рассуждает о смысле мученичества:

Никакой пользы не принесут мне удовольствия мира, ни царства века сего. Лучше мне умереть за Христа, нежели царствовать над всею землею... Его ищю, за нас умершего. Его желаю, за нас воскресшего... Не препятствуйте мне жить, желайте мне умереть. Хочу быть Божиим: не отдавайте меня миру. Пустите меня к чистому свету: явившись туда, буду человеком Божиим. Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего.

("К Римлянам", 6)

Мученическая смерть уподобляется возрождению к новой жизни. Эта мысль впоследствии выразилась в том, что годовщину смерти мучеников стали праздновать как их день рождения. Мученичество первых святых христианской Церкви было наилучшим свидетельством сущности христианства и смысла христианской жизни, как подражания Христу и единства с Ним. Учение св. Игнатия о Церкви (эклесиология) непосредственно вытекает из его христологии. Поскольку для нашего спасения необходим реальный, плотский, исторический Христос, постольку и спасение осуществляется в конкретной видимой общине. Церкви. Невозможно быть христианином лишь на духовном, мистическом уровне, без участия в видимой Церкви. Понятие христианской жизни предполагает участие в реальном сообществе людей в конкретном месте. Спаситель с самого начала своего земного служения был окружен группой Им же самым избранных учеников, которые после Его Вознесения остались свидетелями Его жизни и учения, а после Пятидесятницы образовали ядро и стали первыми вождями новорожденной Церкви. С тех пор Церковь существовала всегда, и ее существование неотделимо от существования самого христианства.

Ключом к правильному пониманию эклесиологии св. Игнатия является трудно переводимое греческое выражение *ἐν ἡ τὸ αὐτὸ*, означающее «на то же самое» и чаще всего переводимое на русский язык как «в одно место». В христианской литературе это выражение впервые встречается в «Деяниях апостолов» (2:1, 44, 47 и др.), где оно относится к собранию верующих **как Церкви**, то есть для восхваления Бога и совершения таинства преломления хлеба. В некоторых рукописях текста Деян.2:47 вместо *ἐν ἡ τὸ αὐτὸ* употреблено выражение *ἐν ἡ τῆ ἐκκλῆς ἰα*, означающее «к Церкви»: «Господь же ежедневно прибавлял спасаемых к Церкви». Очевидно, что автор «Деяний» пользуется этим выражением как техническим термином, обозначающим «Церковь». В этом же значении употребляют его св. Климент Римский (I Кор.34:7) и св. Игнатий Антиохийский: «Поэтому, кто не ходит в общее собрание (*ἐν ἡ τὸ αὐτὸ*), тот уже возгордился и сам осудил себя...» (Еф. 5:3) и «... но в общем собрании (*ἐν ἡ τὸ αὐτὸ*) да будем у вас» (Магн.7:1). Контекст этих высказываний явно указывает на сакраментальный характер собраний, о которых идет речь.

На основании этих и многих других текстов можно заключить, что греческое выражение *ἐν ἡ τὸ αὐτὸ* было техническим термином для обозначения евхаристического собрания. Специального слова в те времена не существовало, возможно, и потому, что первохристиане избегали прямо говорить о таинствах в смысле «обрядов», а понимали саму Церковь прежде всего в сакраментальном смысле. Церковь осуществляет себя, становится сама собою, когда ее члены сходятся вместе для свершения общего действия. Христианство никогда не выродилось в эзотерическое учение и не породило тайных обществ именно потому, что быть христианином в первую очередь означало физически собираться «вместе» (*ἐν ἡ τὸ αὐτὸ*), осуществляя тем самым важнейшую черту или, скорее, самую сущность Церкви как **собрания**.

Собираясь в определенном месте для совершения евхаристии, Церковь нуждалась в определенных организационных правилах и особенно в руководстве. Евхаристия рассматривалась как некое «воспроизведение» Тайной Вечери, и поэтому кто-то один должен был занимать место Христа. Св. Игнатий всегда называет главу евхаристического собрания «епископом», вводя ясность, которой не существовало в новозаветной терминологии. В Новом Завете еще не проводится четкого разграничения между «епископами» и «пресвитерами» (т.е. "старейшинами"). Непостоянство в новозаветном употреблении этих терминов породило много богословских и исторических споров о происхождении различных функций церковного служения. Тот факт, что уже на рубеже первого столетия христианской эры св. Игнатий совершенно недвусмысленно говорит о епископе, как о главе местной общины,

позволил некоторым историкам предположить, что такая иерархическая структура Церкви является нововведением самого св. Игнатия и представляет собой полную революцию по сравнению со старыми порядками.

Такое предположение вряд ли можно считать обоснованным. У св. Игнатия не было полномочий вводить новшества. Даже если бы он и попытался предложить свою совершенно новую форму церковной иерархии, это встретило бы сопротивление и уж во всяком случае не осталось бы без откликов или возражений современников. До нас, однако, не дошло никаких свидетельств о попытках оспорить идею «монархического епископата» (как современное богословие называет церковную иерархию, описанную у Игнатия). Против идеи «революции» свидетельствует и самый тон писем Игнатия: он говорит о роли епископа в местной общине в самых обыденных тонах, как о чем-то само собой разумеющемся.

Отсутствие упоминания о «монархическом епископате» в более ранних источниках можно объяснить тем, что для христианских авторов того времени такая иерархия - один епископ в каждой поместной церкви - была единственной логически возможной формой организации Церкви, формой настолько очевидной, что она не заслуживала особого упоминания. Она была не каким-нибудь «дополнительным постановлением», а естественным следствием евхаристической природы Церкви, требующей, чтобы во главе общины стоял человек, воспроизводящий собою образ Спасителя.

Бытующее среди современных ученых мнение о том, что «монархический епископат» вначале не существовал, а возник лишь позднее, вследствие необходимости для христиан обзавестись организацией, следует признать ошибочным. По всей видимости, монархическая структура существовала в Церкви с самого начала, но до Игнатия слово «епископ» еще не утвердилось как термин. Судя по тому, как деятельность апостолов Петра и Иакова описывается в «Деяниях», они были первыми епископами первохристианской общины в Иерусалиме. Их никто не устанавливал, но их функции вытекали из внутренней потребности Церкви. При таком спонтанно заведенном порядке всякое нововведение, как уже отмечалось, неизбежно встретило бы сопротивление. Примером может послужить первоначальное вполне открытое сопротивление миссии апостола Павла среди язычников. Приведем примеры высказываний св. Игнатия о Церкви:

Итак, старайтесь иметь одну евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единении крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерством и диаконами, сослужителями моими, дабы все, что делаете, делали вы о Боге.

(«К Филадельфийцам». 4)

Одна плоть, одна чаша, один жертвенник, один епископ - все это необходимо потому, что евхаристическое собрание существует для всех и есть собрание всех. В нем не может быть никакого разделения, его нельзя превратить в частное мероприятие, совершаемое по прихоти отдельных людей. Именно поэтому в евхаристической молитве литургии Василия Великого мы молимся «ради благословенных вин оставшихся» (т.е. «за отсутствующих по причине, заслуживающей извинения»).

Особенно же бегайте разделений, как начала зол... Все последуйте епископу, как Иисус Христос - Отцу, а пресвитерству, как апостолам.

(«К Смирнякам», 8)

Этот необычайно важный текст интересен тем, что в нем устанавливается связь между «старейшинами» (пресвитерами) и апостолами. В раннехристианской литературе происхождение епископата прямо не связывается с апостольством. Не следует из этого выводить, что ранние христиане отрицали апостольское преемство, но просто апостольское и епископское служения понимались и осуществлялись различно. Апостольское служение предполагало миссию и активное распространение христианства повсюду (ср. Мф. 28:19), епископское же заключалось в постоянном руководстве одной местной общиной. Апостольское преемство епископата называется «апостольским» лишь постольку, поскольку оно восходит ко временам апостолов и к апостольскому рукоположению силою Духа (напр. Деян. 20:28). Но епископы - не апостолы. Деятельность епископов неразрывно связана с поместной общиной и особенно с евхаристическим предстоятельством. Епископ состоит как бы в брачном союзе со своей церковью, и ее имя становится частью его имени (Григорий Нисский, Филарет Киевский).

Деятельность апостола, напротив, требует постоянного перемещения с места на место. Согласно «Учению двенадцати апостолов» ("Дидахи"), памятнику конца первого века,

апостол не задерживается нигде более одного дня. Однако в случае необходимости он может остаться еще на один день. Если кто проводит три дня в одном месте, тот не апостол, а лже-пророк.

Роль епископа описывается св. Игнатием так:

...Без епископа не делайте ничего, относящегося к Церкви. Только та евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это.

(«К Смирнянам». 8)

Епископ, таким образом, несет ответственность за все, происходящее в его общине, и в особенности за совершение евхаристии. Лишь впоследствии, в результате исторического развития и фактической утраты первоначального понимания природы епископата, епископ превратился в администратора, управляющего несколькими евхаристическими общинами. В наше время функции епископа в местной общине фактически осуществляются священниками.

Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь.

(Там же)

В этом тексте впервые в истории христианства мы встречаем выражение «кафолическая Церковь» (*кафолик`и`эклес`иа*). В раннехристианской литературе это выражение не имело смысла географической универсальности, а относилось к «полноте» Церкви (от греческого *каф`олон*, «согласно целому»). Кафолическая сущность Церкви может реализоваться даже в общине, состоящей только из двух людей. Все зависит от того, с какой целью они собрались. Для того, чтобы собрание стало Церковью, необходимо присутствие Христа, а для этого, в свою очередь, нужен епископ - залог присутствия Христа среди своего стада. Поэтому

Непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви: напротив, что одобрит он, то и Богу приятно, чтобы всякое дело было твердо и несомненно.

(Там же)

Кафоличность (или соборность) Церкви осуществляется в каждой поместной церкви. В этом смысле все поместные церкви равны и идентичны одна другой, имея своим будущим прообразом небесную Церковь, описанную в «Откровение» св. Иоанна Богослова (гл. 4). Также и все епископы равны между собой, ибо все предстательствуют за одного и того же Христа, совершая одну и ту же евхаристию всегда и повсюду. Все различия между епископами (как, например, между архиепископами, митрополитами и патриархами) носят чисто административный характер. В этом одно из наших основных разногласий с римо-католической Церковью, которая приписывает римскому епископу (папе) полномочия и авторитет превыше всех остальных епископов.

Аргументируя примат Римской Церкви, католические апологеты ссылаются, в частности, на приветствие, которым открывается «Послание к Римлянам» св. Игнатия:

Игнатий Богоносец церкви, помилованной величием Всевышнего Отца и единого Сына Его Иисуса Христа, возлюбленной и просвещенной по воле Того, которому благоугодно все, совершившееся по любви Иисуса Христа, Бога нашего, - церкви, председательствующей в столице области римской, богодостойной, достославной, достовожденной, чистой и первенствующей в любви, Христоименной, Отцеименной, которую и приветствую во имя Иисуса Христа Сына Отчего....

Несмотря на то, что это приветствие изобилует превосходными степенями - обычная дань восточному красноречию, - использовать этот текст как свидетельство в пользу первенства римского престола невозможно. В полном согласии со своим учением о Церкви. Игнатий употребляет выражение «церковь, председательствующая в столице области римской». Туманное «первенствующей в любви» также вряд ли может служить оправданием амбициозным претензиям, связанным с папским титулом, тем более что римский епископ ни в приветствии, ни вообще в послании не упоминается.

* * *

С именем Игнатия Антиохийского связана личность Поликарпа Смирнского, друга Игнатия, собравшего и издавшего его письма. (По свидетельству ученика Поликарпа, св. Иринея Лионского, Поликарп писал послания соседним церквям, наставляя их в вере.) Поликарп был учеником св. Иоанна Богослова в Эфесе и тем самым принадлежал к традиции малоазиатского христианства, так же как и св. Игнатий. В связи с этим интересен упоминаемый в «Церковной истории» Евсевия конфликт с Римом по поводу даты празднования Пасхи.

В Малой Азии Пасху праздновали четырнадцатого нисана, в один день с иудеями, по обычаю, коренившемуся в символике Евангелия от Иоанна, отождествлявшего Иисуса Христа с пасхальным агнцем. (Все евангелисты единодушно свидетельствуют, что Христос был распят в пятницу, а Тайная Вечеря состоялась в четверг. Но, согласно хронологии четвертого Евангелия, Пасха в том году приходилась на субботу, а согласно синоптикам - на пятницу. Следовательно, в Евангелии от Иоанна Тайная Вечеря - просто последняя трапеза Спасителя со своими учениками, а в синоптических Евангелиях: - это пасхальная трапеза. Поэтому в синоптической традиции символизм пасхального жертвоприношения связан с Тайной Вечерей, а в традиции четвертого Евангелия - с распятием Христа.) Также и символика крови и воды, истекшей из Его копьем пронзенного бедра в момент Его смерти на Кресте, и символика «несокрушенной кости» (Ин. 19:36-38) устанавливают связь между Христом и пасхальным агнцем. В Риме же празднование Пасхи происходило в воскресенье, следующее за четырнадцатым нисана, - обычай, восходящий к хронологии синоптических Евангелий (от Марка, от Матфея и от Луки). Различия между двумя обычаями по существу сводились к литургической, календарной практике и к вопросу, что должно доминировать в литургическом календаре - недельный круг, или же пасхальный. В 155 году св. Поликарп ездил в Рим для обсуждения этой проблемы. Попытка установить малоазиатский обычай в римской церкви успеха не имела, ибо традиция совершать литургию только по воскресеньям к тому времени уже укрепилась довольно прочно. Несмотря на это, одновременное празднование Пасхи не было установлено вплоть до самого Никейского собора (325 г.). Впоследствии обычай праздновать Пасху четырнадцатого нисана был осужден Церковью как ересь «четыредесятников» (или кватродециманов).

До нас дошли три документа, связанных со св. Поликарпом: письмо св. Игнатия Поликарпу. «Послание к Филиппийцам» самого Поликарпа и описание его мученичества в «Послании Смирнской Церкви к Филомелийской Церкви». В «Мученичестве Поликарпа» мы находим первые свидетельства о почитании мучеников и их останков (мощей), а также обычай отмечать день мученичества как день рождения. В этом документе мы обнаруживаем - так же как и у Игнатия - понимание Церкви как Церкви странствующей, не имеющей постоянного места жительства на земле:

Церковь Божия («странствующая») в Смирне к церкви Божией («странствующей») в Филомелии и ко всем тем, кто принадлежит к святой и католической Церкви во всех местах...

В «Послании к Филиппийцам» Поликарп призывает к молитве за власть предержавших - традиция, восходящая к апостолу Павлу, с тем лишь отличием, что во времена Павла не было гонений на христиан. Поликарп же сам пал жертвой жестоких гонений:

Молитесь также за «царей и всех начальствующих» и «за тех, кто гонят и ненавидят вас» и «за врагов креста», дабы «успех твой был для всех очевиден» и «вы бы имели полноту в Нем».

«Послание к Поликарпу» св. Игнатия посвящено полемике против докетизма.

Глава 2

БОРЬБА С ГНОСТИЦИЗМОМ. СВ. ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ

Молодому христианству второго века приходилось противостоять как внешним, так и внутренним опасностям. Извне ему угрожали гонения римского имперского правительства, которые то утихали, то вспыхивали с новой силой. Другую опасность представляло гностическое умонастроение, распространившееся и среди христиан, и вне Церкви. Гностицизм не был единым направлением, но, скорее, был представлен категорией людей, объединенных особой богословской и психологической направленностью. Среди гностиков было много людей, одержимых фантастическими идеями, которые пользовались большой популярностью среди современников, падких на все таинственное и мистическое.

Эти люди утверждали, что они обладают неким высшим, привилегированным знанием, гнозисом. Но не правда ли, что в каком-то смысле христиане утверждают то же самое? - Различия между христианами и гностиками сводятся прежде всего к тому, каким образом приобретается это знание: гностическое знание передается и приобретается на индивидуальном уровне, христианское - принадлежит всей Церкви как целому. Конечно, этому различию в образе передачи и восприятия истины соответствует и коренная разница в содержании веры.

Критерии различия между христианским и гностическим «гнозисом» во все времена были предметом горячих обсуждений. В ранне-христианский период было особенно важно установить границу между ними, ибо гностицизм, противопоставив себя христианству, представлял для него серьезную угрозу как изнутри, так и извне. Опасность эта была велика еще и потому, что в те времена молодая Церковь не располагала никакими внешними критериями самоопределения: еще не был установлен новозаветный канон, еще не пришла пора вселенских соборов, не существовало католического церковного авторитета - одним словом, внешне христианство не было готово бороться с еще одним новым противником.

Совокупность религиозно философских систем, называемая гностицизмом, основывалась на фактах и учении христианства. Более того, гностики всегда старались подкрепить свое учение ссылками на самого Христа, от которого тайное знание якобы передавалось от человека к человеку. Согласно утверждениям гностиков, происхождение многих гностических теорий восходило к Марии Магдалине, которой Спаситель по своему Воскресению будто бы открыл много разных тайн. От нее это эзотерическое знание дошло до последующих поколений через ряд избранных духовных людей - элиты, достойной хранить недоступный простым смертным гнозис.

Гностических учений развелось великое множество, и все они неизменно характеризовались двумя существенными признаками. Во-первых, гностические теории основывались на дуалистическом мировоззрении. Но в отличие от манихейства, постулирующего два безусловно самостоятельных первоначала - доброго и злого, гностики утверждали существование двух божеств: верховного, трансцендентного, и низшего - демиурга, управляющего нашим миром. Этим низшим богом они считали ветхозаветного Ягве, из чего неизбежно вытекало либо прямое отрицание, либо пренебрежительное отношение к Ветхому Завету - вторая отличительная черта гностицизма. Наиболее интересными и показательными примерами могут служить учения Валентина, Василида и Маркиона.

Валентин постулирует существование двух богов: один бог, явленный всему творению во Христе, представляет собой благое в своей сущности верховное божество, истинный источник всего, о котором до прихода Христа никто не знал. Другой бог, ветхозаветный Ягве, - что-то вроде платоновского демиурга, организующего и распоряжающегося всем творением под тайным руководством верховного божества. Этот низший бог - мелочный, злой и в сущности антропоморфный - в этическом отношении нейтрален, но находящийся в его распоряжении материальный мир в основном характеризуется

низменностью, темнотой, беспорядком и злом. Такое представление о миропорядке было прямым вызовом христианству, утверждавшему, что Бог - один и что Он являл себя в истории древнего Израиля. В связи с этим перед ранними христианскими апологетами стояла нелегкая задача: объяснить своим современникам важность понимания ветхозаветной истории как истории спасения, истории, в ходе которой Бог приготавливает людей к своему Воплощению.

Другой чертой системы Валентина было увлечение триадами. Троичность прослеживается на всех уровнях: трем «богам» (верховному богу, демиургу и дьяволу) на антропологическом уровне соответствовала триада духа, души и тела. В космологии также различалось три «мира»: огдоад - высшие сферы, подвластные верховному богу; эбдомад - царство Ягве и, наконец, земля, находящаяся под юрисдикцией дьявола, «князя мира сего». В истории троичность проявлялась в том, что все люди подразделялись на три категории в зависимости от происхождения. Элиту составляли потомки Сифа, к которым причисляли себя последователи Валентина. Обыкновенные христиане вели свой род от наивного Авеля, язычники же считались потомками убийцы - Каина.

Еще одним примером гностицизма служит система Василида, который даже написал свое собственное Евангелие и сам составил к нему комментарий. В системе Василида реальность описывалась как некая многослойная сфера. На самой высшей ступени иерархии, превыше всего сущего, находится верховный Бог, нерожденный Отец Иисуса Христа. Этот верховный Бог родил Разум (Нус), который в свою очередь родил Слово (Логос). От Слова произошло Целомудрие (Фр`онисис), а от Целомудрия родились Мудрость (София) и Сила (Динамис). Мудрость и Сила вступили в брак и породили все то разнообразие существ, которых мы называем «силами небесными». Еще ниже на иерархической лестнице находятся 365 небес. Апостол Павел был взят лишь до третьего неба, но гностикам доступны высшие сферы. Каждое небо находится под руководством соответствующего ангела, и самым нижним небом управляет Ягве. Такого рода видение мира могло легко послужить основанием для астрологии, часто практикуемой в гностических кругах.

В системе Василида отводится место Христу, который есть не кто иной, как Разум, посланный на землю не рожденным Отцом. Взгляд Василида на Воплощение характеризуется докетизмом, ибо в его учении Разум становится человеком лишь по видимости. Так, Василид считал, что Христос не мог по настоящему страдать и поэтому на Кресте был распят Симон Кириянин, а Христос тем временем «стоял в толпе и смеялся».

Василид также учил, что истинный гнозис дает человеку непосредственный доступ в высшие сферы, минуя 365 небес. Из этого прямо вытекает отрицание идеи мученичества: избранник, которому открыта тайная истина, может достичь блаженства без всяких неприятных переживаний.

Третьим представителем гностицизма был Маркион, идеи которого были не столь фантастичны, сколь учения Валентина и Василида. Будучи дважды отлучен от Церкви (в первый раз своим собственным отцом, который был епископом), Маркион основал раскольничью церковь и начал проповедовать свой собственный вариант христианства. Маркион отвергал весь Ветхий Завет, а в Новом признавал лишь Евангелие от Луки и десять посланий апостола Павла. Он особенно отвергал те места, которые противоречили его учению (как, например, историю рождения и детства Христа). Согласно Маркиону, служение Иисуса началось в Галилее, и был Он не Спасителем и Сыном Божиим, а еврейским раввином, учение которого лучше всего изложено у ап. Павла. В основе маркионизма также лежит учение о двух началах бытия, характерное для всех гностических учений, наряду с отрицанием ветхозаветной истории.

* * *

Против такого умонастроения и были направлены творения одного из крупнейших христианских богословов второго века, св. Ириней Лионского.

Св. Ириней родился в середине второго века (между 140 и 160 гг.) в Малой Азии. Он был близок к св. Поликарпу Смирнскому и тем самым принадлежал к малоазийской богословской традиции, восходящей к евангелисту Иоанну. По переезде на Запад он сделался пресвитером, а потом (в 190 г.) и епископом города Лиона (лат. Лугдунум) в Галлии. Известно, что он - так же как и его учитель Поликарп - принимал участие в диспуте по поводу даты празднования Пасхи и пытался примирить римскую точку зрения с малоазийской. Согласно Евсевию, св. Ириней скончался мученически во время гонения императора Септимия Севера (ок. 202 г.).

Большинство сочинений св. Ириней целиком не сохранились и известны нам лишь в отрывках и по

упоминаниям у древнейших историков. Целиком до нас дошли: 1) сохранившаяся лишь в армянском переводе небольшая книга «Изложение проповеди апостольской» (т.е. основного содержания христианской веры), впервые опубликованная в 1907 г. и 2) пять книг «Против ересей», особенно важное для истории развития христианской мысли сочинение, сохранившееся в древнем, известном еще Тертуллиану, латинском переводе. Настоящее название этой книги - «Опровержение и победа над знанием, ложно таковым именуемым». Впервые эта книга была издана между 190 и 198 гг., а в последнее время ее опубликовал Эразм Роттердамский в 1526 г.

В сочинении «Против ересей» книга 1 содержит описание гностического учения Валентина, которое представляет собой основной источник наших сведений о нем. Сведения эти подтверждаются недавней (1950 г.) находкой египетской библиотеки в Наг-Хаммади. Во второй и наименее интересной книге содержится опровержение гностиков «на основании доводов разума». В третьей книге обсуждается наиважнейший вопрос о церковном Предании и отличие в понимании этого вопроса между гностиками и христианами. Четвертая книга, посвященная проблемам св. Писания, также чрезвычайно важна для нас. В ней автор часто цитирует новозаветные тексты, пользуясь именно тем списком книг, которые впоследствии будут признаны каноническими. В пятой книге обсуждается воскресение: одностороннему взгляду гностиков, верящих лишь в воскресение души, противопоставляется христианская антропология, рассматривающая человека как единство физического и духовного элементов. На этом основании Иринея говорит о воскресении всего человека - как целокупности тела и души.

Антропология св. Иринея заслуживает более внимательного рассмотрения, ибо она может служить ключом к его мировоззрению и богословию. Как только что было отмечено, Иринея считал человека целокупным единством, в котором физическое и духовное начала существуют неотделимо друг от друга. Однако в едином человеческом бытии различается как бы три «полюса» - дух, душа и тело. Такой трихотомический взгляд на человека характерен для христианской антропологии, и мы встречаемся с ним уже у апостола Павла (1 Кор. 15:50). Дихотомический подход, которого также придерживались многие отцы Церкви, различает в человеке два элемента, душу и тело, - разграничение, близкое к антропологии платонизма. Однако учение платоников противопоставляет душу и тело, связывая их с различными этическими реальностями: душу - с добрым началом, подлежащим спасению, а тело - с дурным началом, обреченным на уничтожение. В христианском откровении (а также у св. Иринея и др. отцов) этическое противопоставление между душой и телом отсутствует: человек сотворен как единство души и тела, и оба они, будучи творением Божиим, «хороши», потому что подчинены Духу Божию:

...Совершенный человек ... состоит из трех - плоти, души и духа: из коих один, т.е. дух, спасает и образует; другая, т.е. плоть, соединяется и образуется, а средняя между этими двумя, т.е. душа, иногда, когда следует духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения. Итак все не имеющие того, что спасает и образует жизнь, естественно будут и называться плотью и кровью. потому что не имеют в себе Духа Божия.

(«Против ересей». V. 9:1)

Предлагаемая Иринеем схема очень динамична, каждый элемент в ней несет свою особую функцию: духу принадлежит господство над телом, душа же подвижно располагается между ними; чем ближе к духу «поднимается» душа, тем больше человек приближается к Богу, чем ниже она «спускается», тем ближе человек к животному.

Часто св.Иринея говорит о Духе сглавным "Д", и этом не вполне ясно, имеет ли он в виду человеческий дух или же Дух Божий в человеке. Вполне вероятно, что он умышленно пользовался этим термином в обоих значениях сразу, не проводя четкой границы. Как бы то ни было, для Иринея не существует трудностей, связанных с общением между человеком и Богом. Дух в человеке есть не что иное, как Дух Божий:

Ибо руками Отца, т.е. через Сына и Духа, человек, а не часть человека, создается по подобию Божию. Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию.

(Там же, V. 6:1)

Это учение об общении с Богом, о «причастии» Ему направлено против гностиков, отрицавшие значение тела. Согласно Иринею, только «целый» человек может «участвовать» в Боге, и если нет тела, то нельзя говорить и об «участии». «Образ и подобие» человека Богу следует представлять не в виде отражения или картинке, а в категориях единства, общей жизни, общения или участия. Такое понимание человека в общении с Богом через принадлежащий им обоим Дух Святой в современном богословии носит название «теоцентрической антропологии». Основной принцип теоцентрической антропологии состоит в том, что Дух Божий присущ человеку «по природе», потому что человек был создан дуновением Духа Божия и без Него превращается в животное. Такое понимание в корне чуждо распространенному на Западе противопоставлению природы и благодати. Это противопоставление предполагает, что для спасения человеку необходимо нечто добавочное, внешнее, а именно благодать, которой он по природе своей не обладает и которая может быть дарована одним лишь Богом.

Следует признать, что антропологические взгляды св. Иринея оставляют многие вопросы открытыми, и поколения богословов последующих времен обсуждали, имел ли он в виду тварный Дух или же нетварный, говорил ли он о Духе, как о даре, или же о третьем Лице св. Троицы.

Как уже отмечалось, антропология св. Иринея служит ключом к пониманию его учения о Воплощении, искуплении и спасении. Грехопадение, согласно Иринею, состояло в том, что человек пренебрег своим духовным началом и сделал плоть единственным критерием жизни и самосознания. Воплощение и искупление заключались в восстановлении первоначальной гармонии человеческой природы во Христе:

... Единородное Слово, всегда присущее роду человеческому, соединилось со своим созданием по воле Отца и сделалось плотью, (оно) и есть именно Иисус Христос Господь наш, который и пострадал за нас и воскрес ради нас и опять имеет придти во славе Отца, чтобы воскресить всякую плоть и явить спасение... Итак, один Бог Отец, ... и один Христос Иисус Господь наш, имеющий придти по всеобщему устройению и все восстанавливающий в себе. Во всем же есть и человек, создание Божие: поэтому и человека восстанавливая в себе самом, Он невидимый сделался видимым, необъемлемый сделался объемлемым и чуждый страданиям страждущим, и Слово стало человеком, все восстанавливая в себе, так что как в небесном, духовном и невидимом мире начальствует Слово Божие, так и в видимом и телесном Оно имеет начальство и присвоив себе первенство и поставив себя самого главою Церкви все привлечет к себе в надлежащее время.

(Там же, III, 16:6)

Этот текст направлен против гностиков, утверждавших, что человек сотворен не Богом, а низшим божеством, демиургом, и поэтому существует в жалком, низменном состоянии, в удалении от Бога.

Св. Иринею противопоставляет учению гностиков свое представление о Боге, как о создателе человека. Человек сотворен Словом и Духом - как бы двумя «руками» Божиими - по образу и подобию Божию, способным к участию в божественной жизни. Грехопадение хотя и разорвало связь между человеком и Богом и разрушило подобие, однако не уничтожило образ. Спасение заключается в воссоздании, восстановлении (*анакефал`еосис*) всего нарушенного миропорядка, в том числе и подобия человека Богу. Это восстановление человека происходит во Христе через соединение человека с Духом: Бог, будучи сам источник Духа, делает Дух источником человеческой жизни, тем самым возвращая человека к первоначальной цельности, к способности быть участником Божиим:

...Соединяя человека с Духом и Духа влагая в человека, Он сам сделался главою Духа и дает Дух во главу человека, ибо через Духа мы видим, слышим и говорим.

(Там же. V, 20:2)

Помимо идеи восстановления у св. Иринея мы находим новозаветное типологическое сопоставление ветхого Адама с новым Адамом - Христом - и ветхой Евы с новой Евой - девой Марией, - самое раннее в истории христианской литературы упоминание роли Богородицы в истории спасения:

... Господь пришел к своим ... и непослушание, бывшее по поводу дерева, исправил своим послушанием на дереве: и обольщение, которому несчастно подверглась уже обрученная мужу дева Ева, разрушено посредством истины, о которой счастливо получила благовестие от ангела также обрученная мужу Дева Мария. Ибо как та была обольщена словами ангела к тому, чтобы

убежать от Бога, преступив Его слово, так другая через слова ангела получила благовестие, чтобы носить Бога, повинуюсь Его слову. И как та была непослушна Богу, так эта склонилась к послушанию, дабы Дева Мария была заступницею девы Евы. И как через деву род человеческий подвергся смерти, так через Деву и спасается, потому что непослушание девы уравновешено послушанием Девы. Грех первозданного человека получил исправление через наказание перворожденного, и хитрость змея побеждена простотою голубя, и таким образом разорваны узы, которыми мы были привязаны к смерти.

(Там же, V. 19:1)

В этом отрывке мы находим очень распространенные примеры традиционных типологических противопоставлений: древо познания добра и зла противопоставляется древу Креста, змей - голубю, непослушание Адама и Евы - послушанию Христа и Богоматери, смерть - жизни. Замечательно, что противопоставление между падшей и обновленной жизнью человека рассматривается не в терминах вины и прощения (что впоследствии станет характерной чертой западного богословия), а в терминах жизни и смерти - в зависимости от присутствия или отсутствия в человеке Духа Божия, который есть «жизнедавец», т.е. единственный источник жизни в человеке.

Понимание таинств у св. Иринея прямо вытекает из его антропологии и сотериологии (учении о спасении):

Безрассудны вовсе те, которые презирают устройство Божие и отрицают спасение плоти, и отвергают ее возрождение, говоря, что она не участвует в нетлении. Но если не спасется она, то значит и Господь не искупил нас своею кровию и чаша Евхаристии не есть общение крови Его, и хлеб, нами преломляемый, не есть общение тела Его. Ибо кровь может исходить только из жил и плоти и прочего, что составляет сущность человека, которою истинно сделалось Слово Божие и искупило нас своею кровью, как апостол говорит: «в Нем мы имеем искупление кровью Его и прощение грехов» (Кол. 1:14). И так как мы члены Его и питаемся Его творением, а творение Он доставляет нам, повелевая всходить солнцу и падать дождю, как Ему угодно, то чашу от сотворенного Он назвал своею кровью, от которой Он орошает нашу кровь, и хлеб от творения исповедал своим телом, которым укрепляет наши тела.

(Там же, V, 2:2)

Иными словами Воплощение и восстановление лежат в основе нашего совершения евхаристии, через которую человек в самом реальном, физическом смысле делается причастником Божиим. Участие в евхаристии Ириной считает неоспоримым доказательством неправоты гностиков, отрицательно относившихся к телу и ко всему материальному вообще. Для них, приемлющих лишь духовное, совершение евхаристии было пустой тратой времени. Для Ирины через евхаристию не только человек, но и все творение воссоединяется со своим Творцом и Спасителем. Из этого следует характерное для христианства уважение к природе и ко всякой твари, а в особенности к человеческому телу. Творение есть создание Божие: оно возвращается к Творцу, «причащается» Его жизни, а, следовательно, не принадлежит нам, и мы не имеем права распоряжаться ничем (включая и нашими телами) по нашим прихотям и произволу:

И как виноградное дерево, посаженное в землю, приносит плод в свое время или пшеничное зерно, упавшее в землю и истлевшее, во многом числе восстает через Дух Божий, все содержащий, а это потом по премудрости Божией идет на пользу человека и принимая слово Божие становится Евхаристией, которая есть тело и кровь Христова, так и питаемые от нее тела наши, погребенные в земле и разложившиеся в ней, в свое время восстанут, так как Слово Божие дарует им воскресение, ... дабы мы, как будто имеющие жизнь от самих себя, не надмевались и не превозносились против Бога, ...но опытом узнали, что по Его могуществу, а не по нашей природе имеем вечное пребывание... и никогда не уклонялись от истинных понятий о существующем, как оно есть, т.е. о Боге и человеке.

(Там же, V, 3:3)

Такую же евхаристическую символику, восходящую к новозаветному образу, мы встречаем у св. Игнатия и в «Учении двенадцати апостолов»: смерть тела уподобляется смерти пшеничного зерна, падающего в землю, которое, разлагаясь, дает начало новой жизни, тем самым, осуществляя полноту бытия и взаимосвязанность, взаимопроникновение всего тварного мира и человека.

Третья книга сочинения «Против ересей» представляет особый интерес, так как в ней обсуждаются и по сей день животрепещущие вопросы о св. Предании. Выше уже говорилось, что как гностики, так и православные ссылались на исторические корни своих учений. Гностики утверждали, что их учение передавалось тайно из уст в уста, от человека к человеку и в конечном счете восходит к Марии Магдалине или же к другим авторитетным личностям. Обладание знанием, гнозисом, таким образом, было доступно только посвященным.

Отрицая такой элитарный подход и отстаивая кафоличность православной Церкви, св. Ириней выдвигал два критерия правильности наших суждений об истине. Во-первых, он говорил о догматическом единстве четырех Евангелий, а во-вторых - о священном Предании, доступном и открытом для всех. По поводу первого критерия необходимо сказать, что во времена Ириней новозаветный канон еще не был установлен. Тот факт, что Ириней, руководствуясь собственным церковным «чутьем», ссылался именно на те Евангелия, которые впоследствии были признаны каноническими, следует отнести к области чудес. Учитывая, что он не располагал ни словарями, ни современными критическими методами, можно сказать, что его водителем был сам Дух Святой. Ириней отбросил все гностические Евангелия и объявил четыре книги - Евангелия от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна - авторитетным Писанием Церкви. Очевидно, что его критерием для выбора тех, а не других Евангелий была вера Церкви. Подлинны лишь те Евангелия, в которых содержатся определенные утверждения касательно нашей веры, а вера сохраняется в церковной общине, восходящей к апостолам. Таким образом, подлинность евангельского свидетельства, которое в силу своего догматического единства является «знаком» Истины, неотделима от понятия Предания.

Поэтому вторым и основным критерием Истины у св. Ириней было именно Предание. Предание существовало и у гностиков, но у них оно носило частный, секретный характер. Именно против этого и возражал Ириней, утверждая, что Бог ничего не делает втайне, для отдельных избранных личностей, но искупает и спасает все человечество и через него весь тварный мир. Церковь и Предание для Ириней имеют универсальный вселенский характер:

Принявши это учение и эту веру. Церковь, хотя и рассеяна по всему миру, ... тщательно хранит их, как бы обитая в одном доме; одинаково верует этому, как бы имея одну душу и одно сердце; согласно проповедует это, учит и передает, как бы у ней были одни уста. Ибо хотя в мире языки различны, но сила предания одна и та же. Не иначе верят и не различное предание имеют церкви, основанные в Германии, в Испании, в Галлии, на Востоке, в Египте, в Ливии и в середине мира. Но как солнце - это творение Божие - во всем мире одно и то же, так и проповедь истины везде сияет и просвещает всех людей, желающих придти в познание истины.

(Там же. III. 10:2)

Другим доказательством ложности учения гностиков было существование у них многих преданий, в отличие от одного истинного церковного учения, опирающегося на единое «предание апостолов, открытое во всем мире». Это апостольское предание можно найти в любой церкви, но св. Ириней в качестве примера приводит римскую церковь:

Но поскольку было бы весьма длинно ... перечислять преемства предстоятелей всех церквей, то я приведу предание, которое имеет от апостолов величайшая, древнейшая и всем известная церковь, основанная и устроенная в Риме двумя славнейшими апостолами Петром и Павлом и возведенная людям веру, которая через преемства епископов дошла до нас, и посрамлю всех тех, кто всячески незаконным образом составляет собрания или по худому самоугождению, или по тщеславию, или по слепоте и превратным мнениям. Ибо, по необходимости, с этой церковью, по ее преимущественной важности, согласуется всякая церковь ... так как в ней апостольское предание всегда сохранялось верующими повсюду.

(Там же, III,3:2)

Этот текст часто использовался в качестве аргумента в пользу первенства римской Церкви. Не говоря уже о том, что греческий оригинал утрачен, а латинский перевод не вполне ясен, ключевая фраза «...по необходимости с этой церковью по ее преимущественной важности согласуется всякая церковь...» должна быть рассмотрена в контексте. Во-первых, Ириней приводит примеры апостольского предания не только в Риме, но и в Эфесе и Смирне, где

церковное предание от апостолов и проповедь истины дошли до нас. И это служит самым полным доказательством, что одна и та же животворная вера сохранялась в Церкви от апостолов доныне и предана в истинном виде.

(Там же, III,3:3)

Далее, у св. Иринея мы впервые находим учение об епископском преемстве, начиная с апостольских времен. О римской Церкви он пишет так:

Блаженные апостолы, основав и устроив церковь, вручили служение епископства Лину. Об этом Лине Павел упоминает в посланиях к Тимофею. Ему преемствует Анаклит; после него на третьем месте от апостолов получает епископство Климент, видевший блаженных апостолов и общавшийся с ними, еще имевший проповедь апостолов в ушах своих и предание их пред глазами своими... Этому Клименту преемствует Эварест... (следует перечисление еще семи епископов - Л.В.), ныне на двенадцатом месте от апостолов жребий епископства имеет Элевфер. В таком порядке и в таком преемстве церковное предание от апостолов и проповедь истины дошли до нас.

(Там же. III,3:3)

Здесь следует отметить несколько важных моментов. Согласно тексту св. Иринея, ни Петр, ни Павел епископами не были, и вообще ни один из апостолов епископом в собственном смысле слова не был: их миссия заключалась в распространении христианства и требовала постоянного перемещения с места на место. Первым епископом Римским был Лин, потом Анаклит, третьим епископство наследовал Климент и т.д. Поэтому выражение «апостольское преемство» нуждается в некотором разъяснении.

В наше время под понятием «апостольского преемства» чаще всего подразумевается личное преемство власти, восходящее к апостолам и получаемое епископами при рукоположении через возложение рук. В этом ограниченном представлении идея апостольского преемства как бы механизмуется и сводится к одному лишь понятию «действительности» рукоположения, а, следовательно, и всех таинств. Такое ограниченное и юридическое представление о епископате преобладает на Западе.

Конечно, православие тоже сохранило идею апостольского преемства, но в православном понимании это преемство всегда обусловлено единством церковной веры. Епископы поставляются для возглавления определенных поместных церквей. Вне Церкви нет и преемства, а само преемство есть знак единства веры, а не «магическое» свойство некоторых личностей - епископов. Св. Ириней говорит о конкретном преемстве епископов в конкретных церквях. Епископы не рукополагают своих преемников. В каждой церкви на смену одному епископу в должное время избирается другой, а рукополагают его епископы других церквей. Преемство, таким образом, существует в рамках всей Церкви как целого, а не на уровне отдельных личностей, как у гностиков. Истина принадлежит всей Церкви, и невозможно говорить об апостольском преемстве вне связи с апостольской истиной - одна лишь Церковь, ведомая Духом Святым, может засвидетельствовать эту Истину.

Св. Иринею также свойственно настаивать на особой значимости тех «апостольских» церквей, где сами апостолы насадили христианство. Для него эти церкви - наглядное доказательство преемственности Предания. Интересно, что эта идея с самого начала пользовалась особым (и слишком исключительным) успехом в западной части христианского мира, где был лишь один апостольский престол - римский. Эта исключительность несомненно сыграла роль в развитии западного учения о примате Рима. На Востоке же было много «апостольских» престолов, и поэтому оказываемое им уважение никогда не стало поводом для претензий на исключительность. Впоследствии многие из них возглавлялись еретиками, и самый факт, что та или иная церковь была основана апостолом, ни на кого

не производил особого впечатления.

В учении о Церкви (эклесиология) св. Ириней в основном следует св. Игнатию. Каждая поместная церковь возглавляется епископом, предстоящим в евхаристии и тем самым осуществляющим «евхаристическое восстановление». Так же как и Игнатию, Иринейю свойственно очень реалистическое понимание евхаристии: только в контексте евхаристического собрания верных обнаруживается «дар Истины», которым наделены епископы. Этот «дар Истины» и есть то самое Предание, о котором шла речь выше и величайшим свидетельством которого является его единство и единственность, т.е. единомыслие церквей во времени и пространстве.

Глава 3

РАННИЕ ХРИСТИАНСКИЕ АПОЛОГЕТЫ. СВ. ИУСТИН МУЧЕНИК

Св. Иустин Мученик, известный также под именем Иустин Философ, был одним из первых апологетов (т.е. защитников) христианства. В отличие от так называемых мужей апостольских, обращавшихся преимущественно к членам Церкви, писания апологетов были адресованы современному им языческому читателю, поэтому для лучшего их понимания необходимо знание исторической обстановки того времени.

В римской империи второго века христианство было объявлено «незаконной религией». Оно не входило в список разрешенных культов, и самое имя «христианин» уже являлось юридическим поводом для преследования. На практике дело обстояло не так строго: в латинском язычестве на рубеже нашей эры, особенно по мере все новых завоеваний империи, проявлялась тенденция к значительной терпимости в отношении других религий, касавшаяся также и христиан. В большинстве случаев никто не занимался их специальными розысками, и многие римские чиновники готовы были смотреть сквозь пальцы на их существование.

С другой стороны, христианство легко могло бы приобрести законность. Для этого было бы достаточно примириться с преобладающим в римском обществе синкретизмом (сосуществованием многих верований), т.е. признать Христа всего лишь одним из богов римского пантеона и согласиться на участие в культе обожествленного римского императора и римских богов. Тот факт, что христиане отказывались и от того, и от другого, служил поводом для их обвинения в атеизме.

В римской империи того времени лишь евреи были легально освобождены от поклонения римским богам, так как римляне по опыту знали, что этого им от евреев никогда не добиться. Пока христианство не порвало с иудаизмом, его считали одной из еврейских сект и потому не преследовали. Проблемы начались по мере того, как нарастал конфликт между Церковью и синагогой - конфликт, как известно, окончившийся полным разрывом.

В такой обстановке зародилась ранняя христианская апологетика. Целью апологетов было прежде всего продемонстрировать языческому обществу приемлемость христианства с культурной точки зрения, и это было трудной задачей, так как христианам приходилось вести войну «на многих фронтах». На них нападали, обвиняя в варварстве, за то, что (как считали язычники) никому неизвестную, противоречивую и ненужную книгу, Библию, они почитали боговдохновенной. Поэтому апологеты пытались показать вечный смысл ветхозаветной истории, но в то же время им приходилось отмежевываться от иудаизма, показывая истину именно христианского понимания Библии. Нужно было найти параллели между греческой философией и христианской мыслью, но одновременно представить языческую философию предшественницей христианства, а христианство - откровением того, что языческая философия лишь предчувствовала. Также необходимо было опровергнуть обвинения в атеизме, а зачастую - и в каннибализме, поводом к которым служили слухи об евхаристических собраниях, куда не допускались посторонние, так что никто точно не знал, что там происходило. Апологеты описывали евхаристию, стараясь объяснить, в чем ее смысл, и обосновать нежелание христиан поклоняться языческим богам. Они обсуждали христианскую мораль, показывая, что

христиане должны быть хорошими гражданами и добродетельными людьми. Таким образом, христианская апологетика велась на многих уровнях: философском, социальном, этическом, антииудейском и др.

О св. Иустине Мученике нам известно из «Церковной истории» Евсевия. Кроме того, до нас дошел официальный протокол его мученичества. Иустин родился в образованной семье римского чиновника в Палестине (в городе Флавианополисе, как римляне называли Шехем). Он получил классическое языческое образование, т.е. изучал греческих философов, и в частности Платона. Его обращение в христианство носило интеллектуальный характер, но у Евсевия оно описывается в несколько романтических красках. Однажды, гуляя по пляжу, он повстречал старика, который убедил его в том, что все ветхозаветные пророки и были истинными философами. Также на Иустина произвело большое впечатление то мужество, с которым умирали христианские мученики. Уже по обращении в христианство Иустин получил свой «паллиум» (так называлась одежда, которую носили философы) в Эфесе. «Степень» философа давала ему право заниматься преподавательской деятельностью, и Иустин отправился в Рим, где открыл свою собственную школу. Он претерпел мученическую кончину через обезглавление вместе с шестью своими учениками во время гонения императора Антонина Пия (138-167 гг.), в правление префекта Юния Рустика, т.е. в 60-х годах второго века.

Для нас св. Иустин интересен особенно тем, что среди христианских богословов он был одним из первых представителей греко-римского общества, да еще и интеллектуалом, обратившимся в христианство. Евсевий перечисляет несколько книг, написанных Иустином, из которых некоторые приписываются ему ошибочно. Так, книга «Против Маркиона», направленная против гностиков и известная нам из писаний св. Ирины, не принадлежит перу Иустина. До нас дошли только три его произведения из перечисленных у Евсевия: две «Апологии» и «Разговор с Трифоном Иудеем».

«Апология» первая была адресована императору Антонину Пию, вторая - римскому сенату. Основной темой этих книг является протест против преследования христиан «за одно лишь имя» и попытка расположить римских правителей к более объективному взгляду на христианство и к более милосердному обращению с христианами. В первой «Апологии» также содержится подробное изложение христианской догмы и описание богослужения.

«Разговор с Трифоном» - самая ранняя известная в истории апология против иудаизма, к сожалению, не дошедшая до нас полностью. «Разговор» представляет собой двухдневную дискуссию с ученым евреем Трифоном (возможно, это был известный в то время раввин Тарфон). Во вступлении содержится подробное описание интеллектуального пути и обращения Иустина. Дальнейшие главы посвящены христианскому пониманию Ветхого Завета. В них объяснялось, что Моисеев закон был дан евреям лишь на время и что истинный и вечный смысл Ветхого Завета открыт в христианстве. Народы, уверовавшие в Христа и последовавшие за Ним, составляют Новый Израиль, воистину избранный народ Божий.

В «Разговоре с Трифоном» также содержится учение св. Иустина о Боге, заслуживающее особого рассмотрения. Иустин говорит о Боге в философских терминах. Прежде всего он утверждает абсолютную трансцендентность Бога, Его сокрытость, невыразимость, безначальность. Бог - превыше всякого имени, но поскольку мы должны как-то называть Его, то, по мнению св. Иустина, наиболее подходящим для Него именем является библейское «Отец». В данном случае Иустин представляет типичное доникейское богословие, в котором Бог рассматривается исключительно как Бог-Отец.

У этого невыразимого, неизреченного Бога есть Слово (Логос) - посредник между Богом и миром. До сотворения мира Логос существовал в Боге Отце как «невыраженное Слово». Пытаясь объяснить троичность Бога, Иустин предлагает различать после сотворения мира «Слово произнесенное», «Слово семенное», «Слово воплощенное». Бог сотворил мир посредством «Слова произнесенного». Термин «Слово семенное» выражал мысль, что при сотворении мира Бог «посеял» повсюду свое присутствие. И в этом случае налицо стремление Философа объяснить соотношение Лиц Троицы грекам, в философских системах которых имелась подобная концепция. И, наконец, «Слово воплощенное», т.е. Христос, представляет собой максимальное самовыражение Бога в тварном мире.

Мысль о том, что Бог творит мир посредством своего Слова, а следовательно, что второе Лицо св. Троицы зависит от воли Божией, может быть легко истолкована как *субординатизм* (ересь, утверждающая неравенство и соподчинение Лиц св. Троицы). Но, с другой стороны, если Иустин имел в виду, что проявление Отца в тварном мире происходит через Его Сына Слово, его богословие можно считать вполне православным. Очевидно, что св. Иустин не мог предвидеть всех богословских проблем последующих поколений и искренне старался объяснить грекам, что такое св. Троица. Стремление к диалогу с греками и тон его сами по себе уже свидетельствуют о широте его кругозора и характеризуют

его как человека непредубежденного и интеллектуально открытого.

В творениях св. Иустина, как и у св. Иринея Лионского, мы встречаем одно из самых ранних свидетельств почитания девы Марии. Он тоже пользуется образом Марии как новой Евы, которым впоследствии пользовались многие богословы. Его интересовали и текстологические проблемы. В частности, он обсуждает греческий перевод текста пророка Исаяи «...се, Дева во чреве приимет...» (Ис. 7:14). Противник Иустина Трифон оспаривал правильность греческого перевода, утверждая, что еврейское слово «альма» означает просто «молодая женщина». Иустин указывает на примеры, где это слово означает именно «дева», и защищает правильность перевода Семидесяти толковников (*Септуагинта*), использованный в евангельском рассказе о Рождестве Христовом и в котором слово «алма» переведено как «дева».

Огромный интерес для нас представляет описание таинств и христианского богослужения. Смысл крещения описывается следующим образом:

Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились, то есть омываются тогда водою во имя Бога Отца и владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа и Духа Святого. ... Так как мы не знаем первого своего рождения ... и выросли в худых нравах и дурном образе жизни, то, чтобы не оставаться нам чадами необходимости и неведения, но чадами свободы и знания и чтобы получить нам отпущение прежних грехов, - в воде именуется на хотящем возродиться имя Отца всего и владыки Бога... А омовение это называется просвещением, потому что просвещаются умом те, которые познают это.

("Первая апология", 61)

Крещение у св. Иустина понимается как рождение заново, предполагающее преданность принятой вере и обещание жить согласно христианским принципам. Несомненно, что Иустин имеет в виду крещение взрослых. Интересно отметить настоятельность, с которой он несколько раз говорит о крещении, как о вступлении в новую жизнь, и ни словом не упоминает о том, что, на Западе, стало считаться основным смыслом обряда, - во оставление первородного греха. Отсутствие понятия вины потомков за первородный грех характерно для восточной святоотеческой мысли, тогда как на Западе утвердилась идея, что все люди разделяют «вину» Адамова грехопадения и могут очиститься лишь посредством крещения. Восточная практика крещения младенцев не предполагает их греховности или «виновности», но основана на том, что младенцы рождаются в греховном мире, в «этом» мире, а потому тоже нуждаются в даре обновленной жизни.

В этом же тексте, говоря о Боге и об Иисусе Христе, Иустин явно обнаруживает тенденцию к *субординатизму*. «Неизреченный» Бог, абсолютно иной, которому даже нет подходящего имени (в согласии с древней иудейской традицией), Иисус Христос, распятый при Понтии Пилате, и Дух Святой, через пророков предсказавший все об Иисусе, - находятся в отношении иерархического соподчинения:

... Никто не может сказать имени неизреченного Бога; если же кто и осмелился бы сказать, что оно есть, тот показал бы ужасное безумие... И при имени Иисуса Христа... и при имени Духа Святого... омывается просвещенный.

(Там же, 61)

Следуя своим апологетическим целям, Иустин описывает христиан как хороших граждан, соблюдающих законы:

После того, как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие, мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном и о всех других, повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познавшим истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей, для получения вечного спасения.

(Там же, 65)

Далее следует описание евхаристии - самое раннее из дошедших до нас, и мы приводим его целиком:

По окончании молитв мы приветствует друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братии приносится хлеб и чаша воды и вина: он, взявши это, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того, как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: аминь. Аминь - еврейское слово, значит: да будет. После благодарения предстоятеля и возглашения всего народа так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщиться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, и относят к тем, которые отсутствуют...

Пища эта у нас называется евхаристиею (благодарением), и никому другому не позволено участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением во оставление грехов и в возрождение, и живет так, как заповедал Христос. Ибо мы принимаем это не как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье: но как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение через молитву слова Его и от которой через уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть - как мы научены - плоть и кровь того воплотившегося Иисуса. Ибо апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются евангелиями, передали, что им было так заповедано: Иисус взял хлеб и благодарил и сказал: Это делайте в Мое воспоминание, это есть тело Мое; подобным образом Он взял чашу и благодарил и сказал: это есть кровь Моя, и подал им одним (Мф. 26:26-28). ... С того времени мы всегда между собою делаем воспоминание об этом... В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда ... приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ выражает свое согласие словом «аминь», и бывает раздаяние каждому и приобщение даров, над коими совершено благодарение, а к небывшим они посылаются через диаконов... В день же солнца мы все делаем собрание потому, что это есть первый день, в который Бог, изменивши мрак и вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес из мертвых.

(Там же. 65-67)

В этом очень подробном описании следует отметить следующие важные моменты. Церковь собирается «в одном месте» (*ἐν ἑνὶ τόπῳ*) - как уже обсуждалось, это выражение, по-видимому, служило техническим термином для обозначения церковного собрания. Собрание возглавляется «предстоятелем» (употреблявшееся Игнатием слово «епископ» еще не вошло во всеобщее употребление), который подробно «совершает благодарение (евхаристию) Отцу». Иустин особо останавливается на значении еврейского слова «аминь» (да будет), которым весь присутствующий народ выражает свое согласие со словами и действиями предстоятеля.

Из описания также следует, что евхаристические собрания совершались регулярно в «день солнца» (языческое название воскресения) и что собрания эти осознавались как воспоминание (или напоминание) о крещальной службе, совершавшейся на Пасху, - совершенно исключительное значение, выявляющее единую сущность обоих событий, как перехода из ветхой жизни в новую через смерть, значение, часто утрачиваемое впоследствии. «День солнца» считался как первым днем творения, так и днем Воскресения Христа из мертвых. Таким образом устанавливался общепринятый в святоотеческой литературе типологический параллелизм: сотворение мира и его обновление (спасение) произошли в один и тот же день. Представление о том, что конец мира тоже произойдет в воскресенье, основывалось на том, что Христово Воскресение было началом, предвосхищением конца мира и времен.

* * *

Св. Иустин Мученик - первый из отцов-апологетов, сочинения которого дошли до нас в значительном количестве и в целостности. Во втором веке известны еще десять-двенадцать других христианских апологетов, большинство сочинений которых утрачены, и известны нам лишь по свидетельствам других авторов. В основном они защищали те же идеи, стараясь, с одной стороны,

отмежеваться от иудаизма, а с другой - ходатайствовать за невинно гонимое христианство перед языческим обществом и его правителями.

Из дошедших до нас апологетических сочинений второго века изветны напр. творения Афинагора Афинянина, Феофила Антиохийского и Татиана Ассирийца.

Афинагор известен нам прежде всего как автор «Апологии» (или «Прошения о христианах»), написанной около 177 года и адресованной «Марку Антонину и Люцию Аврелию Коммоду, самодержцам армянским, сарматским и, что выше всего, философам». В надписании к «Апологии» Афинагор называет себя «афинянином, философом христианским». О жизни его нам ничего не известно. Как защитник христианства он высказывает ряд положений, общих для всех апологетов. В частности, он опровергает обвинение в безбожии, показывая, что христиане веруют в единого Бога, верховного Творца мироздания, троичного в Лицах. Затем он отвергает безобразные слухи о людоедстве, якобы практикуемом в христианских собраниях. Не говоря подробно о таинствах, Афинагор, насколько это нужно для его защиты, описывает внутреннюю структуру христианской жизни, особенно подчеркивая нравственную дисциплину своих единоверцев. Среди христианских добродетелей особо важное место он отводит чистоте брачной жизни. Афинагор настаивает на абсолютной единственности брака. Он прямо говорит о том, что лишь подразумевается в писаниях Павла: второй брак - не что иное, как «респектабельное прелюбодеяние». В богословском отношении сочинения Афинагора не представляют особого интереса.

Св. Феофил Антиохийский, согласно Евсевию, был шестым епископом антиохийским. Он воспитывался в язычестве и обратился в христианство примерно в середине второго века. Единственное дошедшее до нас его сочинение, «Три книги к Автолику», свидетельствует о блестящей образованности и богословской тонкости св. Феофила.

В учении о Логосе (Слове) Феофил употребляет ту же терминологию, что и Иустин Философ, однако у него мы находим гораздо менее выраженную субординацию. Феофил учит, что Бог невыразим человеческими словами, невидим, непознаваем и т.д. по природе своей, но что в творении Он проявляет себя через своего Сына Слово. Св. Феофил впервые в христианской литературе употребил слово «Троица».

В писаниях св. Феофила мы находим интересное обсуждение вопроса о бессмертии души, правда, не на очень высоком богословском уровне. Феофил пытался найти общий язык с платониками, считавшими, что душа заключена в человеческом теле, как в тюрьме. После смерти тела бессмертная душа вырывается на свободу. В наше время распространено именно такое платоническое понимание: тело смертно, а душа бессмертна. В христианском же учении телу не приписывается какая то особая «смертность», и основное противопоставление проводится не между материей и духом, а между Творцом и тварью. Библейская мысль вообще не проводит четкого различия между плотью и духом. Именно такую интуицию мы находим у св. Феофила:

Он (человек) сотворен по природе ни смертным, ни бессмертным. Ибо если бы Бог сотворил его вначале бессмертным, то сделал бы его Богом: если же, наоборот, сотворил бы его смертным, то сам оказался бы виновником его смерти. Итак, Он сотворил его... способным и к тому, и к другому, чтобы, если устремится он к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, получил от Него в награду за это бессмертие и сделался бы Богом; если же уклонится к делам смерти, не повинясь Богу, сам был бы виновником своей смерти. Ибо Бог сделал человека свободным и самовластным.

(«Послание Феофила к Автолику», 11, 27)

Таким образом, Феофил утверждает, что по природе бессмертен один лишь Бог, для человека же выбор смерти или вечной нетленной жизни зависит от него самого. В этом заключается истинно христианское определение человека, как свободного существа, в отличие от платонического учения, согласно которому человек по определению связан уже самим фактом своего материального бытия.

Помимо апологетов, старавшихся найти общую почву для диалога с язычниками, существовали и такие, которые утверждали полную несовместимость христианства с греческой философией. Подобного взгляда придерживался Татиан по прозвищу Ассириец (или Сириец), о котором известно, что он обратился в христианство в Риме, вероятно, под влиянием самого Иустина Философа, учеником которого был Татиан. В 172 году он отправился на Восток, в Сирию, где впал в гностические заблуждения и сделался ярким противником греческой философии. Обладая, по всей видимости, характером, склонным к крайностям, он увлекся строгой аскезой и основал секту *энкратитов*,

отвергавших брак и употребление мяса и вина. Крайними знкратитами были *аквариш*, которые совершали евхаристию с хлебом и водой, но об их связи с Татианом нам не известно.

Основной интерес представляет его апология христианства под названием «Речь против эллинов», в которой содержатся яростные нападки на греческую философию. Все греческое - объявлял Татиан - от лукавого, и все положительное в греческой философии придумано не греками, но заимствовано ими от других народов; Платон же почерпнул свою мудрость у Моисея.

Татиан известен также благодаря своему «Диатессарону» - своего рода «симфонии» (согласования) четырех евангелий, в котором он опустил родословие Христа и все места, показывающие Его историческое происхождение от царя Давида. Этим «евангелием» пользовались не только последователи Татиана, но и вся антиохийская церковь вплоть до пятого века, когда Феодорит Киррский заменил его каноническими Евангелиями.

На примере Татиана ясно видно, что Церковь никогда не одобряла людей подобного склада, обладающих сектантской психологией и заботящихся только о своем спасении. В целом католическая Церковь всегда печется о спасении всех людей и всего мира. Она приветствует и объемлет истину и всяческое благо, насколько это возможно без искажения православного учения.

Глава 4

ТЕРТУЛЛИАН

Тертуллиан был первым значительным христианским богословом, писавшим на латинском языке. По причинам, описанным ниже, он не значится в числе отцов Церкви, но его сочинения чрезвычайно важны для истории Церкви и интересны в философском отношении. Тертуллиан был родом из Африки. Африканская церковь того периода представляла собой необыкновенное явление. Христианство пришло туда во втором веке и распространилось на территории Магриба (нынешние Алжир, Тунис и Марокко) - большой римской области, населенной финикийцами и карфагенянами, говорившими по-латыни. Африканская церковь подарила молодому христианству нескольких крупных богословов (среди них св. Киприана и блаж. Августина) и после краткого процветания полностью исчезла с лица земли с вторжением мусульман.

Тертуллиан родился около 155 года в языческой семье. Он получил светское образование и сделался юристом - обычная в то время карьера для юноши из обеспеченной семьи. После обращения в христианство в Карфагене около 193 года он стал пресвитером, но потом переехал в Рим, где составил себе обширную юридическую практику. Помимо этого он много писал, в основном на богословские темы. Тон его сочинений - резкий, страстный, полемический - типичен для многих африканских писателей, подобно Тертуллиану обладавших сложным и оригинальным характером, в котором аскетическая суровость сочеталась с пылким стремлением к истине и беспощадной непримиримостью к противникам.

Подобно Татиану и многим другим личностям, склонным к экстремизму, Тертуллиан уклонился от православия и после 207 года впал в *монтанизм* - ересь, утверждавшую, что во Христе мы не получили полноту откровения, что откровение не закончено, но находится в процессе завершения благодаря действию Святого Духа. Основатель монтанизма, Монтан, отвергал иерархическую организацию Церкви и утверждал, что ее руководство должно принадлежать особым вдохновенным «пророкам» (харизматикам). Монтанистская группа, основанная Тертуллианом в Африке, оказалась живучей и существовала еще в пятом веке под названием тертуллианизма.

Тертуллиан занимался писательской деятельностью с 193 по 220 гг. (он умер вскоре после 220 г.). Его наследие представляет огромный вклад в христианское предание. Замечательно, что даже и в некоторых его сочинениях, написанных после ухода в монтанизм, мы обнаруживаем вполне православное богословие: интересный пример того, как человек может правильно мыслить, несмотря на принадлежность к еретической секте. Главные творения Тертуллиана можно разделить на три группы (наш список далеко не полон):

1) Писания в защиту христианства (апологетические). К ним относится одно из важнейших

сочинений Тертуллиана - его «Апологетический трактат», в котором он доказывает, что преследование христиан со стороны государства не оправдывается законами самого государства, а также небольшой трактат, адресованный римскому проконсулу в Африке Скапуле.

2) Сочинения против еретиков. Эти полемические сочинения были направлены в основном против гностиков. В книге «Опровержение еретиков» Тертуллиан, пользуясь адвокатскими приемами, демонстрирует неправоту еретиков. Его основной аргумент состоит в следующем: еретики не могут пользоваться св. Писанием, так как оно принадлежит Церкви, а не им; а войти в общение с Церковью они не могут, так как их учение не содержится в Писании. Этот по сути своей круговой аргумент - типичный пример эклисиологического мышления Тертуллиана.

Трактат «О крещении» - самое раннее из дошедших до нас значительных сочинений о крещении - направлен против Квинтилы, который учил, что крещение не является необходимостью. Тертуллиан опровергал его следующим образом: как для того, чтобы войти в землю обетованную, необходимо было пересечь Красное море, так же и для вступления в Церковь необходимо пройти через воду крещальной купели. Вода рассматривается как жизнедающая стихия. В связи с этим у Тертуллиана впервые встречается объяснение монограммы **ИХТИС**, состоящей из начальных букв титула *Иисус Христос Те`у И`ос Сот`ир* (Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель). Слово **ИХТИС** по-гречески означает «рыба», а рыба живет в воде. Кроме того (а вполне вероятно, именно поэтому) в раннехристианском искусстве рыба была символом Христа. Такую же символику Тертуллиан усматривал в евангельском эпизоде чудесного улова рыбы. Далее в этой книге он утверждал, что крещение еретиков недействительно, и особо отмечал - в полном соответствии с уже установившейся традицией, - что мученичество за Христа следует рассматривать как «крещение кровью».

Из других творений Тертуллиана, направленных против еретиков, нужно отметить «Против Праксея» - полемическое сочинение, написанное, когда Тертуллиан уже покинул православную Церковь. Несмотря на это, излагаемое в нем учение о Троице в богословском отношении не содержит никаких еретических элементов. В книге «О душе» Тертуллиан нападает на философию. Душа, сотворенная по образу Божию, по природе своей «христианка» и может естественным образом свидетельствовать о существовании и атрибутах Бога. Нет никакой нужды в философии и образовании, так как сама природа является учительницей души на пути к истине.

3) Сочинения на нравственные темы, характеризующиеся крайне строгими моральными и дисциплинарными требованиями. Из них наиболее важны нижеследующие: «О зрелищах». «Об одежде женщин». «Письмо к жене». «Увещевание о целомудрии» и «Книга о единобрачии».

Богословское учение Тертуллиана

Эклисиология

Богословские взгляды Тертуллиана формировались в контексте его полемики с различными гностическими ересями, подтачивавшими Церковь изнутри. В книге «Опровержение еретиков» (или «Прещение против еретиков») мы находим его взгляды на Церковь, очень близкие взглядам св. Ириней. Как и Ириней, Тертуллиан ссылается на авторитет Предания, хранимого по преимуществу «апостольскими» церквами:

... Всякое учение, согласующееся с учением сих коренных апостольских церквей, столь же древних, как и самая вера, неоспоримо есть истинное, потому что оно церквами принято от апостолов, апостолами от Иисуса Христа, Иисусом Христом от Бога и что следовательно всякое другое учение должно быть ложное, противное истине... Остается доказать, что учение наше ... происходит от апостолов и что, по неизбежному следствию, всякого рода другое учение ложно. Мы имеем общение единственно с апостольскими церквами, потому что наше учение ни в чем не отличается от их учения: это наше доказательство.

(«Опровержение еретиков», 21)

Обсуждая происхождение ересей, Тертуллиан во всем винит языческую философию. С типичной для него неспособностью к компромиссу, к умеренному видению всех сторон предмета, Тертуллиан во всем видит лишь черное или белое. Он был первым богословом, сформулировавшим знаменитое - так

никогда и не разрешенное - противоречие «Афины - Иерусалим», академия - Церковь, философия - христианство, которому посвящена известная книга Льва Шестова.

Еретическое учение есть человеческое и бесовское... Философия, предприемлюшая дерзновенно исследовать природу Божества и судьбы Его, послужила орудием этой мирской мудрости. Она произвела все ереси... Он (апостол) был в Афинах, где лично узнал эту мирскую философию, тщеславящуюся тем, что учит истине, повреждая ее, и разделяющуюся на многие секты, которые, подобно ересям, суть заклятые враги между собою.

Но что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академиею и Церковью, между еретиками и христианами? Наша секта возникла с портика царя Соломона, научившего нас искать Бога прямым и чистым сердцем. О чем помышляли люди, мечтавшие составить христианство стоическое, платоническое и диалектическое?

(Там же, 7-8)

Ничему хорошему научиться у философов нельзя, и философия есть причина всех бед и ересей. Единственным объективным критерием истины является *правило веры*:

Чему научиться от тех, которые не умеют ничего иного делать, как разрушать? Какого света ожидать там, где все тьма? Поищем у себя и у своих, но поищем только того, что служит к разрешению вопроса, не нарушая правила веры.

(Там же, 12)

Тертуллиан излагает *правило веры* в тех же выражениях, что и св. Ириней, хотя известно, что они знакомы не были и никогда не встречались.

Вот правило или символ нашей веры. Мы исповедуем его всенародно. Мы веруем, что существует единый Бог, Творец мира, извлекший его из ничтожества Словом своим, рожденным прежде всех век. Мы веруем, что Слово сие есть Сын Божий, многократно являвшийся патриархам под именем Бога, одушевлявший пророков, снисшедший наитием Бога Духа Святого в утробу девы Марии, воплотившийся и рожденный от нее; что Слово сие есть Господь наш Иисус Христос, проповедовавший новый закон и новое обетование царствия небесного. Мы веруем, что Иисус Христос сотворил многие чудеса, был распят, в третий день после своей смерти воскрес; вознесся на небо, где воссел одесную Отца своего; что Он вместо себя послал Духа Святого, дабы просвещать и руководить Церковь свою; что наконец Он придет с великою славой даровать святым своим жизнь вечную и неизреченное блаженство, и осудить злых людей в огонь вечный, воскресив тела как наши, так и всех других людей.

(Там же. 13)

Мы видим, что это правило веры обладает той же структурой, что и наш Символ веры. И действительно, символы веры развились из древнейших правил веры, которые заучивались оглашенными во время их катехизического наставления. Правило веры, говорит Тертуллиан, унаследовано нами от апостолов, назначенных самим Христом:

Из учеников Он избрал двенадцать, чтоб сопровождали Его и впоследствии сделались бы учителями народов... Апостолы (слово это значит «посланники»)..., приняв от обещанного им Духа Святого дар «говорить на иных языках» (Деян.2:4), проповедовали веру в Иисуса Христа и учредили церкви сперва в Иудее, потом, разделяя между собою вселенную, возвестили ту же веру и то же учение народам и основали церкви во многих городах.

От сих то церквей все прочие заимствовали семя учения, и заимствуют донныне по мере своего учреждения. По сей причине сии последние считаются также в числе апостольских церквей, коих они как бы дочери. Все истекает по необходимости из своего начала, а потому, несмотря на великое число знаменитых церквей, все они признаются за единую Церковь, за первую из всех, основанную апостолами, за мать всех прочих. Будучи все апостольские, они все вместе составляют единую Церковь по общению мира, по званию братьев и по связям дружества,

соединяющего всех верующих. Все нами сказанное имеет основанием своим единство веры и учения. всеми семи церквами свидетельствуемое.

(Там же. 20)

Из этого текста следует, что никто не может просто взять и основать новую церковь без всякой преемственности с прошлым, понимаемой как единство общей веры. Отсюда вытекает центральный принцип православной экклесиологии: в силу единства общей веры все церкви идентичны друг другу, ни одна из них не выше и не лучше другой, и фактически существует лишь одна Церковь, основанная Христом. Все многообразие церквей существует лишь как свидетельство этой Церкви в разных частях мира. Поэтому ни одна церковь не может претендовать на первенство перед остальными на основании какого-то внешнего признака.

Итак, самоопределение единой Церкви зиждится на единстве исповедуемой ею веры, и это единство есть наше оружие против еретиков:

Отсюда извлекаем мы другое против еретиков заключение. Если Господь наш Иисус Христос послал для проповеди своих апостолов, то мы не должны принимать никаких других проповедников, потому что никто не знает Отца, кроме Сына и кому Сын открыл и что Сын открыл единственно апостолам, которых послал проповедовать об этом... Что же проповедовали апостолы, или что открыл им Иисус Христос? Я заключаю, что нельзя узнать о том иначе, как посредством церквей, руководимых и наученных ими сперва изустно, а потом и через их писания.

(Там же, 21)

Следует еще раз подчеркнуть, что, когда Тертуллиан говорит об апостольском преемстве, он имеет в виду преемство вероучения. Даже длинные и подробные родословные не помогут еретикам-гностикам - стоит лишь послушать, чт`о они проповедуют! (Интересно, что такой подход не позволяет рассматривать разнообразие вероучений, столь распространенного в современном протестантизме как явление положительное, и ставит единомыслие выше формально «апостольского» происхождения).

Единство веры во времени и пространстве - залог единства и общения между церквами:

Посетите апостольские церкви, где стоят еще поныне на прежнем месте кафедры апостолов, где, слушая чтение оригинальных их посланий, вы подумаете, что видите их самих, что слышите их голос...

Посмотрим, чему научена и чему учит Римская церковь, особенно в сношениях ее с африканскими церквами. Она верует во единого Бога Творца вселенной, во Иисуса Христа, Сына Его, рожденного от девы Марии. Она признает воскресение тел, приемлет вместе с древним законом и пророками Евангелие и послания апостолов. Вот источники, откуда черпает она веру свою: она возрождает сынов своих водою крещения, облакает их Духом Святым, питает Евхаристиею, увещевает к мученичеству и отвергает всякого, кто не исповедует сего учения.

(Там же. 36)

Несмотря на такое вполне правильное понимание Церкви, Тертуллиан сам впоследствии стал еретиком и основателем секты. Это, однако, не уменьшает важности его учения для истории православной экклесиологии. Следует еще раз подчеркнуть, что в существенных моментах его учение сходно с учением св. Иринея: оба богослова настаивают на принципе преемства как во времени, так и в пространстве; для обоих это преемство заключается прежде всего в принципе единства апостольского учения, т.е. **в единстве веры**.

Учение о Троице и о Христе

Огромная заслуга Тертуллиана состоит в том, что он впервые в истории христианской мысли употребил выражения, которые впоследствии прочно вошли в православное троичное богословие. Так, он говорил, что Сын обладает **той же сущностью**, что и Отец; и что Дух Святой исходит **от Отца через Сына**; он впервые употребил слово «Троица» по-латыни; и, наконец, он учил, что Отец, Сын и Дух Святой обладают **одной божественной природой**. Его понимание св. Троицы, тем не менее, отчасти

страдает *субординационизмом*. Сын, т.е. божественный Логос (Слово), второе лицо Троицы, в его понимании как бы расщепляется на два понятия: «Смысл» и «Слово». Сначала Логос не имел самостоятельного личного бытия и существовал в Боге лишь как Его «Смысл»; лишь при сотворении мира этот «Смысл» стал «Словом».

В целом, учитывая уровень троичного богословия того времени, у Тертуллиана мы находим вполне здоровое понимание св. Троицы. То же самое можно сказать и о его *христологии* (учении о Христе). Иногда его описание Христа почти что совпадает с халкидонским вероопределением: «...в Иисусе Христе соединились Бог и человек, ... Бог жил среди людей как человек, чтобы человек научился жить божественной жизнью» и т.п. Иногда Тертуллиан говорит, что «Бог был распят на Кресте», но тут же оговаривается, что следует избегать учения, будто бы «Отец страдал вместе с Сыном». Все это изложено не вполне ясно, но, учитывая бедность богословского словаря во втором веке, следует признать, что богословие Тертуллиана было удивительно православным. В целом крупные богословы второго века - Иустин, Ириней и Тертуллиан - представляют собой замечательное деление: их учения обнаруживают сильное сходство, несмотря на отсутствие какого бы то ни было сообщения между ними, поэтому следует признать, что единственным руководящим принципом для этих богословов было чувство единства, направляющего Церковь.

Нравственность

В своих сочинениях на моральные темы Тертуллиан, среди множества других проблем, обсуждает христианское отношение к военной службе:

Теперь посмотрим, может ли верующий христианин подвизаться на военной службе и возможно ли допускать военных становиться христианами, хотя бы они были простыми солдатами, так что им нет необходимости совершать жертвоприношения или же выносить смертный приговор. Нет ничего общего между божественной и человеческой присягами, между знаменами Христа и знаменами дьявола, между лагерем света и лагерем тьмы... и, обезоружив Петра, Господь распустил пояс всякому солдату, начиная с того времени и впредь.

("Об идолопоклонстве", 19)

Очевидно, что для Тертуллиана вопрос упирался не в возможность убийства в бою (как было бы естественно предположить человеку нашей культуры), а в обязанности высших военных чинов совершать жертвоприношения языческим богам и необходимости выносить смертные приговоры военным преступникам. Тертуллиан явно против того, чтобы христиане служили в армии, но новозаветный аргумент «взявший меч от меча и погибнет» в его рассуждениях стоит на последнем месте. Основное возражение связано с тем, что военная служба, так же как и многие другие профессии в римском обществе, предполагала участие в языческих обрядах. Христианам не следует вербоваться в армию, тем более что принудительной воинской повинности в римской империи не было: армия состояла из профессиональных вольнонаемников.

В связи с этим следует заметить, что четкого учения по поводу службы в армии в Новом Завете мы не находим. История Церкви знает святых, которые были военными, хотя, с другой стороны, некоторые святые были канонизированы за непротивление насилию (свв. Борис и Глеб). Христос никогда не проповедовал дезертирство. И в эпизодах новозаветных книг мы встречаем римских военачальников, отличавшихся верой и благочестивым образом жизни (сотник Корнилий).

Все учения о непротивлении насилию, будучи доведены до логического конца, обращаются лицемерием по причине лицемерного устройства общества. Невозможно рассматривать одну общественную проблему в отрыве от других: так, если человек не хочет никоим образом принимать участие в военном насилии, то он должен также отказаться и от уплаты налогов, и от участия в выборах. Единственной альтернативой общественному существованию может быть монашество, проповедующее полный уход из общества.

Тертуллиан считал, что не только служба в армии, но и многие другие профессии неприемлемы для христианина. В то же время он настаивал, что христиан следует допустить к общественному служению. Дело было в том, что римские власти запретили христианам занимать должности, связанные с общественно-политическим служением, на том основании, что их считали опасными сектантами и предателями (по все той же причине: они отказывались от участия в языческих обрядах). В своей «Апологии» Тертуллиан доказывал моральные преимущества христиан перед язычниками. Он

утверждал, что, вопреки всем обвинениям, христиане по определению чужды каким бы то ни было группировкам и сектам и что обвинения в предательстве несправедливы по той простой причине, что христиане лояльны по отношению ко всему миру:

Стало быть, надлежит поступать с нами с кротостью или по крайней мере считать дозволенною ту религию, которую нельзя упрекнуть ни в чем таком, чего по справедливости надобно опасаться от запрещенных скопищ. Они запрещены, если я не ошибаюсь, для общественного спокойствия, чтобы город не был раздираем противоположными партиями: они легко могли бы приводить в замешательство собрания народа и сената, прерывать ... речи и общественные зрелища, а особенно в то время, когда и самое насилие бывает продажное. Что касается нас, то мы, не будучи одержимы пристрастием ни к славе, ни к почестям, не находим никакой для себя выгоды составлять скопища или заговоры. Мы никогда не мешаемся в общественные дела: весь мир есть наша республика.

("Апология", 38)

В отношении брака Тертуллиан был сторонником абсолютной моногамии. Вот что советует он своей жене на случай его (Тертуллиана) смерти:

И так, если я умру прежде тебя по воле Божией, то не иной кто как Бог разрушит брак твой. Зачем же тебе восстанавливать то, что Бог разрушил? Зачем отказываться тебе от дарованной тебе свободы, чтобы наложить на себя новые оковы?!.. Можно судить, какой вред второй брак приносит святости, когда мы обратим внимание на устав Церкви и на постановления апостолов, которые избирали в епископы только «мужа одной жены» (1 Тим.3:2) и допускали к священнослужению только вдов, «бывших женою одного мужа» (1 Тим.5:9), дабы жертвенник Божий пребывал всегда чист и безгрешен.

("Послание к жене", 1,7)

Из этого текста следует, что в раннехристианском сознании существовала единая этика как для духовенства, так и для мирян. Требование единобрачия, на котором так настаивает христианское предание (Еф.5:22-33), - уникальная характеристика одной лишь христианской религии. Христианство приписывает браку божественное происхождение, усматривая в нем образ вечного союза между Христом и Его Церковью. Каждый отдельный брак имеет вечное измерение, соотносящее его с божественным архетипом, и поэтому его уникальный мистический смысл неповторим.

На практике в православном христианстве никогда не существовало жестких правил относительно развода. Церкви чужд юридический подход к человеческой жизни, и поэтому в домостроительстве церковном всегда отводилось место как человеческим ошибкам, так и божественному милосердию. Но единобрачие есть и всегда было тем идеалом, к которому христиане должны стремиться.

В заключение приведем еще один интересный пример нравственного учения Тертуллиана. В наставлениях к женщинам относительно нарядов, причесок и украшений говорит не только его строгий аскетический нрав, но и отрицательное отношение к достижениям техники и ремесел, которые позволяют людям исказить и приукрашивать естество, не заботясь о своей внутренней красоте перед Богом:

Так в отношении вашего одеяния и множества нарядов и прикрас ваших вы должны всячески отсекаать, отвергать и изгонять сию излишнюю для вас непомерную роскошь. Какая для вас польза, что люди будут замечать на лице вашем признаки христианина благочестивого, смиренного, простого, скромного, сообразующегося с правилами Евангелия, между тем как во всех прочих частях вашей наружности вы станете выставлять суетную пышность и неприличную изнеженность? Легко понять, как роскошь сия противна христианской чистоте и какой путь она пролагает к величайшим беспорядкам... Это так справедливо, что без помощи сей роскоши хорошо сложенное лицо обыкновенно считается красотой посредственною, неприятною, лишенной прелестей своих... Напротив того, при недостатке естественной красоты люди добавляют ее румянами, белилами и другими пособиями.

("Об одежде женщин", 9)

Глава 5

СВ. КИПРИАН КАРФАГЕНСКИЙ

В творениях другого африканского богослова, св. Киприана, епископа карфагенского, мы находим приблизительно ту же проблематику, что и у Тертуллиана, от которого Киприан в богословском отношении находился в сильной зависимости, не обладая, впрочем, склонностью к крайностям и неумеренным темпераментом своего учителя.

Киприан родился около 200-210 гг. в столице Африканской области Карфагене - крупном торговом и интеллектуальном центре, где процветала космополитическая культура. Биография Киприана известна нам из его собственных писем и трактатов. Сохранился также официальный отчет о его аресте, следствии и мученической смерти. Он был родом из богатой и знатной языческой семьи, получил хорошее образование, после чего преподавал риторику (словесность) и имел адвокатскую практику. Будучи уже средних лет, после многих раздумий, он обратился в христианство, вскоре после чего сделался священником, а потом и епископом Карфагена. Епископом он был избран по единодушному требованию всей карфагенской церкви, хотя у него и был конкурент - старший и более заслуженный пресвитер Новат. Это послужило поводом для личной неприязни со стороны Новата и впоследствии сыграло свою роль в жизни и карьере Киприана.

Вскоре после вступления Киприана на епископский престол император Декий начал жестокое преследование христиан (250 г.). Произошло это неожиданно, после двадцати лет терпимости, в продолжение которых Церковь разрослась, осмелела и набралась сил, а следовательно, сделалась более уязвимой для гонителей. Декиево гонение отличалось тем, что впервые за всю историю христианства всех христианских граждан римской империи принуждали к языческим жертвоприношениям. Многим казалось, что такое жертвоприношение - пустая формальность, и поэтому число отступников в этот раз было намного больше, чем в прежние гонения.

В разгар гонений Киприан укрылся в потаенном месте, откуда он часто сообщался со своей паствой и духовенством. Его осторожность навлекла упреки в трусости, и, особенно после того, как римский папа Фабиан скончался мученической смертью, некоторые коллеги Киприана прямо обвинили его в «недостаточно героическом поведении».

В 251 году гонение прекратилось, и встал вопрос, что делать с отступниками: возможно ли, и если возможно, то каким образом, снова принять их в лоно Церкви? В те времена отступничество считалось смертным грехом, и, по мнению многих, примирение отступников с Церковью было невозможно. Давнишний противник Киприана Новат придерживался того мнения, что принимать отступников обратно в Церковь могут только «исповедники», т.е. люди, подвергшиеся гонениям и открыто исповедавшие свою веру, которые по той или иной причине не погибли мученической смертью (то ли гонение кончилось, то ли римский чиновник попался неисполнительный и т.п.). Иными словами, они открыто выразили готовность умереть за веру, но в силу обстоятельств не умерли, а стали героями.

Другая категория христиан, не отступивших от веры, состояла из людей, которых просто не поймали римские власти, и к этой-то категории принадлежал сам епископ Киприан. Исповедники настаивали на своем исключительном праве судить всех отступников и принимать их в Церковь. Киприан же считал, что только епископ как глава Церкви может нести ответственность за примирение отступников. В ответ партия исповедников хором осуждала самого Киприана, обвиняя его в трусости и недостойном поведении. На местном карфагенском соборе (251 г.) было решено, что отступники могут быть допущены к покаянию и, хотя бы на смертном одре, снова приняты в лоно Церкви, но только епископским судом. Недовольная этим решением целая группа пресвитеров-исповедников во главе с Новатом откололась от Церкви. Этим проблемам - отступничества и раскола - посвящены два основных сочинения св. Киприана - «О падших» и «О единстве кафолической Церкви».

В 255 году Киприан принимает участие еще в одном споре, касательно крещения еретиков. Как и Тертуллиан, Киприан считал, что крещение еретиков нельзя считать действительным, потому что крещение невозможно вне Церкви и, по существу, есть вступление в Церковь. Этот взгляд на вещи был официально провозглашен на трех карфагенских соборах (255-256 гг.), вызвав резкое неодобрение со

стороны римского папы Стефана. Однако всем спорам вскоре пришел конец, так как в 258 году император Валериан провозгласил новый эдикт против христиан. В ходе разразившихся гонений и Киприан, и папа Стефан погибли мученической смертью.

Творения св. Киприана можно в основном разделить на апологетические и этические. Особняком стоят уже упоминавшиеся книги «О падших» и «О единстве католической Церкви». Апологетические сочинения Киприана написаны в традиции апологий Тертуллиана и отличаются таким же строгим максимализмом. До нас дошли три длинных письма, по сути дела написанных в форме трактатов. В письме «К Донату» описывается обращение Киприана в христианство и обсуждается природа крещения, как вступление в новую жизнь, наполненную покоем и счастьем христианской веры. Письмо «К Димитриану» представляет опровержение язычника Димитриана, утверждавшего, что христиане повинны в войне, море, голоде и засухе. Эти напасти объяснялись нежеланием христиан совершить жертвоприношение идолам. Письмо «К Квирину» очень важно для историков, изучающих латинский текст Библии, ибо оно содержит множество ветхозаветных цитат в раннем латинском переводе, организованных под различными заголовками.

Сочинения Киприана на этические темы также обнаруживают сходство с писаниями Тертуллиана. Нам известно несколько коротких трактатов, из которых особый интерес представляют следующие: «Об одежде девственниц», «О благе терпения» и «О ревности и зависти». В маленькой книге «О смертности», написанной во время чумы, разразившейся сразу же после Декиева гонения, описывается христианское отношение к смерти: ничем так не отличаются христиане от язычников, как духом, с которым они приветствуют окончание жизни. Киприан осуждает обычай оплакивать мертвых, так как для верующего человека смерть во Христе ведет к бессмертию и вечному вознаграждению, освобождая его от трудов и невзгод этого мира для поселения в истинном отечестве:

Покажем себя истинно верующими: не будем оплакивать кончины друзей наших, и, когда наступит день нашего собственного призыва, пойдем неукоснительно и благодушно на голос зовущего нас Господа. Надобно размышлять, возлюбленнейшие братья, и почасту думать о том, что мы отреклись от мира и находимся здесь временно, как гости и странники. Будем же благословлять день, который каждого из нас приводит к собственному его жилищу, который восхитив нас от земли и разрешив от мирских уз, возвращает нас в рай и в царство небесное. Кто, находясь на чужой стороне, не спешил бы вернуться в отечество? ... А мы отечеством своим почитаем рай, ... почему же не спешим скорее увидеть свое отечество, приветствовать родных... К ним-то поспешим ... с неудержимой любовью, с пламенным желанием - быть скорее с ними, скорее придти к Христу.

(«О смертности»)

К этому же разделу принадлежит и самый ранний в истории христианства комментарий на «Отче наш» (или «Книга о молитве Господней»), появившийся примерно в то же время, что и Оригенов комментарий на Востоке. В этом коротком трактате внимание автора сосредоточено на идеях единства Церкви и общинного ее характера:

Учитель мира и Наставник единства прежде всего не хотел, чтобы молитва была совершаема врозь и частно, так чтобы молящийся молился только за себя. В самом деле, мы не говорим: «Отче мой, иже еси на небесех, ... хлеб мой даждь мне днесь»; каждый из нас не просит об оставлении только своего долга, не молится об одном себе, чтобы не быть в веденным в искушение и избавиться от лукавого. У нас всенародная и общая молитва, и когда мы молимся, то молимся не за одного кого-либо, но за весь народ, потому что мы - весь народ - составляем одно. Бог-Наставник мира и согласия, поучавший единству, хотел, чтобы и один молился за всех так же, как Он один носил нас всех.

(«О молитве Господней»)

Эта тема единства проходит через все экклесиологические писания св. Киприана.

Прошение о Царствии толкуется в эсхатологическом смысле:

Затем в молитве следует: «да придет царствие Твое». Мы просим о пришествии к нам царства Божия в таковом же смысле, в каком молим Бога, чтобы свяtilось в нас Его имя. Ибо когда же

Бог не царствует или когда положить начало Его царства, которое всегда было при Нем и не перестает быть? Мы просим, да придет наше царство, обещанное нам Богом, приобретенное кровью и страданием Христовым; просим, чтобы нам, послужившим в сем веке, царствовать потом с Владыкою-Христом, как и сам Он обещал это...

(Там же)

Прошение о хлебе насущном, согласно Киприану, относится к евхаристии:

Продолжая молитву, мы произносим следующее прошение: «хлеб наш насущный даждь нам днесь». Это можно понимать как в духовном, так и в простом смысле, потому что и тот и другой по божественному дарованию равно благоприятствует спасению. Христос есть хлеб жизни, и этот хлеб не всех, но только наш... Просим же мы ежедневно, ... чтобы мы, пребывающие во Христе и ежедневно принимающие евхаристию в пищу спасения, будучи по какому-либо тяжкому греху отлучены от приобщения и лишены небесного хлеба, не отделились от тела Христова... Когда Он говорит, что едущий от хлеба Его будет жив вовеки (Иоан.6:5 1), то этим показывает, что живут те, кто прикасаются к Его телу и по праву приобщения принимают евхаристию... Потому-то и просим ежедневно, да дастся нам хлеб наш, чтобы нам, пребывающим и живущим во Христе, не удалится от освящения и тела Его.

(Там же)

Такое объяснение помогает понять, почему в литургии молитва Господня непосредственно предшествует причащению. Следует также заметить, что просьба о ежедневном приобщении отнюдь не означает, что и литургия совершалась ежедневно, но отражает обычай брать св. дары с собой домой и самому приобщаться каждый день.

В этой же книге Киприан говорит о необходимости молиться семь раз в день в определенное время - еврейский обычай, унаследованный ранней Церковью и ставший дневным кругом молитвы у христиан. У нас дневной круг состоит из вечерни, повечерия или полунощницы, утрени и четырех «часов» - первого, третьего, шестого и девятого.

Основным вкладом св. Киприана в церковное предание является его учение об отступниках («падших») и связанный с этим вопрос о природе католической Церкви. Слово «католическая», введенное в употребление св. Игнатием Богоносцем («где Христос, там и католическая Церковь»), ко времени св. Киприана уже прочно вошло в употребление и применялось не в географическом смысле, но в смысле целостности, нераздельной целокупности каждой церковной общины. Значение его было настолько специфическим, что оно вошло в латынь и в Символ веры без перевода в его греческой форме, *эклесиа католика*. На славянские языки слово «католическая» было переведено как «соборная»: по-гречески *кафолик`он* - главная церковь общины, куда хотят все, т.е. по-славянски «собор». Вряд ли, что в этом переводе имеется ассоциация с собором - собранием епископов.

В книге «О падших» обсуждается вопрос, как поступить с теми христианами, которые во время гонения принесли жертвы идолам, но потом возымели намерение покаяться и вернуться в Церковь. Киприан считает, что гонения постигли Церковь за грехи христиан, которые к середине третьего века пользовались большей свободой, что и усыпило их бдительность, породив безнравственность и небрежение к делам веры:

...Так как продолжительный мир повредил учение, преданное нам свыше, то сам небесный Промысел восстановил ... почти спящую веру. При этом ... все милостивый Господь расположил все так, чтобы случившееся казалось более испытанием, чем гонением. Ведь стали же все заботиться о приумножении наследственного своего достояния и, забыв о том, как поступали верующие при апостолах, с ненасытным желанием устремились к увеличению своего имущества. Не стало заметно в священниках искреннего благочестия, в служителях, чистой веры, в делах - милосердия, в нравах - благочиния. Мужчины обезобразили свою бороду, женщины нарумянили лица... Заключают супружеские союзы с неверными, члены Христовы предлагают язычникам. Не только безрассудно клянутся, но и совершают клятвопреступление. С гордой надменностью презирают предстоятелей Церкви, ядовитыми устами клеветают друг на друга, упорной ненавистью производят взаимные раздоры. Весьма многие епископы, которые должны увещивать других и быть для них примером, перестав заботиться о божественном, стали заботиться о

мирском: оставивши кафедру, покинувши народ, они скитаются по чужим областям, стараясь не пропустить торговых дней для корыстной прибыли, и, когда братья в церкви алчут, они, увлекаемые любостыжанием, коварно завладевают братскими доходами и давая чаще займы, увеличивают свои барыши. Чего же не заслужили мы претерпеть за такие грехи?..

("О падших")

После такого вступления Киприан исподволь переходит к проблеме отступничества как такового, перечисляя разнообразные его причины. Он говорит о тех, кто совершил языческие жертвоприношения еще до того, как их к этому принудили; о родителях, которые без особой нужды приносили детей для участия в языческих обрядах. С особенным негодованием он пишет о тех, кто презрел свою веру из боязни лишиться имущества:

Многих обманула слепая любовь к наследственному их достоянию: не были готовы и не могли укрыться те, которых, подобно путам, связывали их богатства. Это были ... цепи, которые задержали их доблесть, подавили веру, победили ум, оковали душу, и, привязанные к земному, сделались добычею и пищею змея, пожирающего, по Божьему приговору, землю.

(Там же).

Вопрос о том, что же делать с отступниками, св. Киприан решает вполне однозначно: один лишь Бог может примирить их с Церковью, а потому примирение может происходить там, где обитает Бог, то есть в Церкви:

Пусть никто себя не обманывает, пусть никто не обольщает себя. Один только Господь помиловать может; один только Он может даровать отпущение грехов, против Него соделанных, так как Он и понес грехи наши... Господа умолять должно, Господа надобно умиловить нашим покаянием... Мы веруем, что весьма много могут у Судии заслуги мучеников и дела праведников, но это относится к тому времени, когда, с кончиною сего века и мира, пред судилищем Христовым предстанет народ Его. Между тем, если кто думает, что он, безрассудный, неблагоприятною своею поспешностью может даровать каждому отпущение грехов, или дерзает отменять заповеди Господни, то он не только не помогает, но и вредит падшим.

(Там же).

Иными словами, не герои, не исповедники должны принимать падших в Церковь, но епископы, как служители таинств, ибо дело тут не в личных достоинствах человека: не исповедники совершают евхаристию, но Церковь как целое, возглавляемая епископом, вне зависимости от его поведения и человеческих качеств. В «Письме к клиру о некоторых пресвитерах, безрассудно даровавших мир падшим прежде окончания гонения и без согласия епископов» Киприан укоряет исповедников в следующих выражениях:

Ибо не должно ли всячески бояться за оскорбление Господа, когда некоторые из пресвитеров, забывши не только о Евангелии и своем назначении, но не помышляя даже о будущем суде Господнем и о настоящем своем предстоятеле, епископе, - чего никогда не было при наших предшественниках - присваивают себе все, с поруганием и презрением к предстоятелю? Грешники и в меньших грехах должны по уставу благочиния совершать исповедь и потом уже через возложение руки епископа и клира получать право общения. А теперь, в такое тяжелое время, когда свирепствует еще гонение, когда не восстановлен еще мир самой Церкви, их допускают к общению, возглашают в молитвах их имя, и без принесения ими покаяния, без совершения исповеди, без возложения на них руки епископа и клира, преподается им евхаристия... Но тут повинны не те, которые не соблюдают заповеди Писания (1 Кор. 11:27), - вина падет на предстоятелей, не внушающих братьям делать все по их наставлению, со страхом Божиим...

(Письмо №9 "К клиру")

Развивая ту же тему. Киприан говорит о взаимоотношениях между епископом и Церковью:

... Церковь не отступит от Христа, а ее составляет народ, приверженный священнику, и стадо, послушное своему пастырю. Из этого ты должен уразуметь, что епископ - в Церкви и Церковь - в епископе, и кто не с епископом, тот и не в Церкви. Потому напрасно льстят себе те, кто, не имея мира со священниками, думают своею вкрадчивостью расположить некоторых к тайному общению с собой: Церковь кафолическая одна - она не должна быть ни рассекаема, ни разделяема, но должна быть совершенно сплочена и скреплена связью священников, взаимно к себе привязанных.

(Письмо №54 "К Флоренцию Пупиану о поносителях")

В этом послании, как и почти во всех своих писаниях, св. Киприан прежде всего утверждает абсолютное единство Церкви и столь же абсолютную неприемлемость расколов. Эта же мысль является центральной в его второй знаменитой книге «О единстве Церкви». Основная тема этой книги - доказательство прерогативы епископов в примирении отступников. В первых трех вводных главах говорится о единстве Церкви и об опасности ересей и расколов. Они представляют большую опасность, нежели гонения, ибо они разрушают веру, искажают истину и нарушают единство Церкви. Каждый христианин обязан принадлежать к кафолической Церкви - единой и единственной Церкви, основанной на Петре:

Господь говорит Петру: «И Я говорю тебе: ты - Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф.16:18)... И опять Он говорит ему же по воскресении своем: «Паси овец Моих», (Иоан.21:16). Таким образом основывает церковь свою на одном. И хотя по воскресении своем Он дает равную власть всем апостолам (Иоан.20:21-23), однако, чтобы показать единство Церкви, Ему угодно было с одного же начать это единство. Конечно, и прочие апостолы были то же, что и Петр, имея равное с ним достоинство и власть, но в начале указывается один, для обозначения единой Церкви.

("О единстве Церкви")

Здесь же следует подчеркнуть, что под единством Киприан понимает sacramентальное единство Церкви во главе с епископом: примирение падших осуществляется Петром (т.е. епископом), а не пострадавшими за веру.

В этой знаменитой четвертой главе, цитируемой на каждом шагу в решениях Первого Ватиканского Собора, развита мысль о «престоле св. Петра» (cathedra Petri). Вопрос состоит в том, что именно имел в виду св. Киприан. В наше время большинство ученых, включая и многих римских католиков, соглашаются, что, говоря о «престоле св. Петра» как основании единой Церкви, Киприан имел в виду не Римский престол, а любую местную церковь. В своем конкретном случае он, конечно, думает о церкви карфагенской. Целиком следуя экклесиологической традиции свв. Игнатия и Иринейя, он видит в каждой местной церкви единую и единственную кафолическую Церковь во всей ее полноте: местная церковь - не частица, не кусочек Церкви, а вся Церковь.

В таком же духе св. Киприан говорит и о единстве епископата. Как апостолы вокруг Петра, так и пресвитеры вокруг епископа - каждый обладает одинаковой властью, и все двенадцать присутствуют незримо в каждой поместной церкви. Епископство повсюду одно и то же, к нему нельзя ничего ни прибавить, ни убавить. Епископы поместных церквей обладают не частью власти, но всей ее полнотой:

Сие-то единство надлежит крепко поддерживать и отстаивать нам, особенно епископам, которые председательствуют в Церкви, дабы показать, что и самое епископство одно и нераздельно... Епископство одно, и каждый из епископов целостно в нем участвует. Также и Церковь одна, хотя, с приращением плодородия, дробится на множество. Ведь и у солнца много лучей, но свет один; много ветвей на дереве, но ствол один, крепко держащийся на корне; много ручьев истекает из одного источника... Равным образом Церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои, но свет, разливающийся повсюду, один, и единство тела остается неразделенным. По всей земле она распростерла ветви свои, ... обильные потоки ее текут на далекое пространство: при всем том глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая преспеянием плодотворения.

Оставшаяся часть книги также посвящена единству Церкви. Нигде ни слова не сказано о Риме, и нет никакого сомнения в том, что все высказывания о св. Петре являются лишь выражением раннехристианской идеи, что каждая поместная церковь во главе с епископом есть наследница Петра, который считался как бы моделью, центром, основанием единства всей Церкви в целом. Идея эта не зиждилась ни на легалистическом принципе, ни на личных качествах епископов, но была отражением природы местной христианской общины, вне которой - указывал Киприан - нет спасения: «Тот не может иметь Отцом Бога, кто не имеет мать Церковь».

Вопрос о «престоле (или кафедре) св. Петра» заслуживает более внимательного рассмотрения. Как уже отмечалось, св. Киприан в своей книге «О единстве Церкви» под этим выражением понимал карфагенский епископат, а не римский, как истолковали это защитники папства и богословы Первого Ватиканского Собора. Из их толкования вытекает, что Римская церковь как бы охватывает собою весь мир, что папа Римский - единственный «подлинный» епископ, а все остальные должны находиться у него в подчинении и, следовательно, что «власть Петра» не связана с местным евхаристическим собранием, а принадлежит одному лицу, возглавляющему вселенскую Церковь. Такая трактовка противоречит учению св. Киприана о епископате, согласно которому каждый епископ обладает полнотой авторитета и власти, а также не соответствует духу многих его высказываний о роли св. Петра, как, например, следующего важного текста:

Господь наш, коего заповеди и увещания мы должны хранить, определяя достоинство епископа и управление своей Церкви, говорит Петру в Евангелии: «Я говорю тебе: ты - Петр (по-гречески - «камень»), и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее. И дам тебе ключи Царства Небесного; а что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16:18,19). Отсюда последовательно и преемственно вытекает власть епископов и управление Церкви, так что Церковь поставляется на епископах и всяким действием Церкви управляют те же начальствующие... Церковь заключается в епископе, клире и всех стоящих в вере...

("О падших")

Иными словами, Киприан хочет сказать, что, когда Господь говорил с Петром, Он имел в виду установление епископского служения, а не примат Рима. Этот текст никак нельзя истолковать в том смысле, что всем падшим надлежит отправиться в Рим и примириться с Церковью только там. Киприан явно говорит о церковной структуре вообще, что следует и из другого отрывка:

Но мира не приносят те, кои сами не имеют мира. Обещают возвратить и снова призвать в Церковь падших те, кои сами отпали от Церкви: один есть Бог и один Христос, и Церковь одна, и кафедра, основанная по слову Господа на камне, одна (Мф. 16:18). Нельзя ставить другого алтаря и другого священства там, где есть один алтарь и одно священство.

("Письмо к народу")

Очевидно, что, говоря об «одном священстве», Киприан имеет в виду не епископа Римского, а самого себя или же любого другого епископа.

Концепция «престола Петра» восходит к уже цитированному тексту Мф.16:18. Евангелие от Матфея было Евангелием иудео-христианской общины. Интересно, что из всех четырех евангелистов только Матфей употребляет слово «церковь». Известно также, что первая церковная община возникла в Иерусалиме, просуществовала там около десяти лет и что апостол Петр был ее первым главой, как это описано в книге «Деяний апостольских». Поэтому можно предположить, что, когда Господь говорил свои слова Петру, Он имел в виду именно это: Петр первым возглавит местную иерусалимскую Церковь. Петр действительно председательствовал в первой евхаристии в Иерусалиме. Таким образом, он стал самым первым епископом, будучи в то же время и первым из апостолов. По существу «престол Петра» - это епископское кресло на «горнем месте» в глубине каждого алтаря.

Св. Киприан с большим почтением говорит о римской Церкви, отдавая ей должное, как «исходной» или главной церкви, служащей примером и центром всего западного христианства. Однако это не следует толковать в терминах экклесиологической уникальности, а, скорее, следует отнести на счет

исторического и политического положения Рима, как корня и истока всего западного (и, в частности, африканского) христианства. Римская церковь не вправе объявлять себя непогрешимой лишь на основании своего территориального положения. Церковь - как римская, так и любая другая, - «непогрешима» лишь в той мере, в которой в ней поддерживается **единство католической веры**. В связи с этим интересен спор св. Киприана с папой римским Стефаном по поводу крещения еретиков, начавшийся в 254 году. Стефан признавал действительность еретического крещения, Киприан считал, что еретиков необходимо перекрещивать:

Все мы вместе на соборе прочли, возлюбленные братья, ваше письмо. В нём вы спрашиваете: следует ли крестить тех, которые крещены у еретиков и раскольников, когда они обращаются к единой истинной католической Церкви? ... Мы изложим вам наше мнение, мнение не новое, но давно уже поставленное нашими предшественниками, которое мы соблюдаем совершенно согласно с вами. Именно, мы думаем и принимаем за верное, что никто не может быть крещен на стороне, вне Церкви, потому что в святой Церкви установлено одно крещение...

(Послание №57)

Отрицая необходимость заново крестить еретиков, Стефан по мнению Киприана признает существование двух Церквей:

Наконец, соглашаться с тем, что у еретиков и раскольников есть крещение, значит одобрять их крещение... Кто мог крестить, тот мог дать и Святого Духа. Если же не может дать Святого Духа, потому что, находясь вне Церкви, не пребывает с Духом, то не может и крестить, так как и крещение одно, и Дух Святой один, и Церковь по началу и требованию единства, основанная Христом Господом на Петре, одна. Отсюда следует, что так как у них все ничтожно и лживо, то мы не должны одобрять ничего, совершенного ими... Таким образом, мы ... должны отринуть, отвергнуть и почитать нечестивым все, совершаемое противниками Его (Господа) и антихристами; (мы) должны тем, которые, обращаясь от заблуждения и нечестия, познают истинную веру одной Церкви, преподать вполне таинства божественной благодати и истину единства и веры.

(Там же)

Спор о крещении еретиков был чреват серьезными богословскими последствиями. Когда папа Стефан в своих письмах осудил решение африканского собора, постановившего перекрещивать еретиков. Киприан немедленно созвал 87 африканских епископов в Карфаген. Это был уже третий собор, посвященный все той же проблеме, и на нем было высказано неодобрение как взглядов, так и поведения Стефана:

Следовательно, по этому поводу каждый из нас должен высказать, что он думает, не осуждая никого и не отказывая в праве общения тому, кто, паче чаяния, думает отлично от нас. Ибо никто из нас не ставит себя епископом над другими епископами и не устанавливает тиранического террора, дабы принудить своих собратьев к послушанию; поскольку каждый епископ в соответствии со своей свободой и властью имеет право на суждение и не в большей мере может быть судим другими епископами, нежели он сам может судить их. Но будем ждать суда Господа нашего Иисуса Христа, который один властен возвышать нас в управлении своей Церковью и судить нас за наше поведение.

(Из Правил Карфагенского собора)

В этом отрывке содержится скрытый упрек в адрес «брата» Стефана, претендовавшего на высший авторитет среди других епископов. В осторожных выражениях, столь отличных по духу от нетерпимого поведения папы римского, этому последнему поставлено на вид, что ни один епископ не имеет личной власти над другими епископами, и что лишь всеобщее согласие может служить знаком божественной воли, и только Бог решает, кто прав, а кто не прав. «Да не настоят один епископ на решении своего суда», - говорится в правиле 121 Поместного Карфагенского собора. А в послании Африканского собора другому папе - Целестину - прямо говорится:

Разве найдется такой человек, который бы поверил, что Бог наш может только кому-то одному вдохнуть правоту суда, а бесчисленным иереям, сошедшимся на соборе, откажет в этом.

Спор по поводу крещения еретиков принял очень серьезный оборот, и св. Киприан в этом споре проявил несгибаемую твердость убеждений:

Церковь одна, а будучи одна, она не может быть и внутри и вне. Если она у Новациана, то не была у Корнилия. Если же она была у Корнилия, который наследовал епископу Фабиану по законному посвящению и которого, кроме чести священства, Господь прославил и мученичеством, то Новациан не принадлежит к Церкви, и тот, кто, презревши евангельское и апостольское предание, никому не наследуя, произошел от самого себя, не может считаться епископом, не может никоим образом иметь Церковь и обладать ею не посвященный в Церкви.

(Письмо к Магну)

«...Произошел от самого себя» - говорит св. Киприан о Новациане. Ясно, что Новациан был рукоположен епископами - в этом никаких сомнений быть не может. Но затем он немедленно собрал вокруг себя еретиков и организовал новую церковь. Таким образом, не столь важно, *кто* принимает участие в рукоположении, но *где* происходит крещение - в лоне Церкви или же вне ее.

... Или каким образом крестящийся может даровать отпущение грехов, сам не имея возможности вне Церкви оставить их? Эту истину подтверждает и самый вопрос, предлагаемый при крещении. Когда мы говорим: «веришь ли в жизнь вечную и во оставление грехов через святую Церковь?», то разумеем, что отпущение грехов может быть даровано только в Церкви и что грехи не могут быть оставляемы у еретиков, у которых нет Церкви. Итак, утверждающие, что еретики могут крестить, должны или изменить вопрос, или признать истину - если только они не приписывают и Церкви тем, у коих, по уверению их, есть крещение.

(Письмо к Январю. №57)

Св. Киприан старается рассуждать логически: тот, кто сам находится вне Церкви, не может никого ввести в Церковь. Однако остается вопрос, что все это означает на практике, т.е. каким образом можно решить, кто принадлежит Церкви, а кто - вне ее. Аргументы Киприана имеют преднамеренно круговой характер: Церковь объемлет всех, кто разделяет единство ее веры. Очевидно, что четких формальных критериев в общем случае быть не может. Сам Киприан имел дело с конкретной ситуацией, когда епископ Новациан сознательно разрушал свою местную церковь. Киприан не мог предположить, что в четвертом веке арианская ересь распространится на огромных территориях и захватит почти весь христианский мир. Он не знал, что к 350-му году единственным неарианским епископом на Востоке будет св. Афанасий Великий (да и тот в изгнании), что св. император Константин Великий будет крещен завзятым арианином Евсевием Никомидийским и что при таком положении вещей и самих отцов - каппадокийцев крестили и рукополагали епископы, формально принимавшие арианские или полуарианские символы веры.

Следует заключить, что решение св. Киприана перекрещивать еретиков было правильным для его времени, когда было ясно, кто - еретики, разрушающие Церковь. В дальнейшем положение Церкви в мире коренным образом изменилось. Когда в четвертом веке арианство было побеждено и Второй Вселенский собор утвердил православную веру, невозможно, и в пастырском отношении неправильно, было бы заново крестить всех христиан, таинства над которыми совершались арианским духовенством почти во всем христианском мире. Очевидно, что единого общего решения этой проблемы не существует: необходимо в каждом отдельном случае принимать во внимание намерение, с которым совершаются таинства. Если совершитель таинства движим сознательным стремлением разделить Церковь, разрушить ее единство, то тогда таинства нельзя считать настоящими, «действительными». Если же таинства совершаются в доброй вере, с честными намерениями, с желанием упрочить Церковь, то их можно признать аутентичными, даже если они совершались вне канонических пределов православной Церкви.

Таким образом, на богословском уровне можно предложить пользоваться принципом *церковного*

домостроительства (икономии), позволяющем в каждом конкретном случае сделать правильное суждение, проникнуть в истинную суть дела. Так, еретики, которых имел в виду св. Киприан, действительно старались посеять раздор в Церкви. Так же, когда в XVIII-м веке в оккупированной турками Греции иезуиты через французское посольство добились разрешения открыть школы, больницы и другие общественные учреждения с правом совершать таинства для православных, они явно стремились подорвать православие, и совершенные ими таинства были признаны недействительными. Также недействительными были признаны рукоположения, совершенные в обновленческой церкви в России.

Невозможно заранее и вообще точно определить, «сколько» ереси нужно, чтобы Церковь перестала быть Церковью и таинства стали недействительными, - одна лишь Церковь сама может судить в каждом конкретном случае. Дух не может действовать против самого Себя, и поэтому крещение, совершенное с сознательным намерением повредить Церковь, попросту логически невозможно, абсурдно. Напротив, крещение, совершенное в доброй вере, вводит человека в Церковь вне зависимости от обстоятельств, и в этом случае новое крещение может быть равносильно богохульству. Интересной иллюстрацией может служить рассказанный в «Церковной истории» Евсевия эпизод, изложенный епископом Дионисием в письме к римскому епископу Ксисту:

В собрании братии находился некто, считавшийся давним правоверным и присоединенный к обществу христиан еще до моего рукоположения, даже, кажется, до поставления блаженного Иракла. Быв при недавнем крещении и выслушав вопросы и ответы, он пришел ко мне с плачем и самосокрушением и, упав мне в ноги, начал исповедоваться и клясться, что крещение, принятое им от еретиков, было не таково и не имеет ничего общего с нашим, потому что оно исполнено нечестия и богохульств. Говоря, что душа его сильно страдает и что от тех нечестивых слов и действий у него даже нет дерзновения возвести очи к Богу, он просил меня преподать ему истиннейшее очищение, усыновление и благодать. Но я не решился сделать это, сказав, что для сего довольно долговременного общения его с Церковью, что я не дерзаю снова приготовить того, который внимал благословию даров, вместе, с другими произносил «аминь», приступал к трапезе, протягивал руки для принятия святой пищи, принимал ее и долгое время приобщался тела и крови Господа нашего Иисуса Христа. Я повелел ему благодушествовать и с твердою верою, с доброю совестью приступать к приобщению святых тайн, но он не переставал скорбеть, страшился приступить к трапезе и, только призываемый, едва позволял себе присутствовать при молитвах.

P ALIGN="right">(Евсевий "Церковная история", кн. 7, гл. 9)

В спорных случаях, касающихся подлинности таинств, совершенных при необычных обстоятельствах, или же осуждения какой-либо ереси, очень легко встать на путь сектантства, самодовольно объявить, что «только мы спасены, а все остальные пойдут в ад». Такой взгляд опасен и неправилен. Бог хочет спасения всех людей, и Церковь в этих вопросах всегда проявляла терпимость и открытость и надеялась на Божие милосердие и снисхождение к нашим грехам.

В заключение следует еще раз подчеркнуть, что «перекрещивание» как таковое не существует. Существует лишь «единое крещение во оставление грехов». Признать чье-либо крещение недействительным - очень серьезное решение, предполагающее, что в совершенном таинстве не было ничего христианского. Конечно, в очевидных случаях, таких, как «крещение» унитариев, мормонов, свидетелей Иеговы и т.п., сомневаться в недействительности таинств не приходится. Но, с другой стороны, следует опасаться и чрезмерного упрощения и не видеть повсюду только черное или белое. Совершенно очевидно, что христианство существует и вне православия, равно как и православные могут действовать не православно. Еще одна нежелательная крайность состоит в принятии релятивистского отношения, цинично приемлющего все что угодно. Имея дело с живыми людьми, живой Церковью, живым телом Христовым, следует усвоить динамичное отношение к реальности, следует не судить людей, а проникать в сущность человеческих ситуаций и проявлять милосердие. При этом не следует забывать, что если, с одной стороны, Церковь и признала «действительность» крещения, совершенного лишь в Церкви, то, с другой стороны, формального, внешнего и логического определения - что же такое Церковь? - никогда дано не было.

Глава 6

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Изучая Климента Александрийского, мы окунаемся в совершенно иной мир. Это тоже Африка, но отличная от Африки св. Киприана в культурном, историческом и политическом отношении, а также по своему положению в церковном мире и по церковной атмосфере.

Столица Египта Александрия, основанная Александром Македонским в 331 году до н.э., центр блестящей интеллектуальной жизни еще до возникновения христианства, была колыбелью эллинизма - любопытного культурного явления, явившегося результатом огромных завоеваний Александра. Смешение восточной, египетской и греческой культур в Александрии дало начало новой цивилизации, впитавшей в себя самые разнородные элементы. Местный элемент в Александрии был силен, и простой народ говорил на коптском языке, но интеллектуалы пользовались греческим, который сделался международным языком империи. При Птоломеях в Александрии была основана знаменитая школа-университет, названная «Музеем» (от греческого *Μουσῆιον*, храм муз - покровительниц искусства и наук). В эллинистический период Музей прославился как научный центр, где преподавание обнимало все известные тогда науки, включая также и элементы языческой религии.

Иудаизм также издавна процветал на александрийской почве. Впервые евреи пришли в Египет во времена Иосифа (см. книгу «Исход»), и ряд ученых считает, что еврейские общины не прекращали своего существования в Александрии с тех самых времен, хотя, конечно, евреи продолжали селиться в Египте и в более поздние времена. Греческая мысль оказывала очень сильное влияние на иудейский образ мысли, особенно через язык: в эллинистический период евреи перестали сопротивляться греческой культуре, и для новых поколений родным языком стал греческий. Именно в Александрии появился первый греческий перевод св. Писания - так называемая *Септуагинта*, или перевод Семидесяти толковников. Все это в целом создавало почву для сближения иудаизма с греческой культурой.

В Александрии жил также и знаменитый писатель Филон Александрийский, в произведениях которого нашел свое выражение синтез между ветхозаветным учением и греческой религиозной философией. Для толкования Ветхого Завета Филон пользовался аллегорией - излюбленным методом греческих философов для толкования мифов и басен о богах у Гомера и Гесиода. Необходимость истолковывать ветхозаветную историю с помощью аллегории была обусловлена различным пониманием истории греками и евреями. Для греческого разума, воспитанного на Платоновой философии, интересны лишь вечные, трансцендентные истины. Буквальный смысл Библии - то, что для евреев было их собственной, единственной и живой историей, историей отношений Израиля со своим Богом, историей спасения, осмысленной и человеческой, - для греков представлялся лишь бледной тенью истинной, высшей, более глубокой божественной реальности, которая одна лишь достойна быть объектом познаний и устремлений. Христианские мыслители александрийской школы усвоили этот метод, ибо среди них господствовало убеждение, что во многих случаях буквальное толкование «ниже божественного достоинства». Аллегорическим методом иногда пользовался и св. апостол Павел (Гал.4:24; 1 Кор.9:9).

Христианство пришло в Александрию очень рано, вероятно, в первом веке, и уже к четвертому веку население египетской столицы было по преимуществу христианским. Александрийская церковь никогда не пыталась подкрепить свой авторитет апостольским происхождением. По всей видимости, ни один апостол в Александрии никогда не бывал, хотя и существует предание о том, что тамошняя церковь была основана евангелистом Марком.

Уже во втором веке в Александрии существовала огласительная школа. Такие школы существовали во многих местных общинах для обучения *катехуменов* (или оглашенных), готовящихся к крещению. Александрийская школа характеризовалась своим особым направлением и качеством преподавания: ее последовательно возглавляли знаменитые богословы, из которых нужно особо отметить Пантена, Климента Александрийского и Оригена. Постепенно школа приобрела не только огласительный, но и академический характер, и среди ректоров ее были не только священнослужители, но и интеллектуалы из мирян. Только в четвертом веке это положение вещей изменилось, когда возглавляющие

александрийскую церковь архиепископы, сами будучи богословами, всецело взяли под свой контроль богословскую и интеллектуальную жизнь школы.

Первоначально александрийская богословская школа давала широкое энциклопедическое образование, включая знание греческой философии. Это было особенно необходимо для христианской апологетики, так как, чтобы объяснить христианскую веру и св. Писание грекам, необходимо было тщательно изучить их образ мышления. Именно здесь, в александрийской школе, богословы стали применять исключительно аллегорический метод экзегезы (толкования). Интересный пример «александрийской» аллегоризации Писания мы находим в «Послании Варнавы» (псевдо-Варнавы), где уже можно отметить тенденцию к натянутым толкованиям, иногда не имеющим ничего общего с реальностью, - тенденцию к злоупотреблению методом, которая была присуща многим экзегетам александрийской школы. С одной стороны, они понимали необходимость и важность ветхо-заветной истории, но, с другой стороны, аллегоризация всех, даже мельчайших, деталей этой истории избавляла толкователей от необходимости принимать эту историю всерьез, в то же время делая Ветхий Завет более «приемлемым» для греческой аудитории. Св. Писание в понимании представителей аллегорической школы толкования было чем-то вроде криптограммы для непосвященных, имело эзотерический смысл, доступный лишь избранной элите образованных интеллектуалов, но не простым непросвещенным смертным.

* * *

Тит Флавий Климент (150-215?) был вторым после своего учителя Пантена ректором александрийской школы. Он был сыном родителей-язычников и, согласно его собственному свидетельству, родился и получил образование в Афинах. После обращения в христианство (о котором нам известно очень мало) он отправился путешествовать с целью получить наставления у самых знаменитых христианских учителей. В конце концов он приехал в Александрию, где так увлекся лекциями Пантена, что остался в Александрии надолго и провел там целых двенадцать лет, наследовав своему учителю в качестве главы огласительной школы. В 202 году ему пришлось покинуть Египет из-за гонения Септимия Севера. Он умер в 215 году, так и не увидев снова Александрии.

Список творений Климента известен нам из «Церковной истории» Евсевия. К ним относятся: «Увещание язычникам», написанное с целью обращения греков в христианство; три книги под названием «Педагог» представляют собой продолжение «Увещания» и содержат, в основном, нравственное учение; восемь книг под названием «Строматы», содержащие «ученые записки касательно истинной философии». Заглавие «Строматы» можно перевести как «сборники» или даже «ковры»: оно выражает понятие разноцветного узора или мозаики. В «Строматах» Климент, согласно Евсевию,

не только рассыпает цветы божественного Писания, но заимствует и у язычников места, казавшиеся ему полезными. Он изъясняет здесь многие мнения греков и варваров, опровергает лжеучение ересеначальников и излагает довольно исторических сказаний, доставляя чрез то материю для образования разностороннего. Ко всему этому присоединяет он и мнения философов, так что название сочинения - строматы - совершенно соответствует его содержанию. Пользуется в них Климент свидетельствами и из спорных писаний: из так называемой премудрости Соломона, из Иисуса сына Сирахова, из послания к Евреям, из посланий Варнавы, Климента и Иуды; упоминает также о сочинении Татиана против эллинов; говорит о Кассиане как писателе хронологии и об иудейских историках Филоне, Аристуле, Иосифе, Димитрии и Эвполеме, утверждая, что все они в своих сочинениях возводили Моисея и иудейский народ к гораздо большей древности, нежели эллинов.

("Церковная история", кн. 6, гл. 13)

В этих трех произведениях, внутренне связанных между собой, Климент, во первых, опровергает язычество с его наукой и образованностью, во вторых, излагает основы христианства, особенно в его нравственном содержании, для новообращенных и, в-третьих, излагает свою философию христианства для зрелых христиан. В его учении особенно интересно его понимание взаимоотношения между верой и знанием, религией и наукой. В лице Климента мы имеем дело с типичным христианином-интеллектуалом, каких нам предстоит встретить немало в истории христианства. Можно сказать, что Климент принадлежит к типу апологета, но более философски и творчески настроенного, чем авторы

кратких апологий, адресованных римским императорам. На рубеже второго и третьего веков христианская догматика еще не была разработана. Не будучи связан жесткими догматическими определениями, Климент в своих попытках объяснить христианство в категориях современного ему знания зачастую высказывает рискованные мысли, иногда вполне сознательно и даже преднамеренно.

В «Истории» Евсевия упоминается еще несколько небольших сочинений, список которых, однако, не исчерпывает всех творений Климента. А в «Библиотеке» Фотия (IX век) содержится интересное упоминание о не дошедшей до нас книге «Начертания». Судя по замечаниям Фотия, «Начертания» содержали платонизированную христианскую метафизику, весьма подобную той, которой будет придерживаться Ориген. По всей видимости, во времена Климента в Александрии существовало негласное сообщество христианских «гностиков», любивших философские рассуждения, которые держали свои убеждения в тайне и расценивали самое себя как элиту. Вполне возможно, что и Климент принадлежал к этому сообществу. Провести четкую границу между просто образованными христианами и «гностиками», разумеется, невозможно. С другой стороны, мы видели, с какой настойчивостью этот гностический элитизм опровергался св. Иринеем. Если прав Фотий в своем описании содержания «Начертаний», то Климент действительно был - в частном порядке - лжеучителем.

Основной задачей Климента, как и других апологетов, было сделать христианство понятным и доступным современному эллинистическому миру, «проложить мосты» между христианской верой и греческой философией, объяснить соотношение между верой и знанием. Попытки такого сближения должны делаться снова и снова, но этот путь может вести и к заблуждениям, и тогда христианство подстерегает опасность превратиться в изолированную, никому не нужную секту.

Согласно Клименту, часть истин христианского учения содержалась в язычестве, и между философией и Евангелием нет полной противоположности - обе стремятся к достижению высшей Истины. Стремясь обратить греков в христианство, привести их в Церковь, Климент доказывает превосходство христианства над язычеством, в то же время сохраняя вполне положительное отношение к греческой философии:

Философия нужна была грекам ради праведности, до прихода Господа, и даже сейчас она полезна для развития истинной религии, как подготовительная дисциплина для тех, кто приходит к вере посредством наглядной демонстрации... Ибо Бог - источник всякого добра: либо непосредственно, как в Ветхом и Новом Заветах, либо косвенно, как в случае философии. Но возможно даже, что философия была дана грекам непосредственно, ибо она была «детоводителем» (Гал.3:24) эллинизма ко Христу - тем же, чем и Закон был для евреев. Таким образом, философия была приготовлением, проложившим человеку путь к совершенству во Христе.

("Строматы", 1,5)

Эта мысль о том, что как для евреев закон был «детоводителем» (т.е. «педагогом») ко Христу, так и для эллинов - философия, находит интересное выражение на некоторых недавних фресках на Афоне, где среди ветхозаветных святых изображены Платон и Аристотель.

В связи с этим Климент ставит важный вопрос: необходимо ли изучать философию для того, чтобы понять христианское откровение?

О некоторых вещах написанное мною скажет загадками; для некоторых смысл написанного будет ясен; ... написанное будет говорить таинственно, раскрывать скрытым образом, показывать, сохраняя молчание. Будут изложены догматы основных ересей и ответы на них, которым надлежит следовать путем посвящения в знание, то есть в соответствии с таинственным посвящением, в котором мы будем продвигаться вперед согласно известному и почитаемому правилу Предания ... так что мы станем готовы услышать содержание Гностического Предания.

("Строматы", 1,1)

Как видно из этого текста, для Климента христианский «гнозис» есть понятие положительное, предполагающее известный элитизм или (как говорил Н.А. Бердяев) «аристократию духа». Конечно, многие простые верующие, не обучавшиеся в университете или даже просто безграмотные, не могут изучать философию, однако прямой ответственностью образованного христианина является знать как

можно больше, ибо наука есть ступень к высшему знанию, философии, которая, в свою очередь, есть вспомогательное средство для веры. Кроме того, знание наук и философии помогает установить связь между христианством и окружающим миром. Проблема эта стоит очень остро и в наше время, когда многие образованные и интеллигентные люди совсем не интересуются христианским учением, считая его невежественным обскурантизмом.

Источником и основой богословской системы Климента является учение о Логосе (Слове). Согласно Клименту, Логос - творец мироздания. Через Него осуществлялось откровение Божие в ветхозаветном законе и в эллинской философии, завершившееся, когда «настала полнота времен», Воплощением Христа. В качестве божественного разума Логос является учителем и законодателем человечества. Истинное христианство заключается в знании, а знание взаимосвязано с верой. В той настоятельности, с которой Климент снова и снова подчеркивает роль знания (т.е. «гнозиса»), отражается интеллектуализм его религиозного мышления. Порою создается впечатление, что он действительно считает, что полнота знания доступна только избранной элите.

Несмотря на то, что в учении Климента несомненно можно обнаружить элементы гностицизма, следует проводить различие между такими гностиками, как Валентин, который порвал с Церковью и основал свою собственную секту, и «гностиками», подобными Клименту, всегда остававшимся в общении с Церковью и внесшему значительный вклад в ее Предание.

В учении Климента о Предании гностическая направленность его мысли становится еще более явственной: он говорит о передаче знания через отдельных личностей. В отличие от св. Иринея, утверждавшего, что Истина принадлежит Церкви, что христианское знание носит общинный, публичный характер, Климент считает знание прерогативой избранных. Его высказывания по этому поводу можно понимать различным образом. В каком-то смысле Климент утверждает нечто диаметрально противоположное св. Иринею. Но не следует также забывать, что в православной традиции особым почтением всегда пользовались святые, обладавшие непосредственным созерцательным и мистическим знанием Бога. Св. Василий Великий в своих писаниях проводил различие между авторитетом харизматиков (людей, наделенных духовными дарами) и авторитетом церковной иерархии, подчеркивая, однако, что конфликта между ними быть не должно. История Церкви знает примеры таких великих святых и мистиков, как преп. Серафим Саровский и Симеон Новый Богослов, которые лично достигли высшей ступени богопознания. Но и такие святые никогда не заявляли права на особый авторитет и не отвергали власти епископата. Церковь в целом всегда признавала святых, как людей, имеющих особый дар общения с Богом, и в этом смысле некий «гностический» элемент неизменно был частью православного Предания на Востоке, но он уравнивался общепризнанным авторитетом Церкви. У Климента это равновесие нарушено: из его писаний создается впечатление, что богопознание в истинном смысле доступно только немногим образованным и интеллигентным людям, что одним лишь им дано постичь мистические вершины общения с Богом.

Западное христианство всегда было настроено более скептически по отношению к духовной традиции, и равновесие между церковным авторитетом и харизмой отдельных личностей было нарушено в обратном от Климента смысле, в пользу формального авторитета церковной иерархии. В римско-католической традиции очень рано наметилось разделение всех верных на «Церковь учащую» и простых верующих. На Востоке такого разделения не было. Дух соборности поддерживал убеждение, что Истина принадлежит Богу, который открывает ее всем людям. Знание истины не является прерогативой ни лиц, занимающих высокие административные должности, ни тех, кто успешно завершил свое высшее образование. Утверждение, что существуют люди, которым недоступно знание церковного Предания, следует признать гностической ересью.

В то же время у Климента мы находим ряд высказываний, вполне согласующихся с православной еклесиологией:

Есть единая истинная Церковь, настоящая древняя Церковь, к которой принадлежат все праведники, исполняющие божественные повеления... Эта единая Церковь насильственно расколота еретиками на многие секты. По существу, в идеале, по происхождению, по превосходству мы говорим, что эта древняя католическая Церковь - единственная Церковь. Волею единого Бога через единого Господа (Христа) эта Церковь приводит к единству веры, которая согласуется с соответствующими заветами или, скорее, с одним заветом, заключенным в различные времена... Превосходство Церкви, равно как и источник ее организации, зависит от ее абсолютного единства: она намного выше всего на свете, и нет ей ни соперников, ни равных... Есть одно учение апостолов и также одно Предание...

Внимательное рассмотрение учения Климента об евхаристии обнаруживает, что он понимает это таинство двойственно. Причащаясь святых Тайн, мы участвуем в символическом, духовном посвящении, фактически открывающем нам доступ к знанию Истины:

Странная тайна! Нас приглашают отложить наше ветхое плотское тление и, оставив ветхую пищу, причаститься нового питания - Христа: нас приглашают, насколько это возможно, хранить Его в себе, принять Спасителя к сердцу, дабы мы могли упорядочить привязанности плоти... «Моя Плоть» - это аллегория Святого Духа... Аналогично «Кровь» значит «Слово», ибо Слово как густая кровь вливается в нашу жизнь. Смесь плоти и крови есть Господь, пища его младенцев; Господь есть Дух и Слово. Эта пища - то есть Господь Иисус, то есть Слово Божие, Дух, соделанный плотью, - есть освященная небесная плоть. Эта пища есть молоко Отца, которым кормимся мы, младенцы.

Кровь Господа носит двойной характер. С одной стороны, это кровь в физическом смысле, кровь, посредством которой мы были освобождены от тления; с другой стороны, это духовная кровь, через которую мы делаемся помазанными. Пить кровь Иисуса - значит причащаться Господнего бессмертия; а Дух есть сила Слова, так же как кровь есть сила плоти... Как вино смешивается с водой, так же, по аналогии, Дух смешивается с человеком. Эта смесь питает человека для веры; Дух ведет к бессмертию. Смешение обоих - напитка и Слова - называется Евхаристией, благодатью хвалы и красоты...

«Молоко» (I Кор.3:2) есть обучение, рассматриваемое как начальное питание души, «плоть» - есть мистическое созерцание. Плоть и кровь Слова представляют собой понимание божественной власти и сущности... Он сообщает себя тем, кто причащается этой пищи более духовным образом.

("Педагог", 1,6; 2,2; "Строматы". 5,10)

Интересной частью наследия Климента является его нравственное учение, адресованное мирянам (как правило, церковные писатели предпочитали писать на морально-аскетические темы, адресуясь в первую очередь к монахам). Особо следует отметить обсуждение вопроса о супружеской жизни и безбрачии - волнующая тема для всех поколений и народов. В распушенную атмосферу греко-римского общества христианство внесло две совершенно новых, неслыханных идеи: идею единственности супружества и идею безбрачной жизни, одинаково чуждую иудаизму и эллинизму. При этом христианские писатели усиленно - порою даже слишком - настаивали на превосходстве безбрачия над супружеской жизнью.

В отличие от большинства богословов, у Климента мы находим трезвый, уравновешенный подход к проблеме брака и безбрачия:

Воздержание есть пренебрежение телом согласно исповеданию веры в Бога. Ибо воздержание есть не просто вопрос, связанный со сферой пола, но нечто, относящееся также и ко всему тому, к чему душа имеет дурное влечение, не довольствуясь жизненно необходимым. Существует также воздержание от болтливости, денег, пользы, желаний. Оно не только учит нас самоконтролю: скорее, самоконтроль дарован нам, ибо он есть божественная власть и благодать... Наш взгляд заключается в том, что мы приветствуем, как блаженное, воздержание от брака у тех, кому это даровано Богом. Но мы также восхищаемся моногамией и высоким уровнем единобрачия, утверждая, что нам следует разделять страдания ближнего и «носить бремена друг друга» (Гал.6:2).

("Строматы", 3)

Иными словами. Климент утверждает, что безбрачие есть лишь одна из форм аскетизма, в то время как истинное воздержание - нечто большее, нежели воздержание от половых отношений. В восточной традиции всегда утверждалась необходимость безбрачия в монашеской жизни, в числе также и других форм воздержания, таких, как послушание, бедность и др. Само по себе безбрачие не есть добродетель, ибо оно может иметь и эгоцентрические мотивировки. Христианская жизнь заключается в исполнении

Божией воли, и важно уметь эту волю распознать. Жизнь в браке может быть не менее добродетельной, и уж, конечно, не менее трудной и ответственной, нежели путь целомудрия.

Глава 7

ОРИГЕН

Вторым выдающимся представителем александрийской школы был Ориген, которого поистине можно назвать основателем христианского богословия. В то время как Ириней, Игнатий, Тертуллиан и Киприан были церковниками, которым приходилось иметь дело с насущными богословскими проблемами, диктуемыми конкретной обстановкой, Ориген был великим христианским Философом, впервые предпринявшим серьезную попытку *систематического* объяснения христианства в категориях эллинской мысли. Выше уже обсуждалась необходимость для христианства говорить на языке своего времени и культуры. Именно этой задаче посвятил всю свою жизнь Ориген, понимая, что Церковь, утрачивающая контакт с людьми, спасение которых есть ее миссия, отказывается от своей кафоличности, превращается в секту.

Попытку сформулировать христианство в категориях, привычных для греческой аудитории, до Оригена сделал Климент Александрийский, учение которого сильно окрашено склонностью к гностицизму. Действительно, всякое переложение одной системы взглядов на чуждый ей язык всегда чревато опасностью утраты или искажения ее смысла. Признавая в Оригене одного из величайших богословов всех времен, повлиявшего на все дальнейшее развитие христианской мысли, нужно сказать, что и он на этом поприще преуспел не вполне - его учение во многих пунктах отклонилось от основного смысла христианского откровения. Кроме того, в более поздние времена «оригенизм» дал начало многим другим разнообразным течениям, не совместимым с православием. Но тем не менее трудно переоценить величие личности Оригена - и как замечательного христианского мыслителя, и - как просто привлекательного человека.

Биография Оригена известна нам из «Церковной истории» Евсевия, а также отчасти из писаний св. Григория Чудотворца и блаженного Иеронима. Ориген (само имя которого - «сын Ора» - говорит о его египетском происхождении) родился в 185 году в Александрии, в зажиточной христианской семье. Его отец Леонид погиб мученической смертью во время гонения Септимия Севера в 202 году, когда Оригену было семнадцать лет. История повествует, что юноша горел желанием тоже претерпеть мученичество за Христа и хотел сам предать себя в руки римских властей, но этому воспрепятствовала мать, спрятав его одежду. Стыдливость возобладала над благочестием. Ориген остался дома и мучеником не стал. Семейное имущество было конфисковано, и он, имея на своем попечении мать и шестерых младших братьев, начал зарабатывать на жизнь преподаванием грамматики и риторики.

Ориген приобщился к интеллектуальной жизни египетской столицы, оставаясь, согласно Евсевию, ревностным и строго православным христианином, всецело поглощенным религиозными и интеллектуальными интересами. Постепенно он сделался кем-то вроде христианского миссионера среди столичной языческой интеллигенции:

Когда Ориген занимался этим ... и когда в Александрии некому было принять на себя должность оглашателя, потому что, боясь гонения, все разбежались: тогда пришли к нему некоторые язычники и изъявили желание слышать Слово Божие... Оригену было восемнадцать лет, когда он получил в управление огласительное училище, когда по случаю гонения при александрийском префекте Акиле оказал много пользы и приобрел себе славное имя у всех верующих за ту приязнь и любовь, какую оказывал всем святым, знакомым и незнакомым ему мученикам... Являя такие примеры любомудренной жизни, он естественно возбуждал соревнование и в своих учениках, так что многие и из неверующих, по учености и философии люди известные, были привлечены его учением и, приняв от него искренне, всем сердцем, веру в божественное слово, по случаю тогдашнего гонения прославились: иные же, быв взяты, даже скончались мученически.

В это же время Ориген с необычайным рвением предался аскетизму: ходил босой, мало спал, много постился, строго ограничивал свои материальные нужды. Согласно свидетельству Евсевия, тогда же, чтобы избежать соблазна со стороны многочисленных слушательниц училища и приняв буквально слова Христа о «скопцах ради Царства небесного» (Мф.19:12), он привел это изречение в исполнение и оскопил себя, тем самым раз и навсегда «разрешив» проблему половой нравственности - пример фанатического пыла и юношеской незрелости характера.

С течением времени Ориген изменил свое вначале отрицательное отношение к философии, и постепенно под его влиянием александрийское огласительное училище приобрело новый характер, сделавшись чем-то вроде христианского университета. В нем было введено преподавание светских предметов наряду с религиозными, а прием перестал быть ограниченным лишь кандидатами ко крещению - практически школа стала открыта для кого угодно:

К Оригену приходили и многие другие ученые мужи, привлекаемые повсюду разнесшеюся славою его имени, и желали удостовериться в богатстве духовных его познаний. Ревностно внимало ему бесчисленное множество еретиков и немалое число знаменитейших философов, учась у него не только божественной, но и внешней мудрости. Тех своих слушателей, в которых были заметны хорошие дарования, Ориген вводил в круг наук философских, преподавал им геометрию, арифметику и другие предуготовительные предметы, знакомил их с различными системами философов и объяснял написанные ими сочинения, делая на каждое из них свои замечания и взгляды, так что у самих язычников прослыл философом. Напротив, слушателей простых и менее образованных заставлял он изучать науки, входившие в круг обыкновенного воспитания, говоря, что эти знания доставят им немалое облегчение в уразумении и изъяснении божественных Писаний. Для сей-то особенно цели познания светские и философские он почитал нужными и самому себе.

(Там же, кн. 6. гл. 18)

По мере того, как расширялись интеллектуальные интересы Оригена, в его школе устанавливалась атмосфера широты взглядов и взаимного уважения между христианами и язычниками. Вот как вспоминает об этом «интеллектуальном рае» выпускник александрийского огласительного училища св. Григорий Чудотворец (епископ неокесарийский):

... Нам ничего не было запрещено, ничто не было от нас сокрыто. Мы пользовались возможностью узнать всякое слово, варварское и эллинское, тайное и явное, божественное и человеческое, кочуя от одного к другому совершенно свободно и исследуя их, пользуясь плодами всего и наслаждаясь богатствами души; было ли это некое древнее учение об истине, или же его можно назвать как-то иначе, - мы погружались в него, полные чудесных видений, будучи снабжены прекрасной подготовкой и умением. Одним словом, это поистине был наш рай...

(Из "Обращения" св. Григория к Оригену)

В 212 году Ориген отправился с визитом в Рим, где познакомился и подружился с будущим римским епископом Ипполитом. В 215 году он посетил Аравию (нынешнюю Трансиорданию), а оттуда поехал в Антиохию по приглашению матери императора Септимия Севера Юлии Маммеи. В 216 году, во время гонения Каракаллы. Ориген нашел убежище в Палестине. Преданные ему епископы иерусалимский и кесарийский дали Оригену возможность продолжать преподавательскую деятельность, и он устроил в Кесарии «Александрию в миниатюре», а также занимался изъяснением св. Писания перед собраниями верующих в церквях. Здесь произошло первое столкновение Оригена с церковной иерархией: александрийский епископ Димитрий, недовольный тем, что мирянин учит в церкви, отозвал его обратно в Александрию.

В 231 году Ориген отправился в Грецию и, проезжая через Палестину, принял в Кесарии рукоположение в священники от местных епископов. Рассерженный Димитрий александрийский официально (на двух местных соборах) опротестовал это рукоположение и отлучил Оригена от Церкви на том основании, что, во первых, он, будучи мирянином, проповедовал в присутствии епископов и что, во-вторых, скопец не может быть священником. В 232 году, после смерти Димитрия, Ориген вернулся в Александрию, где был снова отлучен преемником Димитрия. На этот раз Ориген окончательно переехал в Палестину, где многие епископы были его бывшими учениками. Он продолжал свою ученую

и преподавательскую деятельность и приобрел такой авторитет, что каждое его слово записывалось стенографами.

Во время Декиева гонения Ориген находился в Тире. Он был арестован, и у Евсевия мы находим описание его пыток:

Но какие и сколько мучений перенес в это гонение Ориген, чем они кончились, когда лукавый демон выводил, против него попеременно всю свою силу, восставал на него со всеми возможными ухищрениями и нападал гораздо более, чем на прочих тогдашних подвижников, - какие и сколько уз и телесных истязаний претерпел он за слово Христово, как страдал в углу темницы от железных на шее цепей и как его ноги в продолжении многих дней были растянуты до четвертой степени на деревянном орудии казни, - с каким мужеством вынес он также угрозы быть сожженным и все другое со стороны своих врагов, - чем все это кончилось, когда судья сильно настаивал, чтобы его никак не лишать жизни, и сколько после того написал он полезнейших сочинений для людей, имевших нужду в утешении, - о всем этом подробно и верно сказано в весьма многих его посланиях.

("Церковная история", кн. 6. гл. 39)

Возможно, что Ориген остался жив благодаря тому, что римские чиновники того времени скорее стремились принудить христиан к отречению от веры, нежели добивались их смерти. В их интересы не входило умножать число мучеников, которых народное почитание сразу делало героями. Во всяком случае Ориген от веры не отрекся, но пытки и тюремное заключение разрушили его здоровье, и он скончался в 253(4?) году в Тире. Хотя его юношеская мечта умереть мучеником не сбылась, он несомненно принадлежит к числу исповедников, т.е. людей, пострадавших за веру. Ориген умер в общении с Церковью, по крайней мере с Палестинской церковью - с александрийским епископом он так никогда и не примирился.

Личность и произведения Оригена как при жизни, так и после смерти были окружены необычайным уважением и авторитетом. Его учение легло в основу многих учений, и еретических, и православных. Его популярность особенно возросла в четвертом веке, в период бурного расцвета христианского богословия, когда все христианские мыслители вдохновлялись им и так или иначе ссылались на его творения. Но поскольку влияние его учения во многом было отрицательным и породило явно еретические формы «оригенизма», он был посмертно осужден как еретик и предан анафеме на поместном константинопольском соборе 543 года при императоре Юстиниане. Десять лет спустя осуждение Оригена было подтверждено на Пятом Вселенском соборе, а сочинения его были объявлены подлежащими уничтожению. Несмотря на это, авторитет Оригена среди христианских мыслителей не был вполне уничтожен, и следы его влияния можно проследить в более позднем богословии как на Западе, так и на Востоке.

Многие из сочинений Оригена погибли безвозвратно, а другие дошли до нас в латинских переводах его учеников и поклонников, зачастую смягчавших или искажавших смысл его учения. Ориген был необычайно плодовитым писателем: дошедшие до нас его сочинения занимают четыре тома в собрании Миня.

Важную часть наследия Оригена составляют экзегитические сочинения (толкования и комментарии). К ним относятся прежде всего «Гекзаплы» - составленные Оригеном списки Ветхого Завета, разделенные на шесть столбцов (отсюда и название). В первом столбце помещался еврейский текст (в масоретской версии), написанный на иврите; во втором - тот же текст в греческой транслитерации. В остальных четырех столбцах помещались греческие переводы: в третьем - Акилы, в четвертом - Симмаха, в пятом - перевод Семидесяти толковников (Септуагинта), в шестом - Феодотиона. Переводы Акилы, Феодотиона и Симмаха не были общеупотребительными - по выражению Евсевия, Ориген «открыл их в каком-то темном углу». Для некоторых частей Библии (например, псалмов) Ориген включил и другие переводы (эннеаплы). Перевод Семидесяти толковников, который Ориген явно не считал единственно авторитетным текстом, снабжен критическими замечками, указывавшими на отличие от еврейского текста: обелис, означал добавление в еврейском тексте, лакуна, - пропуск в еврейском тексте. Прделанная Оригеном работа представляет собой первую в истории попытку критического исследования Библии. «Гекзаллы» в течение веков служили восточным богословам в качестве основного источника ветхозаветной эрудиции.

Комментарии Оригена обнимают почти все св. Писание. Их можно разделить на три группы: схолии (замечки на полях), гомилии или проповеди (до нас дошло 574, из них 20 - в греческом оригинале) и

собственно научные комментарии к «Песне песней», к Евангелиям от Матфея и Иоанна и к «Посланию к Римлянам».

В своих толкованиях и беседах Ориген пользуется традиционным александрийским методом - аллегорией. Для современного человека этот метод может показаться бесполезным и бессмысленным. Для правильной его оценки необходимо помнить, что Ориген писал для греков и в культурном отношении сам был греком. Он любил Ветхий Завет и бережно относился к малейшим его деталям, но в то же время хорошо понимал, что для его греческих современников необходимость читать ветхозаветную историю не была очевидной. Без этого, однако, они не могли стать христианами и правильно понять христианство. Поэтому Ориген объяснял, что все, даже самые казалось бы незначительные подробности ветхозаветных книг имеют вечный смысл и их нужно понимать символически, как аллегории отвлеченно духовных и истинно важных событий, относящихся ко Христу и Церкви.

Иногда Ориген до такой степени увлекается аллегоризмом, что всецело пренебрегает историческим смыслом текста. Но во многих случаях его духовное толкование стало традиционным христианским толкованием Библии.

Писания Оригена также живо говорят о его личности и характере: блестяще образованный эрудит, профессор, с характерно эллинским складом ума, он был влюблен в ветхозаветный текст любовью интеллектуала, был искренне предан Церкви и был очень добросовестным богословом. Ниже приводится несколько блестящих по глубине и уму примеров из его комментариев и проповедей.

В гомилии на Лк.1 Ориген говорит о существовании апокрифических писаний наряду с каноническими:

Следует вам знать, что много Евангелий было написано, а не только те четыре, которые мы читаем и которые были избраны и вверены церквам. Это нам известно непосредственно из первой главы Евангелия от Луки, где сказано: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях» ... (Лк.1:1)

В комментарии на заповеди блаженства («Блаженны миротворцы...») Ориген утверждает, что для понимания священного текста необходимо особого рода знание, даруемое Святым Духом. Это знание раскрывает нам единый духовный смысл внешне противоречивых текстов Писания, и тем самым устанавливается «мир»:

Тому, кого мы можем назвать миротворцем, ничто в божественных высказываниях не представляется ни искаженным, ни извращенным. Все ясно тому, кто наделен пониманием.

В гомилиях на «Послание к Евреям» поднимается проблема авторства в самом современном смысле слова. Ссылаясь на стиль и синтаксис Послания, Ориген делает вывод, что апостол Павел не мог быть его автором, который, по всей видимости, был образованным эллином, хорошо знакомым с мыслью св. Павла, - возможно, Климент Римский или евангелист Лука, - предположение, с которым согласились бы и некоторые современные исследователи Нового Завета:

Стиль языка послания, озаглавленного «К Евреям», не обнаруживает недостаточного литературного умения, свойственного апостолу. Он (Павел) и сам признавал, что не владеет литературным искусством. Но по тому, как составлены фразы, чувствуется эллинское образование автора, как согласится всякий, кто способен судить о различиях стиля... Я желал бы высказать мнение, что мысль послания - апостольская (Павла), но что стиль и композиция принадлежат кому-то, кто запомнил учение апостола и написал комментарий к словам своего учителя. Если какая-либо церковь считает, что послание написано Павлом, пусть остается при своем мнении. Ибо не без оснований наши предшественники передали его нам как послание Павла. Кто же на самом деле написал его, одному Богу известно... Некоторые говорят, что Климент, епископ римский, написал его, другие - что Лука, автор Евангелия и Деяний.

В комментарии на евангелие от Матфея Ориген поднимает животрепещущий вопрос: как объяснить неподготовленному читателю смысл и значение таких книг, как «Левит» или «Паралипоменон»? В

ветхозаветном Писании существует гармония, - утверждает он. При чтении по частям утрачивается смысл единого целого. Библия - цельная книга, объединенная общим смыслом и интуицией, в которой отдельные книги не дают представления об общем замысле, так же как партия одного инструмента в симфонии не может быть отделена от всего произведения. Этот знаменитый музыкальный образ в применении к Писанию был впервые предложен именно Оригеном:

Так же как человеку, не обладающему музыкальным слухом и не понимающего теории музыкального созвучия, представляется, что различные струны псалтыри или лиры, производя различные, явно несходные звуки, по причине этого несходства звучат негармонично, так же и те, кто не умеют различить божественную гармонию в св. Писании, видят несоответствие между Ветхим Заветом и Новым, или между Пророками и Законом, или между Евангелиями, или же между апостолом (Павлом) и Евангелием, или, наконец, между ним и другими апостолами. Но когда приходит человек, обученный музыке Божией, человек, искусный делом и словом и потому названный Давидом - имя, обозначающее «умелая рука» (неправильная интерпретация Оригена: Давид по-еврейски может значить «возлюбленный»), этот человек вызывает к жизни звук музыки Божией, ибо он владеет искусством вовремя ударять по струнам Закона, то, в созвучии с ними, по струнам Евангелия, то по струнам Пророчества, а когда требуют обстоятельства, и по апостольским струнам, в созвучии с Пророками или же Евангелием. Ибо ему известно, что все Писание есть в совершенстве настроенный божественный инструмент, и он производит на нем различные ноты одной мелодии спасения для тех, кто желает учиться, мелодии, смиряющей и останавливающей всякое действие злого духа, подобно тому, как игра Давида усмиряла злого духа, душившего Саула.

(Комм. на Мф.2)

А вот пример прекрасной, но совершенно искусственной аллегории, отбрасывающей буквальное, историческое значение текста. Смерть Моисея трактуется как смерть ветхозаветной религии, уступившей свое место истинной религии - христианству, символизируемому новым предводителем, Иисусом Навином, который есть прообраз Иисуса Христа:

Теперь мы должны рассказать о смерти Моисея. Ибо если мы не понимаем, что означает смерть Моисея, то мы не сможем постичь и что значит власть Иисуса (Навина), то есть Иисуса (Христа). Если вы вспомните падение Иерусалима, запустение алтарей, прекращение жертвоприношений, всеожжени и возлияний, отсутствие священников, первосвященников, угасание служения левитов - когда вы увидите, что всему этому приходит конец, тогда говорите, что Моисей, раб Господень, скончался... Но когда вы видите обращение язычников к вере, строительство церквей, не алтари, окропленные кровью животных, но алтари, освященные кровью Христа, когда вы видите, что священники и левиты приносят в жертву не кровь быков и козлов, но Слово Божие благодатью Святого Духа, тогда скажите, что пришел на смену Моисею не Иисус, сын Навин, но Иисус, Сын Божий.

(Комм. на Книгу Иисуса Навина)

Другой пример толкования, объясняющий, что значит иметь веру в Христа, стал впоследствии классическим отеческим толкованием:

Возможно, что если, подобно Петру, мы говорим слова, которыми Симон Петр ответил Христу: «Ты - Христос, Сын Бога Живого», - не потому, что плоть и кровь открыли это нам, но потому, что свет Отца небесного просиял в наших сердцах, то и мы становимся тем же, чем был Петр. Мы, так же как и он, получаем блаженство, ибо причины его блаженства применимы и в нашем случае... Он (Отец) дает нам откровение, которое возводит на небеса тех, кто отодвинул все завесы со своих сердец и получил дух Божией премудрости и откровения... И ... нам также скажет Слово: «Ты - Петр» и так далее. Ибо каждый ученик Христа есть камень, и от Христа пили те, которые были из духовного последующего камня (1 Кор. 10:4), и на каждом таком камне возводится всякое слово Церкви и ее соответствующий образ жизни.

(Комм. на Мф.16:18)

Иными словами, благословение, данное Господом апостолу Петру, не относится к одному лишь ему, поскольку все те, кто обладает теми же качествами, что и Петр, также разделяют его благословение. Благословение дается по вере, и верующие составляют Церковь. В этом комментарии к тексту, который служил свидетельством примата римской Церкви для многих поколений западных богословов, Ориген ни словом не упоминает ни римскую Церковь, ни римского епископа.

Основным апологетическим трудом Оригена является его книга «Против Цельса». Языческий философ Цельс был автором книги «Истинное слово», опровергавшей христианство. Ответный труд Оригена представляет для нас особую ценность, так как в нем сохранилось много цитат из книги Цельса (сама книга до нас не дошла). Таким образом, мы имеем живую и полную картину взаимоотношений между христианами и язычниками в третьем веке. Это тем более интересно, что Цельс был добросовестным мыслителем, хорошо изучившим Библию и христианское учение. «Против Цельса» представляет собой первую серьезную полемику между образованным христианином и язычником-интеллектуалом.

Основные положения Цельса можно свести к следующему. Во-первых, христиане уступают язычникам в отношении богослужений и философии, ибо как в том, так и в другом они опираются на еврейское Писание, которое Цельс считал провинциальным, варварским и нефилософским. Во вторых, Цельс упрекал христиан в демократичности: их учение доступно всем и каждому, тогда как истинная философия - аристократическая дисциплина, доступная лишь немногим избранным. В то же время Цельс одобрял учение о Логосе и христианскую этику. Он призывал христиан влиться в плюралистическое римское общество, сохранив веру в Иисуса Христа, которого он представлял себе кем-то вроде волшебника, совершившего ряд вполне убедительных чудес.

В центре полемики был вопрос об идолопоклонстве и почитании образов. Цельс писал, что, хотя христиане и обвиняют язычников в грубом материализме, сами они намного хуже, так как поклоняются Богу, который был рожден от женщины и появился на земле в человеческом облике. Язычники же, воздвигая статуи своим богам, вполне отдают себе отчет, что эти статуи - не боги, а лишь их изображения. Это первый в истории спор о поклонении изображениям и о религиозном искусстве.

Совокупность взглядов Оригена на основные проблемы веры, христианского мышления и догматики изложены в его большой книге «О началах», само название которой указывает на ее всеохватывающий характер. Книга эта была написана в Александрии между 220 и 230 гг., когда Ориген был уже зрелым человеком и ученым. Полный текст известен нам в латинском переводе Руфина, и лишь небольшие фрагменты дошли до нас в греческом оригинале. Руфин переводил «О началах» как раз в то время, когда среди богословов начали возникать серьезные сомнения в православности многих взглядов Оригена, поэтому его переводу нельзя доверять полностью: Руфин многое смягчал, а местами заведомо искажал мысль своего учителя. «О началах» состоит из четырех частей: в первой излагается учение о Боге, во второй - космология (учение об устройстве мира), в третьей - антропология, в четвертой - христианское откровение (философия св. Писания, принципы экзегетики и т.д.).

Учение о св. Троице Ориген излагает в трактате «Диалог с Гераклитом» - сочинении столь двусмысленном, что во время арианского спора на него будут ссылаться как еретики, так и православные отцы, сторонники Никейского собора.

К духовным сочинениям Оригена можно отнести трактат «О молитве» и «Комментарий на молитву Господню». Классическое сочинение «О молитве» стало особенно популярным в монашеской среде. В нем обсуждаются пути к единству с Богом, описываемые в неоплатонических категориях как возвращение души к Богу.

Богословская система Оригена

Космология

В основном труде Оригена «О началах» центральным является его учение о сотворении мира, изложенное в книге III. Трудность разработки этого учения состояла в необходимости примирить библейскую идею о том, что тварный мир имеет начало («В начале сотворил Бог...»), с платоническим учением, признающим реальность только вечных идей. Для платоника важно лишь то, что существует вечно, он не интересуется тем, что происходит во времени, так как время есть лишь тень вечности. Напротив, для еврейского образа мыслей история, а тем самым и время являются основной реальностью. Ветхий Завет начинается с утверждения реальности Бога живого, в нем не задается

никаких вопросов, как и почему, - Бог есть Тот, кто положил начало миру и истории. Ориген несомненно хотел убедить своих современников в истинности Библии, привить любовь к ней, заставить понять священный текст. Но самое название книги - «О началах» (по-гречески также означающее «О принципах») - своей неоднозначностью отражает двойное намерение - построить философскую систему, объяснить первопричины бытия и одновременно соотнести свое учение с библейским.

Отправной точкой рассуждений Оригена о сотворении мира служит утверждение разнообразия и неравенства, царящих в нашем мире. Возможно ли и если возможно, то почему Бог сотворил людей, животных, предметы и прочую тварь одних прекрасными, а других безобразными, одних полезными, а других совсем бесполезными? Ведь Бог справедлив и не может быть источником неравенства. Причина этого, заключает Ориген, кроется не в первозданной природе самой твари, а в ее так называемых «заслугах»:

Но, во всяком случае, нелепо думать так о злых и противных силах - нелепо отделять причину их злобы от расположения их свободы и приписывать эту причину Создателю. Если же это так, то мы необходимо должны то же самое сказать и относительно добрых и святых сил, т.е. что и в них - не субстанциальное благо. Благо ... субстанциально находится только во Христе и в Святом Духе и, конечно, в Отце... Отсюда следует, что всякая тварь за свои дела и за свои побуждения получает начальство, или власть, или господство, - что различные силы по заслугам, а не по преимуществу природы превознесены и поставлены над теми, над которыми они начальствуют или властвуют.

("О началах", кн. 1, гл. 5, пар.3-4)

Причиной разнообразия окружающего нас мира является грехопадение. Справедливый Бог сотворил вполне равные и совершенные «разумные твари». Для неоплатоника Оригена совершенство связано с понятиями духовности и сферичности. Изначальное совершенство разумных тварей он описывает, во-первых, как бестелесность, а во-вторых - пользуясь аллегорическим образом, заимствованным в неоплатонизме, как сферичность, шарообразность. Их жизнь состояла в свободном созерцании сущности Бога и в наслаждении Его любовью. Постепенно этим духовным разумным тварям наскучило созерцать божественную сущность. Обладая свободой, они начали отвлекаться, и в этом состояло грехопадение, в результате которого разумные твари утратили свою духовную природу, облеклись телами и приобрели различные названия («имена»). Так возник физический мир:

При сотворении все разумные твари представляли собой бесплотные и нематериальные «умы» без имени и числа, так что все они образовывали единство в силу идентичности своей сущности, силы и энергии, а также по причине своего знания Бога Слова и единства с Ним. Но затем, утратив желание божественной любви и созерцания, они изменились к дурному: каждый в меру своей склонности к отпадению от Бога. И они восприняли тела, тонкой субстанции или грубее, и приобрели имена, чем и объясняется различие названий, равно как и тел, среди высших сил (небесных)... Разумные твари, охладев к божественной любви, были названы душами и в наказание облеклись более грубыми телами, подобными тем, какими владеем мы, и им было дано название «людей», тогда как те, которые дошли до крайности злодеяний, оделись холодными и темными телами и стали теми, кого мы называем демонами или же «духами злобы»... Душа получила тело вследствие прежних грехов, в наказание или отмщение за них.

("О началах", кн. 1, гл. 5, пар. 3; гл. 7, пар.3;
см. также анафемы Пятого Вселенского собора)

Таким образом, зло и несправедливость не созданы Богом: они есть результат свободы тварных разумов. Чем дальше они отклоняются от созерцания Бога, тем более «плотные» тела получают. В системе Оригена, следовательно, можно различить два уровня творения. На первом и вечном уровне материя не существует. Она вообще не имеет самостоятельной реальности, ибо возникает в результате грехопадения, как нечто вроде «свернувшегося» или «сгущенного» духа - в этом состоит второй уровень творения. Первый, основной акт творения происходит вне времени, в вечности: Бог творит всегда, Он - Творец по природе своей. Поскольку Он не может не творить, Он не свободен от твари - не трансцендентен ей. Второе «творение» - падение, повлекшее за собой разнообразие, - происходит во времени.

]; Ориген честно старался примирить библейское понимание творения с греческим образом мысли, чуждой библейской как в интеллектуальном отношении, так и в духовном. Он был очень умным человеком и хорошо понимал, что обыкновенным христианам не понравятся его рассуждения. Поэтому вся эта метафизика заботливо спрятана за красноречивым слогом его писаний. Помимо философских сочинений он писал и душеспасительные поучения и проповеди без сложных отвлеченных рассуждений. Духовные сочинения Оригена пользовались популярностью в его время и вдохновляли богословов позднейших времен, хотя они и понимали ошибочность многих положений его учения.

В системе Оригена важное место отводится спасению, понимаемому как возвращение к изначальному состоянию богосозерцания, к единству с Богом. В этом состоит цель творения и назначение христианской веры и аскетической жизни. (К Оригену, кстати сказать, восходит и традиция понимания монашеской жизни как жизни ангельской.) Спасение осуществляется следующим образом. Согласно Оригену, существует одна «разумная тварь», которой не наскучило созерцание Бога и которая поэтому не испытала грехопадения и его последствий. Это - человек Иисус Христос. Не злоупотребив, подобно другим разумным тварям, своей нравственной свободой, он всецело предался любви к Богу и сохранил свое изначальное и неразрывное соединение с божественным Логосом, будучи Его тварным носителем. Он и был той человеческой душой, в которой Сын Божий в назначенное время воплотился на земле (непосредственное воплощение Божества в системе Оригена немислимо). Роль Христа в спасении более педагогическая, нежели искупительная. Поскольку цель творения состоит в причащении полноте Божества, то домостроительство спасения заключается в том, чтобы, не нарушая свободы твари, путем увещания и внушения постепенно привести мир ко всеобщему восстановлению (буквально: «восстановлению всего», *апокатастасис тон пантон*). Под «восстановлением» понимается восстановление перводанного совершенства единства с абсолютным Добром, возврат к изначальному созерцанию божественной сущности. Здесь в системе Оригена обнаруживается противоречие. Утверждая, с одной стороны, что в конце концов творение «вернется» к единству со своим Творцом, он в то же время настаивает на нравственной свободе разумных тварей. Но их свобода неизбежно влечет за собой возможность нового грехопадения, нового восстановления и т.д. - вечное круговращение истории, характерное для неоплатонического мифа:

Те разумные твари, которые согрешили и потому низверглись из своего изначального состояния в соответствии с мерой своей греховности, были в наказание облечены телами; но когда они очищаются, они снова поднимаются в свое прежнее состояние, полностью избавляясь от зла и от тел. Затем во второй и в третий раз, или многократно они снова облачаются телами в наказание. Ибо вполне возможно, что различные миры существовали и будут существовать, одни в прошлом, другие в будущем... Как следствие отпадения и охлаждения жизни в духе возникло то, что мы называем душой, которая тем не менее способна к восхождению в первоначальное состояние.

("О началах", кн. 2, гл. 8, пар. 3)

В этом кругообороте перевоплощений история теряет конец и начало, а вместе с ними и всякий смысл. Творение связывает Творца, лишает Его свободы, ибо в нем (творении) все подчинено необходимости вечного восстановления. Идея окончательного воссоединения с Богом всех разумных существ, включая даже демонов, никак не увязывается с идеей их абсолютной нравственной свободы.

Также не вполне понятно, какое место в этих повторяющихся циклах занимает Христос. Мысль о том, что при всеобщем восстановлении все воспримут свое изначальное состояние, «равное Христу», проповедовалась в VI-м веке последователями Оригена еретиками исохристами. Христос в понимании Оригена - человек, такой же, как мы, но сохранивший единство с Богом «по сущности» («единосущный Богу»). Это расходится с православным учением о том, что никакая тварь (а Христос в понимании Оригена был тварью) не может быть единосущна Творцу и не способна созерцать Его сущность. Бог в системе Оригена - Бог неоплатоников, и Его сущность доступна духовному созерцанию. Поэтому учение Оригена о Боге и о Христе следует признать в корне ошибочными.

Духовно нравственное учение Оригена

Согласно Оригену, целью человеческой жизни является созерцание Бога. Оно достигается путем борьбы со страстями и освобождением от них. Под страстями Ориген понимал подчинение всему, что не есть Бог. Возвращаясь к богосозерцанию, очищенная от страстей душа вновь обретает утраченное в

грехопадении совершенство. Изначальное совершенство человеческой природы утверждалось многими учителями и отцами Церкви, но в учении Оригена это совершенство носит чисто духовный, *ноэтический* (от греческого *ноэс*, разум) характер, ибо самое понятие материальности по определению предполагает отпадение от Бога и подчинение страстям.

Вслед за Филоном Александрийским Ориген пользуется образом восхождения Моисея на гору Синай как аллегорией таинственного восхождения души к Богу - образ, которым после него пользовался св. Григорий Нисский. Этой теме посвящены комментарий и поучения на «Песню Песней», в которых брачный союз двух возлюбленных описывается как аллегория мистического союза между душой и Богом и между Христом и Церковью.

Экклесиология

Учение Оригена о Церкви полностью раскрывается лишь в общем контексте его системы, проникнутой неоплатоническими идеями. При ближайшем рассмотрении оказывается, что все церковные структуры он понимает в духовном смысле. Мы уже видели, что в течение своей жизни Ориген неоднократно ссорился с епископами. В то время как церковное предание всегда видело в епископах залог единства и центральный авторитет Церкви, Ориген отводит главное место в церковной структуре так называемым «учителям Церкви». Совершать церемониальные действия может всякий, но лишь немногие наделены духовным даром учительства. Ибо «учителем», согласно Оригену, может быть лишь тот, кто за буквальным значением текста Писания видит его высший, вечный, скрытый смысл. Таким учителем Ориген считал в первую очередь самого себя. Верхушка Церкви должна заниматься обучением и просвещением простых верующих разного уровня образованности. Ведь и сам Христос, по Оригену, был в первую очередь Учителем, ведущим «разумные твари» к созерцанию Бога. Сакраментальные функции духовенства при этом отодвигаются на задний план. И неудивительно - ибо Ориген понимает таинства в чисто символическом смысле:

И когда они ели, Иисус взял хлеб и благословив преломил и раздавая ученикам сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов (Мф.26:26-28). Этот хлеб, который Бог Слово признает своим телом, есть слово, то есть пища для душ, слово, которое исходит от Бога Слова, хлеб от Хлеба небесного... А это питье, которое Бог Слово признает своей кровью, есть слово, которое насыщает и возвышенно опьяняет сердца тех, кто пьют его... Кроме того, хлеб это также слово Христово, хлеб, испеченный из той пшеницы, которая, упав на добрую почву, приносит много плода (Мф.13:8). Бог Слово назвал своим телом не тот видимый хлеб, который Он держал в своих руках, но слово, в мистическое подобие которого тот видимый хлеб будет преломлен. Также и кровью своей Он назвал не видимое питье, но слово, в мистическое подобие которого это питье будет пролито. Чем же еще могут быть тело и кровь Бога Слова, как ни словом - живительным и радующим сердца.

(Комм. на ев. от Матфея, проповедь 85)

Хотя Ориген неоднократно говорит о евхаристии как о теле Господнем, подчеркивая ее реальный жертвенный характер, но для него это лишь одно из возможных толкований. В основном он предпочитает аллегорическое или символическое толкование как более «достойное» Бога и очевидное для тех, кто «обладает ученостью». Буквальное понимание евхаристии (так же как и св. Писания) Ориген оставлял на долю «простых непросвещенных людей». То же самое относится и к его пониманию крещения, в котором также фактически отсутствует сакраментальное измерение. Точно так же, как, говоря о «плоти Слова» и «хлебе жизни», Ориген имеет в виду «плоды премудрости», таким же образом и «подобие смерти Христа», т.е. крещение, он понимает скорее как аскетическое усилие, а не как вступление на путь небесной жизни в Церкви, начало обожения.

Учение о св. Троице

В своем учении о св. Троице Ориген прежде всего исходит из идеи Бога как *единства* или *монады* - термины, заимствованные из неоплатонического словаря. Помимо этого он пользуется термином *Троица* и, описывая отношения между Лицами Троицы, впервые употребляет небиблейский термин *единосущный* (омо`усиос), впоследствии вошедший в никео-царьградский Символ веры.

Сын, второе Лицо св. Троицы, есть Сын Отца, т.е. совершенный образ, являющий нам Отца. Из единосущия Сына Отцу Ориген заключает, что Сын так же вечен, как и Отец. В то же время иногда он говорит, что Сын - тварь, как и весь остальной мир. Но поскольку в системе Оригена Бог - Творец по природе своей, который творит всегда, то н сущности невозможно провести границу между Творцом и тварью, между Богом и мирозданием, ибо и то, и другое вечно. В применении к Сыну Ориген также употребляет термин *рожденное*. Как творение, так и рождение Сына он относил к вечным реальностям. Доказательства тварной природы Сына он находил в Библии: «Господь имел меня началом пути своего, прежде созданий своих, искони... Я родилась, когда еще не существовали бездны...» (Притчи, 8:22-23). (Отождествление ветхозаветной Премудрости со вторым Лицом св. Троицы прочно вошло в христианское предание.) Также и святой апостол Павел говорит, что Христос «есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол. 1:15). Оригену принадлежит знаменитое выражение «никогда не было (такого времени), когда Его (Христа) не было», то есть «Он был всегда». Но если Бог творил всегда, то в каком-то смысле то же самое можно сказать о любой твари, включая Сына и Духа.

Из всего этого можно заключить, что для Оригена не существовало различия между творением и рождением, различия, впервые установленного св. Афанасием Великим и ставшего краеугольным камнем христианской космологии. В то время как Ориген говорит, что Бог - предвечный Творец, мы говорим, что Он - предвечный Отец. Мы не считаем существование тварного мира необходимостью, ибо Бог вполне самодостаточен и творит исключительно по своей благой воле. Между трансцендентным, абсолютно иным Богом и Его творением - непреодолимая пропасть. Через эту пропасть и пытался перекинуть мост Ориген, когда утверждал одновременно и единосущие Сына Отцу, и тварную природу Сына. В этом состоит основная слабость его учения о Троице и о сотворении мира, слабость, ставшая источником многих других заблуждений как для самого Оригена, так и для его многочисленных последователей, одним из которых был знаменитый ересиарх Арий.

Глава 8

ОРИГЕНИЗМ В ТРЕТЬЕМ ВЕКЕ. ИСТОРИЯ АРИАНСТВА.

Среди многочисленных последователей и учеников Оригена прежде всего следует отметить александрийского епископа св. Дионисия Великого (годы епископства 248-265). Главным источником наших сведений о нем служит «Церковная история» Евсевия. Как и Ориген, Дионисий родился в Александрии в языческой семье и получил всестороннее светское образование. Впоследствии он обратился в христианство и был избран епископом александрийской церкви. В его лице мы впервые сталкиваемся с позднее распространенным типом образованного епископа, интересующегося философией и науками, столь ярким представителем которого в четвертом веке был св. Василий Великий. Дионисий, как и его учитель Ориген, был главой огласительного училища в Александрии.

Во время Декиева гонения Дионисий был вынужден укрыться в изгнании. Он вернулся домой по смерти Декия, но был снова дважды изгнан при императоре Валериане. Прозвание «Дионисий Великий» он получил за мужество и стойкость в многочисленных испытаниях, выпавших на его долю. Он умер во время антиохийского собора 264-265 гг. Из его многочисленных сочинений до нас дошли лишь небольшие отрывки, сохранившиеся у Евсевия, который посвятил ему почти всю 7-ю книгу своей «Истории».

Выше (в главе о св. Киприане) уже цитировалось одно из писем Дионисия по поводу крещения. Интересно также приведенное у Евсевия письмо к римскому пресвитеру Филимону. В этом письме, написанном в очень оригенистском стиле, отражается духовная атмосфера в Александрии того времени, когда в Церковь пришли самые разнообразные люди и в воздухе носились самые разнообразные идеи. Церковь распространялась, росла, и возникала необходимость диалога с окружающей эллинистической культурой:

Я изучал и сочинения, и предания еретиков, несколько времени осквернял свою душу гибельными их мнениями: впрочем, получил от них ту пользу, что опроверг их сам по себе и еще больше возгнушался ими. Один брат из пресвитеров, боясь, чтобы эта мерзость зла не сообщилась и мне, старался удерживать меня и, по собственному моему сознанию, справедливо замечал, что я вредил своей душе: но посланное мне Богом видение явилось и укрепило меня; я слышал голос, который ясно повелевал мне, говоря: «читай все, что попадется в руки, потому что ты можешь обсудить и исследовать каждую мысль - это и в начале обратило тебя к вере».

(«Церковная история», кн. 7. гл. 7)

Еретиками тогда обычно называли гностиков. Замечательно, что Дионисий явно проповедует необходимость читать и еретические произведения: это расширяет кругозор, заостряет ум, и к тому же всякая мысль может оказаться полезной и даже привести к истинной вере, как это, по видимому, произошло в его собственном случае. Интересно также отрицательное отношение Дионисия ко второму крещению отступивших от Церкви. Уже упоминавшееся письмо к папе Ксисту по поводу крещения еретиков впоследствии использовалось в качестве аргумента во всех спорах, касающихся крещения. Смысл его сводится к тому, что, коль скоро крещение - даже полученное вне Церкви - все же приводит в Церковь, оно есть истинное крещение.

Дионисий переписывался со своим тезкой Дионисием, епископом римским, по поводу распространившейся в то время в Африке ереси *модализма* или *савеллианства*, согласно которой Бог являет себя как Отец, Сын или Дух Святой в зависимости от обстоятельств. В Боге не три Лица, а три образа или «модуса» бытия. Дионисий пылко протестовал против модализма, настаивая на личном различии между Сыном, Духом и Отцом. Но при этом, ссылаясь на Оригена, он называл Христа «тварью» (κτῆσμα). Как мы уже говорили, в системе Оригена это не несло отрицательного смысла, так как Бог творит всегда и Отец и Сын разделяют общее существование. Иначе говоря, в оригенизме тварная природа Сына не противоречит Его единосутию с Отцом.

Пользуясь терминологией Оригена, Дионисий также говорил о Боге как о единстве трех ипостасей, т.е. трех конкретных реальностей. В латинском переводе это звучало двусмысленно: слово «ипостась» переводилось как *substantia*, т.е. «сущность», и навлекало подозрения в троебожии. Несомненно, Дионисий имел в виду вечное сосуществование трех ипостасей единого Бога, однако неразработанность терминологии привела к недоразумениям и протестам со стороны латинских богословов, а учение о Христе как о «твари» в скором времени привело к арианской ереси. Приведем пример рассуждений Дионисия, взятый из его письма к Дионисию Римскому:

Можно с уверенностью сказать, что никогда не было времени, когда Бог не был Отцом. И это не потому, что Он, прежде чем сотворить всякую тварь, родил Сына, но потому, что Сын имеет существование не от себя, но от Отца. Будучи сиянием вечного Света, Он и сам абсолютно вечен. Ибо если свет существует всегда, то очевидно, что и сияние также существует всегда, так как мы знаем о существовании света по его сиянию... Но Бог есть вечный Свет, Он не имеет начала, и Он никогда не оскудеет. Поэтому вечная яркость сияет перед Ним, ибо, существуя без начала и будучи вечнорожденным, Он всегда сияет перед Ним; Он и есть та Премудрость, которая говорит: «Тогда я ... была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время» (Притчи, 8:30). И следовательно, раз Отец вечен, то вечен также и Сын, Свет от Света.

Дионисий, не имея в своем распоряжении подходящей терминологии, пытался с помощью образов выразить свое интуитивное понимание отношений между Отцом и Сыном. Этими же образами будут пользоваться многие богословы, в том числе и Василий Великий. Но образы, так же как и слова, неоднозначны и в свою очередь требуют толкования. Мы присутствуем здесь при возникновении тех проблем, которые позднее породят множество смут, раздоров, будут предметом обсуждений на соборах и поводом для расколов, горячих диспутов, гонений и кровопролитий.

Уже на этой стадии ощущается некое предчувствие богословских различий между Востоком и Западом. В отличие от западных богословов, восточные как огня боялись модалистской ереси и потому с такой настойчивостью утверждали учение о трех Лицах. На Западе учение о трех Лицах распространилось в формулировке блаженного Августина, рассматривавшего различия между Лицами как различия «отношений». Именно это и послужило почвой для возникновения учения о *Filioque* (об исхождении Духа от Отца и Сына: *filioque* по-латыни означает «и Сына») - доктрины, оказавшейся

неприемлемой для восточного богословия и послужившей одной из важнейших причин раскола между западным и восточным христианством.

* * *

Другим знаменитым учеником и последователем Оригена был св. Григорий Чудотворец, епископ неокесарийский (213-270/5 гг.). Он прославился тем, что своей пылкостью и проповедническим искусством обратил в христианство почти все население Понта (область Малой Азии, примыкающая к черноморскому побережью). Сам Григорий обратился в христианство, слушая лекции Оригена в Кесарии Палестинской, где он провел пять лет, занимаясь под руководством своего великого учителя. Перед отбытием из Кесарии Григорий произнес хвалебную речь в адрес Оригена, которая сохранилась и служит источником драгоценных сведений о личности Оригена и методах его преподавания. До нас дошло еще одно сочинение св. Григория, «Толкование Символа веры», в котором он излагает свое понимание Троицы:

Есть один Бог, Отец живого Слова, которое есть Его сущая Премудрость, Сила и Вечный Образ: совершенный Родитель совершенного Рожденного, Отец едиnorodного Сына. Есть один Господь, Один от Одного, Бог от Бога, Образ и Подобие Божества, Действенное Слово, Премудрость, исчерпывающая состав всего, и Сила, сформировавшая все творение, истинный Сын от истинного Отца... И есть один Святой Дух, сущий от Бога и являемый Сыном... Есть совершенная Троица, во славе и вечности и верховной власти, нераздельная и неразлучная.

В этом рассуждении прослеживается вполне православная интуиция. Более того, в евхаристической молитве литургии св. Василия Великого мы находим почти буквальное изложение этого текста. Однако в отсутствие правильного богословского контекста эти столь православно звучащие выражения легко могли быть истолкованы как *субординатизм* - ересь, согласно которой существует иерархическое соподчинение Лиц св. Троицы: Сына - Отцу и Духа - Сыну.

* * *

В этот же период в другой части христианского мира, в Антиохии - крупном эллинистическом центре, расположенном в Сирии, начала формироваться другая школа богословской мысли, которой было чуждо влияние Оригена и которая впоследствии стала соперничать с александрийской школой. Одним из первых известных богословов этой школы был Павел Самосатский (прозванный так по месту своего рождения), который после успешной светской карьеры стал епископом антиохийским (260 г.).

Павел Самосатский был антиоригенистом и заслужил особое неудовольствие всех учеников Оригена своими богословскими взглядами. Его учение, о котором мы знаем, правда, только из писаний его противников, характеризовалось смешением *модализма* или *савеллианства* (как уже объяснялось выше, это была ересь, признававшая в Боге единое существо и видевшая в Лицах Троицы лишь формы или «модусы», в которых Бог является миру) и особого, специфически антиохийского *историзма*. Историзм этот касался взглядов на Христа. По всей видимости Павел считал Христа по природе человеком, в котором обитал Бог. Бог во Христе рассматривался как некое присутствие, ветхозаветная «шекина», обитание, энергия, которая вместо ветхозаветного Храма вселилась в человека Иисуса из Назарета, видимо, в момент его крещения в Иордане. В этом аспекте учения Павла Самосатского мы имеем дело с ересью *адопционизма* (утверждающую, что Бог вселился в обыкновенного человека Иисуса «усыновив» Его уже после Его рождения). В то же время Павел утверждал единство Бога, пользовался термином «единосущие», тем самым навлекая на себя упреки в модализме.

В 268 году на Антиохийском соборе учение Павла Самосатского было объявлено еретическим. Заодно был осужден и небиблейский термин «единосущный» (омо`усиос), за которым надолго закрепилась плохая репутация: его ассоциировали с модализмом до тех пор, пока оно, благодаря св. Афанасию Великому, не стало краеугольным камнем православного богословия. Интересно, что, наряду с богословскими заблуждениями, Павел Самосатский был обвинен в излишней помпезности, шегольстве, любви к роскоши и прочих тому подобных пороках. Это свидетельствует о уже начавшемся обмирщении Церкви, предвосхищавшем эпоху Константина и Средние века.

Настоящим основателем антиохийской школы богословия был Лукиан, пресвитер антиохийский,

родом также из Самосаты. Он был великим ученым-экзегетом (толкователем) и исправил греческий текст Септуагинты (перевода Семидесяти), сверив его с еврейским оригиналом. В отличие от Оригеновского аллегоризма, его методом было буквальное толкование св. Писания.

В богословском отношении Лукиан был отчасти последователем Павла Самосатского. Кроме того, его считают автором утверждений, лежащих в основе арианской ереси, таких как «было время, когда Сына не было» или «Сын был сотворен». В доказательство Лукиан приводил уже цитировавшиеся тексты: Притчи, 8:22-23 и Кол. 1:15. Учениками Лукиана были сам Арий и многие из его будущих единомышленников. В этом смысле его можно назвать истинным основоположником арианства, которое в зародыше уже существовало в адopcionистских тенденциях Павла Самосатского. Эта первая ересь, до основ потрясая и чуть не победившая христианский мир, отрицала божественную природу Христа - один из важнейших устоев христианской веры. Однако при жизни Лукиана в ереси никто не обвинил: он умер мучеником и числится в наших святцах.

В период, непосредственно предшествовавший возникновению и распространению арианства, главные догматы христианства еще не были выражены в точных формулах, закрепленных церковным авторитетом. Еще не существовало общего символа веры, и богословы пользовались разными терминологиями. С приходом к власти Константина Великого Церкви была дарована свобода, а вместе с ней возник и ряд серьезных проблем. В частности, императорская власть требовала формальной ясности в вопросах веры. Единая Церковь должна была служить опорой единой империи, от которой она получала административную и материальную помощь и которая поэтому не могла примириться с внутрицерковными раздорами. Эти раздоры были связаны с именем александрийского пресвитера Ария, учение которого обнаруживает сильное, хотя и противоречивое влияние и Оригена, и Лукиана. За свои взгляды Арий был отлучен от Церкви еще в 318 году на александрийском соборе епископом Александром. Несмотря на это, у него была хорошая репутация и много последователей в народе. Он пользовался также поддержкой многих епископов, среди которых особенно влиятельным был Евсевий никомидийский, близкий ко двору императора Константина. Не исключено, что отлучение Ария было связано с внутрицерковной политикой в Александрии, где некоторые были недовольны возрастающей властью александрийских епископов и ряд пресвитеров (среди которых был и Арий) защищали свой авторитет в «своих» кварталах большого города.

Несмотря на осуждение, Арий продолжал свою богословскую деятельность и в двадцатых годах IV века начал бороться с медалистами. Основополагающий принцип его учения состоял в утверждении, что Божество должно быть не только нетварным, но и нерожденным. Унаследовав от Оригена идею единого Бога, который есть источник Сына и Духа, Арий в то же время отвергал его учение о вечном творении мира. Вслед за Лукианом он говорил, что Сын был сотворен во времени и что «было время, когда Сына не было». Из этого непосредственно вытекало основное положение Ария о неравенстве Сына Божия с Богом Отцом: только Бог был «нерожденным» и «нетварным» Богом. Сын, как и всякая тварь, был вызван к жизни из небытия и отличается лишь тем, что Он есть высшее существо, сотворенное Богом прежде и в виду остального творения.

Естественно, что Арий был против идеи единосущия, ибо никакого единосущия твари с Творцом быть не может. Как уже упоминалось, отлучение Ария не принесло желаемых результатов, и Церковь продолжала быть раздираема богословскими разногласиями. Чтобы положить этому конец, в 325 году был созван Первый Вселенский собор в Никее, организованный при официальной поддержке императора Константина. На этом соборе был установлен церковный догмат о единосущии Бога Отца и Бога Сына и составлен Символ веры, исповедание которого было объявлено государственным законом.

Протокол собора до нас не дошел, и подробности его нам не известны. Многие историки думают, что он продолжался всего несколько часов. Помимо арианства на нем обсуждалась также дата празднования Пасхи. Каким образом отцам собора удалось так быстро прийти к соглашению об единодушии, мы не знаем. Отчасти это можно объяснить тем, что богословским советником Константина был испанский епископ Осий Кордовский, не разбиравшийся в тонкостях восточных диспутов. Западное троичное богословие никогда не возражало против единосущия и не особенно боялось модализма, пока как на Востоке модализм считался главной опасностью. Идея единосущия навлекала упреки именно в модализме и поэтому даже была формально осуждена на антиохийском соборе в 268 году. Не исключено, что на участников собора было оказано давление, иначе невозможно объяснить, почему решения подписали и епископы, бывшие приверженцами Ария, в их числе и оба Евсевия, никомидийский и кесарийский (последний - известный нам церковный историк - был оригенистом с арианским уклоном).

Существует легенда, что, подписывая никейский Символ, многие епископы вместо «омо`усиос»

(«единосущный») написали «оми`усиос» («подобосущный»), добавлением одной буквы йоты изменив смысл догмата, что потом позволило им с чистой совестью перейти на сторону арианства.

Однако Никейский собор знаменует не конец, а начало продолжительной борьбы между арианством и православием. Император Константин, увидев, как неохотно Восток принял новый догмат, перешел на сторону ариан и евсевиян. В 337 году на смертном одре он принял крещение от арианского епископа Евсевия Никомидийского. В 328 году Арию было разрешено вернуться из изгнания, а в 335 году ему предстояло вновь быть принятым в круг духовенства, но он неожиданно умер в самый канун своего торжества. С 337 по 350 год империей правили сыновья Константина: на Западе Констант, поддерживавший Никейский собор, а на Востоке - Констанций, поддерживавший ариан. Замечательно, что ни тот, ни другой формально не были членами Церкви, ибо, следуя обычаю императоров того времени, откладывали крещение до смертного одра. В 350 году, после смерти Константа, Констанций один стал править всей империей. В период его правления арианство восторжествовало повсюду, и западная Церковь также была вынуждена согласиться с осуждением св. Афанасия и принять «примирительные» формулы.

Глава 9

СВЯТОЙ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ

Св. Афанасий Великий родился в Александрии в 293 году в христианской семье. В отличие от многих других знаменитых богословов философии он не изучал, хотя и получил хорошее образование. Еще в молодых годах он предался строгому аскетизму. В 319 году он был посвящен в дьякона епископом александрийским Александром и участвовал в Никейском соборе (325 год). По смерти Александра (328 год) Афанасий был избран его преемником, после чего занимал епископскую кафедру в Александрии в течение сорока семи лет, из которых пятнадцать провел в изгнании.

В 335 году стараниями своих противников - ариан Афанасий был низложен Тирским собором и осужден на изгнание в город Трир на далеком Западе. По смерти Константина I (337 год) он возвратился из ссылки, но вражда ариан была очень сильна, и они продолжали интриговать против него. Несколько лет спустя, пользуясь поддержкой императорских солдат, они насильно поставили архиепископом александрийским арианина Григория. Афанасий был вынужден бежать в Рим к архиепископу Юлию, благодаря которому учение Афанасия было объявлено согласным с православными догматами на римском соборе 341 года. В 343 году состоялась неудачная попытка примирения между арианами и никейцами на соборе в Сердике (нынешняя столица Болгарии София). В 346 году Афанасию было разрешено вернуться в Александрию в качестве архиепископа - единственного в тот период православного епископа на всем Востоке. Своим личным авторитетом и сочинениями он завоевал любовь и уважение своей паствы, и влияние его было очень велико.

Выше уже говорилось, что в 350 году, когда арианин Констанций стал самодержавным монархом, арианство одержало победу как на Востоке, так и на Западе. В 356 году в результате преследований Афанасий вынужден был бежать в египетскую пустыню, где он скрывался по монастырям в течение шести лет. В этот период он написал «Житие св. Антония» и многие другие сочинения. В 361 году на престол взошел Юлиан Отступник - император, сделавший попытку восстановить язычество. Юлиан обращал мало внимания на внутрехристианские распри, и при нем всему православному духовенству было разрешено вернуться из изгнания. Арианский епископ Григорий был убит толпой во время народного восстания в Александрии, и Афанасий снова вернулся к духовной власти. Он ревностно принялся за восстановление православия и в 362 году созвал первый православный собор со времен Никеи. Его усилия по обращению язычников вызвали раздражение Юлиана, и в том же 362 году ему пришлось в четвертый раз удалиться в ссылку, на этот раз в Фиваидскую пустыню. После смерти Юлиана Афанасий опять вернулся в Александрию (363 год), но в царствование Валента, симпатизировавшего арианам, неугодный епископ был вынужден снова покинуть свой город, но на этот раз всего на несколько месяцев. После этого его уже больше не беспокоили до самой смерти, последовавшей в глубокой старости в 373 году.

Св. Афанасий был замечательным человеком необычайно цельного характера. Всю свою жизнь он

положил на борьбу с арианской ересью. Не будучи тонким дипломатом, он не желал признавать, что небиблейский термин *единосущие* смущал многих своей двусмысленностью и потому нуждался в дополнительных разъяснениях. Для него *единосущие* было боевым кличем, от которого зависела судьба православия и наше спасение. Афанасию не суждено было дожить до торжества православия над арианством на Константинопольском соборе 381 года, но его последние письма были полны надежды. Он знал, что на сцене уже появились каппадокийские богословы, которым предстояло отстаивать никейскую веру. Они объяснили и выразили ее так, что она стала приемлемой для огромного большинства восточных епископов.

Творения св. Афанасия

1. «Слово на язычников»
 2. «Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии Его к нам во плоти». Это сочинение содержит все основные положения богословского учения Афанасия, несмотря на то что он написал его еще совсем молодым человеком (в 317-319 гг.) до начала полемики с арианами.
 3. Три «Слова против ариан».
 4. Четыре письма «К Серапиону, епископу тмуйскому, о Духе Святом».
 5. «Защитительное слово», в котором св. Афанасий оправдывает свое бегство во время гонений.
 6. «Защитительное слово (апология) перед императором Констанцием».
 7. «История ариан», написанная для монахов и повествующая о том, что сделано было арианами при Констанции.
 8. «Житие преподобного отца нашего Антония», основателя египетского монашества.
 9. «Праздничные послания». Так назывались окружные послания, рассылаемые александрийскими епископами, в которых ежегодно сообщалась дата празднования Пасхи. Дошедшее до нас собранное праздничных посланий св. Афанасия особенно интересно содержащимися в нем описаниями церковных обычаев. Так, из знаменитого 39-го послания мы узнаем, что в Александрии признавался краткий ветхозаветный канон (каким в наше время пользуются протестанты), а греческие книги Премудрости Соломоновой, Эсфирь, Руфь и Товит, в канон не входили, но рекомендовались для душеполезного чтения. В новозаветный канон кроме обычных двадцати семи книг входили еще «Учение двенадцати апостолов» и «Пастырь Ерма».
- Особняком от других произведений стоит «Житие св. Антония» - первое в истории христианской письменности житие, послужившее образцом для всей средневековой агиографической литературы. Для нас особенно интересны детали, раскрывающие идеологию и взгляды раннего монашеского движения. Описание того, как Антоний решил стать монахом, стало традиционным для жанра житий святых:

По смерти родителей остался он с одною малолетнею сестрою, и будучи восемнадцати или двадцати лет от роду, сам имел попечение и о доме, и о сестре. Но не минуло еще шести месяцев по смерти его родителей, он, идя по обычаю в храм Господень и собирая воедино мысли свои, на пути стал размышлять, как апостолы, оставив все, пошли вослед Спасителю, как упоминаемые в Деяниях верующие, продавая все свое, приносили и полагали к ногам апостольским для раздаяния нуждающимся, какое они имели упование и какие воздаяния уготованы им на небесах. С такими мыслями входит он в храм; в чтении тогда Евангелия слышит он слова Господа к богатому: «...Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф. 19:21). Антоний, приняв это за напоминание свыше, ... выходит немедленно из храма, и что имел во владении от предков, дарит жителям своей веси, чтобы ни в чем не беспокоили ни его, ни сестру; а все прочее движимое имущество продает и, собрав довольно денег, раздает их нищим, оставив несколько для сестры. Но когда, вошедши опять в храм, услышал, что Господь говорит в Евангелии: «Не заботьтесь о завтрашнем дне» (Мф. 6:34), ни на минуту не остается в храме, идет вон и остальное раздает людям нуждающимся; сестру, поручив известным ему и верным девственницам, отдает на воспитание в их обитель, а сам перед домом своим начинает упражняться в подвижничестве, внимая себе и пребывая в терпении.

В этом описании важны следующие моменты: во-первых, обычное представление связывало монахов с пустыней. Афанасий же подчеркивает, что св. Антоний ходил в церковь, т.е. участвовал в sacramентальной жизни общины; во-вторых, в основе его решения стать монахом лежит не стремление к личному, мистическому общению с Богом, а библейское учение: Антоний просто хочет жить согласно Евангелию. Он удаляется от мира не потому, что хочет уединения, бежит суеты, а потому, что он послушен библейской заповеди о бедности. Еще живя в миру, св. Антоний «работал своими собственными руками», «молился часто», и, что особенно интересно, «память заменила ему книги» - святой подвижник был неграмотен.

Удаляясь от мира и его соблазнов, монахи стремились не только к выполнению заповедей: их целью было сразиться с дьяволом и победить его:

Так изнуряя себя, Антоний удалился в гробницы, бывшие далеко от селения, и сделал поручение одному знакомому, чтобы, по прошествии многих дней, приносил ему хлеб; сам же, войдя в одну из гробниц и затворив за собою дверь, остался в ней один. Тогда враг, не стерпя сего, даже боясь, что Антоний в короткое время наполнит пустыню подвижничеством, приходит к нему в одну ночь со множеством демонов и наносит ему столько ударов, что от боли остается он безгласно лежащим на земле; и как сам Антоний уверял, весьма жестоки были его страдания, и удары, нанесенные людьми, не могли бы, по словам его, причинить такой боли. Но по Божию Промыслу ... на следующий день приходит тот знакомый, который приносил ему хлеб. Отворив дверь и видя, что Антоний лежит на земле, как мертвый, берет и переносит его в храм, бывший в селении, и полагает там на земле. Многие из сродников и из жителей селения окружили Антония, как мертвеца. Около же полуночи приходит в себя Антоний и, пробудившись, видит, что все спят, бодрствует же один его знакомый. Подозвав его к себе знаками, Антоний просит, чтобы, никого не разбудив, взял и перенес его опять в гробницу.

Так Антоний был отнесен им и, когда, по обычаю, дверь была заперта, остается снова один в гробнице. От нанесенных ему ударов не в силах он еще стоять на ногах и молится лежа: «Здесь я, Антоний, не бегаю от ваших ударов. Если нанесете мне и еще большее число, ничто не отлучит меня от любви Христовой». Потом начинает петь: «Если ополчится против меня полк, не убоится сердце мое» (Пс. 26:3).

(Там же, гл. 8)

Гробницы в Египте устраивались в пещерах, и по тогдашним представлениям это было место, где царят тьма, смерть и дьявол. Также и пустыня - место, где нет источника жизни, воды, - была обиталищем дьявола. Уносящего на себе грехи Израиля «козла отпущения» выгоняли в пустыню, где ему предстояла смерть. Иисус Христос удалился в пустыню для молитвы и поста, подвергся там искушению дьявола и победил его. Таким образом, гробницы и пустыня обозначали присутствие злого Духа, и именно туда направлялись монахи: не для спокойного, мирного, созерцательного существования, а на страшный бой с князем мира сего. Поэтому богослужебные тексты в дни поминовения святых аскетов часто говорят о том, что вследствие монашеских усилий «пустыня процветет». Имеется в виду и духовное, и материальное процветание, ибо, поселяясь в пустыне, монахи помимо духовных подвигов занимались земледелием, и их усилиями сухая земля, прежде завоеванная «человекоубийцей дьяволом», начинала приносить плоды человеческих трудов - так осуществлялось начало Царства Божия.

С прекращением гонений на христианство постепенно установилась духовная связь между монашеством и мученичеством. В раннехристианский период только мученики почитались святыми. Своей смертью, понимаемой как крещение в крови, они свидетельствовали Христово Воскресение. С приходом к власти Константина Великого гонения прекратились, и мучеников не стало. Им на смену пришли монахи, духовный подвиг которых понимался как добровольное страдание, как смерть для «этого мира»:

А когда гонение уже прекратилось, и принял мученичество блаженной памяти епископ Петр, тогда Антоний оставил Александрию и уединился снова в монастыре своем, где ежедневно был мучеником в совести своей и подвизался в подвигах веры. Труды его многочисленны и велики: он непрестанно постился: одежду нижнюю - волосяную - и верхнюю - кожаную - соблюдал до самой кончины: не смывал водою нечистот с тела, никогда не обмывал себе ног, даже и просто не погружал их в воду, кроме крайней необходимости. Никто не видел его раздетым ... до того времени, как Антоний скончался и стали предавать его погребению.

При зарождении монашеского движения многие относились к монахам с подозрением. Св. Афанасий хорошо понимал важность монашества и необходимость удержать его под контролем Церкви, не дать ему переродиться в независимое стихийное движение. Поэтому он старается изобразить Антония в самом привлекательном виде: в его описании святой подвижник не общался с еретиками, ходил в церковь, с уважением относился к священнослужителям (что отнюдь не было характерно для монахов того времени) и вообще отличался приятной наружностью и нравом.

Интересен эпизод столкновения св. Антония с языческими философами, свидетельствующий о полном отсутствии взаимопонимания между монахами и представителями светской учености:

Был же он весьма разумен и, что удивительно, не учась грамоте, отличался тонкостью и проницательностью ума. Однажды пришли к нему два языческих философа, думая, что могут искусить Антония. Был же он на внешней горе и, догадавшись по лицу шедших, какие это люди, вышел к ним и сказал через переводчика: «Почему столько беспокоитесь вы, философы, для человека несмысленного?» Когда же ответили они, что Антоний человек вовсе не несмысленный, а напротив того - весьма умный, тогда продолжал он: «Если шли вы к человеку несмысленному, то напрасен труд ваш. А если почитаете меня разумным, то будьте такими же, каков я, потому что хорошему должно подражать, ... а я - христианин». Философы удалились с удивлением.

(Там же, гл. 72)

В эпилоге св. Афанасий призывает своих читателей читать «Житие» вслух, и не только своим собратьям - монахам, но и язычникам. В ранней Церкви лишь очень немногие умели читать, книги были дороги, и обучение происходило со слуха. Видя в жизни св. Антония великое свидетельство веры, Афанасий считал, что оно должно служить в назидание христианам и вдохновлять язычников.

Богословское учение св. Афанасия

Учение о сотворении мира

Как и в случае Оригена, ключом к богословию св. Афанасия является его учение о сотворении мира. В системе Оригена акт творения происходит в вечности и творение есть проявление самой сущности Бога. Бог по природе своей не может не творить, и поэтому Он творит всегда, вечно. Творимые Им *разумные твари* находятся в вечном общении с Творцом: именно в этом отрицании времени - главная слабость учения Оригена. Поскольку Бог творит мир не свободно, а в силу своей «сущности», постольку тварный мир не имеет реального независимого существования; *разумные твари* лишены истинной свободы, они как бы привязаны к своему Создателю, то отпадая, то снова неизбежно возвращаясь к созерцанию Его божественной сущности. В такой системе наша жизнь, наша человеческая история не имеют реального смысла: возвращение падшей твари к Творцу предопределено от века, и в этом круговращении нет места истинной свободе - ни божественной, ни тварной.

Св. Афанасий в корне отвергает такой подход. В основе его учения лежит различие между божественной **природой** (*φ`ιςις*) и божественной **волей** (*τ`ελιμα*). *По природе* Бог - Отец. Он рождает Сына; *по природе* же Он посылает Св. Духа. Но сотворение мира происходит не по природе, но *по воле* Бога:

Благочестно же будет сказать, что существа созданные пришли в бытие по благоволению и хотению, а Сын - не привзошедшее, подобно твари, создание воли, но собственное по естеству рождение сущности, ибо будучи собственным Отчим Словом, не позволяет думать о каком-либо предшествовавшем Ему хотению, потому что сам Он есть Отчий совет, Отчая сила и Зиждитель угодного Отцу... Итак, если создания произошли по хотению и благоволению... все же получило бытие Словом, то Слово состоит *вне* получивших бытие по хотению.

("На ариан". Слово 3:63, 66)

Таким образом, Богу было совсем не обязательно творить мир. Он мог «обойтись» (если можно так выразиться) и без него. В этом различие между природой и волей: Бог не мог не родить Сына, ибо Он - родитель *по природе*; мир Он не должен был творить, но сотворил - такова Его божественная и всеблагая *воля*. Можно представить себе, по крайней мере теоретически, в потенциальном смысле, что было время, когда Бог не творил и мира не существовало.

Мир, сотворенный по божественной воле, существенно отличается от оригеновского мира, являющегося как бы продолжением божественной природы, а потому лишенного истинной независимости от Творца. В системе Афанасия творение существует по воле Бога, но само по себе. Бог и тварь имеют различную природу. Бог сотворил мир из ничего движением своей свободной воли, и хотя после этого Он продолжает править миром, «промышляет» о нем, этот свободный автономный мир противостоит Богу. Причина этого состоит в следующем. Бог сотворил мир с определенной целью. Всякая тварь и весь мир были изначально предназначены к союзу, к единству с Творцом. Ибо Бог творил по любви и ожидал ответной любви. Центром и венцом творения является человек, который был призван объединить своей деятельностью все творение и через себя осуществить союз любви между Богом и миром. Это свободное устремление твари к своему Творцу в какой-то момент отклонилось с прямого пути. Выражаясь библейским языком, произошло грехопадение. Говоря о грехопадении и последовавшей за ним смерти, св. Афанасий пользуется термином *тление*, которое он понимает как в физическом, так и в духовном смысле:

Когда же смерть более и более овладевала ... людьми и тление в них оставалось, тогда род человеческий растлевался, словесный же и по образу созданный человек исчезал, и Богом совершенное дело гибло: потому что ... смерть превозмогла над нами по силе уже закона, и невозможно было избежать закона, так как он, по причине преступления, поставлен был Богом. Выходило нечто в подлинном смысле ни с чем не сообразное и вместе неприличное. Ни с чем не сообразно было Богу, изрекши слово, солгать... Тогда не было бы в Боге правды, если бы, когда сказано Богом, что умрешь, человек не умер. Но также и неприлично было, чтобы однажды сотворенные разумные существа и причастные Слова Его погибли и чрез тление опять обратились в небытие. Это недостойно было бы благости Божией, чтобы сотворенное Богом растлевалось от обольщения людей дьяволом. С другой стороны, всего неприличнее было в людях, или по собственному их нерадению или по бесовскому обольщению, уничтожиться Божию художеству.

Итак когда истлевали словесные твари и гибли такие Божия произведения, что надлежало сделать Богу, который благ? Попустить ли, чтоб тление над ними превозмогло и смерть ими обладала? Какая же была нужда сотворить их в начале? Надлежало бы лучше не творить, нежели сотворенным оставаться непризренными и гибнуть. Если Бог, сотворив, оставляет без внимания, что произведение Его истлевет, то из такого нерадения в большей мере познается бессилие, а не благость Божия, нежели когда бы не сотворил Он людей в начале... Итак, надлежало не попускать, чтоб люди поглощались тлением, потому что это было бы неприлично Божией благости и недостойно ее.

(«Слово о воплощении Бога Слова», 6)

Афанасий, как и все отцы Церкви, считает, что смерть и тленность не были сотворены Богом, но пришли в мир вследствие грехопадения. Бог сотворил все «хорошим» (как говорит Библия, «благим»), но наделенным свободной волей и способным к восстанию против Него. Результатом восстания явилась смерть - мощная космическая реальность, захватившая власть и поистине воцарившаяся в «этом мире».

Учение о спасении

Спасение, согласно Афанасию, заключается не просто в прощении грехов рода человеческого, но в избавлении мира от смерти и тления:

Посему то бесплотное, нетленное, неведущее Божие Слово приходит в нашу область, от которой и прежде не было далеким, потому что ни одна часть творения не осталась лишенной Его, но, пребывая с Отцом своим, наполняет Оно и всю вселенную во всех частях ее. Но приходит, снисходя к нам своим человеколюбием и явлением среди нас. И видя, что словесный человеческий род гибнет, что смерть царствует над людьми в тлении: примечая также, что угроза

за преступление поддерживает в нас тление и несообразно было бы отменить закон прежде исполнения его; примечая и неприличие совершившегося, потому что уничтожалось то, чему само Оно было создателем; примечая и превосходящее всякую меру злонравие людей, потому что люди постепенно до нестерпимости увеличивали его ко вреду своему; примечая и то, что все люди повинны смерти - сжалилось Оно над родом нашим, умилось над немощию нашей, снизошло к нашему тлению, не потерпело обладания смерти и, чтоб не погибло сотворенное и не оказалось напрасным, что соделано Отцом Его для людей, - приемлет на себя тело, и тело нечуждое нашему. Ибо не просто восхотело быть в теле и не явиться только пожелало. А если бы восхотело бы только явиться, то могло бы совершить свое Богоявление и посредством иного совершеннейшего. Но приемлет наше тело, и не просто, а от пречистой, нерастленной, неискусомужней Девы, тело чистое, нимало неприкосновенное мужескому общению. Будучи всемогущим и Создателем вселенной, в Деве уготовляет в храм себе тело и усваивает себе оное, как орудие, в нем давая себя познавать и в нем обитая. И таким образом, у нас заимствовав подобное нашему телу, потому что все мы были повинны тлению смерти, за всех предав его смерти, приносит Отцу. И это совершает Он по человеколюбию для того, чтобы, с одной стороны, поелику все умирали, закону об истлении людей положить конец тем, что власть его исполнилась на Господнем теле, ... а с другой стороны, людей, обратившихся в тление, снова возвратить в нетление и оживотворить их от смерти присвоением себе тела и благодатию Воскресения уничтожая в них смерть, как солому огнем.

(Там же. 8)

Спасение мира для св. Афанасия - не спекулятивная проблема, как для Оригена, а вопрос жизни и смерти. Тварный мир - настоящий, живой и потому драгоценный в глазах Бога; смерть - настолько могущественный враг, что победить ее можно только изнутри, только ее же оружием - смертью, и притом смертью самого воплощенного Бога. Ради этого и происходит Боговоплощение, которым преодолевается власть смерти, уничтожается тление:

Слово знало, что тление иначе не могло быть прекращено в людях, как только непременною смертью; умереть же Слову, как бессмертному и Отчему Сыну, было невозможно. Для сего-то самого и приемлет Оно на себя тело, которое бы могло умереть, чтобы, как причастное над всеми сущего Слова, довлекло Оно к смерти за всех, чтобы ради обитающего в нем Слова пребыло нетленным и чтобы, наконец, во всех было прекращено тление благодатию воскресения. Потому воспринятое Им на себя тело принося на смерть, как жертву и заклятие, свободное от всякой скверны, этим приношением сходственного во всех подобных уничтожило немедленно смерть. Ибо Слово Божие, будучи превыше всех, и свой храм, свое телесное орудие принося в искупительную за всех цену, смертью своею совершенно выполнило должное, и таким образом, посредством подобного тела со всеми сопребывая, нетленный Божий Сын, как и следовало, всех облек в нетление обетованием воскресения. И самое тление в смерти не имеет уже власти над людьми, ради Слова, вселившегося в них посредством единого тела... Погиб бы род человеческий, если бы Владыка и Спаситель всех, Сын Божий, не пришел положить конец смерти.

(Там же, 9)

В отличие от неоплатоников, понимавших спасение, как достижение видения Бога, св. Афанасий говорит об обожании, т.е. о достижении нетленного состояния. Обожение возможно только благодаря воплощению Бога-Слова, который воспринял плоть, дабы мы могли стать носителями Духа:

Кто же не подивится сему? Или кто не согласится, что воистину Божие это дело? Ибо если бы дела свойственные Божеству Слова совершились не посредством тела, то человек не был бы обожен. И наоборот, если бы свойственное плоти не приписывалось Слову, то человек не освободился бы от сего совершенно, но хотя, как сказали мы прежде, избавился бы ненадолго, однако же в нем оставались бы еще грех и тление, как было это с людьми, жившими прежде... Многие соделались святыми и чистыми от всякого греха: Иеремия был освящен от матернего чрева (Иер. 1:15), Иоанн, носимый еще во чреве, «взыграл радостно» от гласа Богородицы (Лк. 1:44). Однако же «смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими, подобно

преступлению Адама» (Римл.5:14). А таким образом, люди тем не менее оставались смертными, тленными, доступными свойственным естеству страданиям. Теперь же, поелику Слово соделалось человеком и себе усвоило собственное плоти, сие не касается уже тела по причине бывшего в теле Слова, но истреблено Им, и люди не остаются уже грешными и мертвыми по своим страстям, но восстав силою Слова, навсегда пребывают бессмертными и нетленными. Посему, когда рождается плоть от Богородицы Марии, родившимся именуется тот, кто другим дает бытие, чтобы на себя перенести Ему наше рождение и нам, как единой земле, не отходить в землю, но, сочетавшись со Словом, которое с неба, от Него быть возведенными на небо. Посему, не без причины перенес Он на себя также и прочие немощи тела, чтобы мы уже не как люди, но как свои Слову, стали причастниками вечной жизни. Ибо не умираем уже по прежнему бытию в Адаме, но поелику бытие наше и все телесные немощи перенесены на Слово, то восстаем от земли по разрешении клятвы за грех Тем, кто в нас и за нас солелался клятвою (проклятием). И это справедливо. Как все мы от земли сущие умираем в Адаме, так, возродившись свыше водою и Духом, все оживотворяемся во Христе, потому что плоть наша есть уже как бы не земная, но с Словом приведенная в тождество самим Божиим Словом, которое ради нас стало плотью.

("Против ариан". 3, 33)

Христология

Учение Афанасия о Христе явно отражает александрийскую традицию, представители которой, обсуждая Воплощение, опирались на текст из четвертого евангелия: «И Слово стало плотью». Соперничавшая с александрийской антиохийская традиция предпочитала говорить о *вочеловечившемся* Слове. По-гречески слово «плоть» (*саркс*) имеет оттенок, указывающий на материальный аспект человеческого существования. Выражение «Слово стало плотью» можно истолковать как «Слово восприняло человеческое тело». Именно так понимал Воплощение Аполлинарий Лаодикийский (основатель ереси *аполлинаризма*), кстати сказать, бывший другом св. Афанасия. Аполлинарий учил, что во Христе Бог Слово заменил душу человека Иисуса. Такое понимание в конце концов привело к монофизитской ереси, ибо оно явно умаляло реальность человечества в Христе, отрицало его полноту, поскольку полнота человечества включает и человеческую душу.

С другой стороны, антиохийское учение о Христе, как о вочеловечившемся Слове, могло привести к противоположному недоразумению. а именно, к пониманию Воплощения как соединения Бога-Слова, сохранившего при этом свою божественную природу, с конкретным человеком, Иисусом. Такое богословие видит в Христе *две личности* - божественную и человеческую - и в конечном итоге ведет к несторианству.

Обе традиции, антиохийская и александрийская, имели в виду одну и ту же реальность. Евангелист Иоанн писал по-гречески, но образ мысли у него был семитский. Поэтому, употребляя греческое слово «плоть», имеющее столь материальный оттенок для греческого слушателя, он, конечно, имел в виду еврейское значение этого слова (*басар*), обнимающее всю живую реальность человеческого существования, как материальную, так и духовную. Именно в этом смысле пользовался словом «плоть» и св. Афанасий. Он видел в Христе одно Лицо - Божественное Слово, воспринявшее не отдельную человеческую личность, а *человеческую природу*. Задолго до Эфесского собора, утвердившего догмат о Богородице, Афанасий называл деву Марию Божией Матерью. Все действия Спасителя он приписывал Богу-Слову, как единой личности. Но утверждая единство Христа как воплощенного Слова, Афанасий, как и все александрийцы, не всегда чувствовал, что его терминология открывает возможность умаления человеческой природы Спасителя - опасность, которой не избежал Аполлинарий.

Учение о Троице

Основная заслуга св. Афанасия состоит в его борьбе с арианством. В то время как в восточной Церкви не осталось ни одного православного епископа, он - один против всех - мужественно отстаивал православную никейскую веру, провозгласившую *единосущие* Отца и Сына. Как уже обсуждалось выше, этот небиблейский термин имел дурную репутацию и был осужден на Антиохийском соборе в III веке как выражение модалистской ереси (если сущность одна, то нет и реального различия между Лицами св. Троицы: Отец, Сын и Дух Святой - лишь различные выражения (модусы) одной и той же сущности).

Афанасий не вдавался в богословские тонкости. Сражаясь с арианством за единосущие, он отстаивал самый смысл, самое существо христианства. Воплощение, смерть и Воскресение Христа принесли миру спасение. Отрицая единосущие Христа Отцу, арианство угрожало разрушить самую сущность и основание христианской веры: человечество нуждается в спасении, но спасение возможно только от Бога, поэтому Христос - и человек, и Бог, а иначе мы не спасены. Св. Афанасий твердо знал, что, только отстояв единосущие, можно сохранить чистоту православной веры. Его не смущало, что для этого приходится вводить в употребление непривычное слово, не нравившееся большинству богословов. Всякие философские рассуждения по поводу реального смысла этого слова он считал ненужными и даже опасными:

Не должно же доискиваться, почему Слово Божие не таково, как наше, потому что, как сказано уже, и Бог не таков, как мы. Неприлично также доискиваться: как Слово от Бога, или как Оно - Божие сияние, или как рождает Бог и какой образ Божия рождения. Кто отваживается на подобные исследования, тот безумствует, потому что желает истолковать словами, что неизреченно свойственно Божию естеству и ведомо одному Богу и Сыну Его. Это то же самое, что и доискиваться: где Бог, почему Он - Бог и каков Отец. Но как предлагать подобные вопросы - нечестиво и свойственно неведущим Бога, так и непозволительно отваживаться на подобные исследования о рождении Божия Сына, и Бога и Премудрость Его измерять своим естеством и своею немощью. Поэтому же и не следует представлять о сем вопреки истине; и если кто при этих исследованиях приходит в недоумение, то не должен не верить и написанному. Лучше недоумевающим молчать и веровать, нежели не верить по причине недоумения.

("Против ариан", 2, 36)

О Духе Святом Афанасий говорит в своих письмах к Серапиону. Его рассуждения следуют той же логике, что и его учение о Христе. Есть один Бог - единосущная Троица: Отец, Сын и Дух. Как и Сын, Дух Святой - тоже Бог, а иначе мы не спасены:

...О Духе же Святом Бог говорит, что Он не просто Дух, а Дух Его, и что Им обновляется наш дух, как и псалмопевец в сто третьем псалме говорит: «отнимешь дух их - умирают и в персть свою возвращаются. Пошлешь Дух Твой - созидаются, и Ты обновляешь лицо земли» (Пс. 103:29,30). Если же обновляемся мы Духом Божиим, то не Святой Дух, а наш дух именуется здесь созидаемым. И если на том основании, что все приводится в бытие Словом, прекрасно рассуждаете, что Сын - не тварь, то не хула ли именовать тварию Духа, которым Отец чрез Слово приводит все к совершенству и обновляет.

("К Серапиону". послание 1:16,17)

Через Духа Святого происходит общение человека с Богом и обожение. В то же время Дух принадлежит Сыну, являясь Его «собственным» (*идиос*) Духом:

Итак, по данной нам благодати Духа и мы бываем в нем, и Он в нас. И поелику Дух, который бывает в нас, есть Божий, то и мы, имея в себе Духа, справедливо почитаемся пребывающими в Боге, а таким образом и Бог бывает в нас. Следовательно, мы пребываем в Отце не так, как - Сын. Сын не делается причастником Духа, чтобы чрез это быть Ему в Отце. Не Он приемлет Духа, а паче Сам подает Его всем, и не Дух сочетает Сына с Отцом, но паче Дух приемлет от Слова. И Сын в Отце, как собственное Его Слово и сияние. А мы без Духа чужды Богу и далеки от Него, причастием же Духа сочетаемся с Божеством.

("Против, ариан". 3, 24)

Выражение «а паче Сам подает Его всем» часто и неправильно толковали как аргумент в пользу *Filioque*: будто бы в данном случае св. Афанасий утверждает, что Святой Дух исходит от Сына. Такое понимание упускает из виду контекст высказывания, в котором вовсе не обсуждается вечное исхождение Духа. Афанасию был чужд философский подход к бытию Божию, который как раз и породил учение о *Filioque*, в своих писаниях он вообще никогда не говорит о св. Троице в абстрактных терминах. Мысль Афанасия всегда сосредоточена на идее спасения человека от рабства смерти и

тлению. Спасение принес в мир Христос, и Он же посылает нам Духа Святого, через которого мы приобретаем божественной жизни.

* * *

В целом можно сказать, что св. Афанасий Великий был чрезвычайно привлекательным человеком, мужественным и неутомимым, настоящим христианским героем. Он был не понят многими современными ему восточными богословами, воспитанными на учениях неоплатоников и Оригена. Афанасий же совершенно освободился от приверженности неоплатонической мысли, особенно в своем учении о сотворении мира. На Западе его учение было воспринято более благосклонно, так как западное богословие никогда не сражалось с модализмом и поэтому не видело никакой опасности в термине *единосущие*.

Однако, окончательную победу над арианством одержал не св. Афанасий, а его младшие современники - отцы-каппадокийцы, которым удалось разработать правильную терминологию, устранившую противоречие между понятием единосущия и троичной природой Бога, и которые очистили никейскую веру от подозрений в модализме.

Глава 10

СВЯТОЙ КИРИЛЛ ИЕРУСАЛИМСКИЙ

Прежде, чем перейти к учению отцов-каппадокийцев, окончательно разрешивших спор о св. Троице, следует остановиться на замечательной личности св. Кирилла Иерусалимского (ок.315-387 гг.). Его жизнь и учение отразили все смуты и проблемы церковной жизни середины IV века и могут дать нам наглядное представление о духе той эпохи.

Св. Кирилл был рукоположен во пресвитера в 349 году, а уже в 350 году он был избран епископом иерусалимским. Церковь тогда переживала серьезные трудности, вызванные арианской смутой. До 337 года империей правил Константин I, в конце своей жизни покровительствовавший арианам и сместивший большинство православных епископов с их кафедр. В 336 году самому Арию было разрешено вернуться из ссылки, и он был бы принят обратно в лоно Церкви, если бы этому не помешала его внезапная смерть.

Какое место во всем этом принадлежит Кириллу Иерусалимскому? - Многие богословы древности и последующих времен причисляли его к арианам на том основании, что он получил посвящение во епископа от арианина Акакия Кесарийского. Такой аргумент не вполне справедлив: ведь и несомненно православный святой, Василий Великий, был рукоположен в 370 году, когда на Востоке православное никейское вероопределение еще отвергалось почти всеми. Во Втором Вселенском соборе Кирилл Иерусалимский участвовал на православной стороне, также и его образ мыслей вполне согласуется с православной верой. Вообще в оценке церковной обстановки в IV веке следует избегать крайних суждений. Можно на примерах показать, что большинство восточных епископов, хотя и не вполне признавали никейское вероопределение, в то же время не соглашались и с арианской ересью. От никейского Символа веры их отталкивало лишь слово «единосущный», которое, по их понятиям, навлекало подозрения в модализме. Но никто не был удовлетворен и учением о субординации в св. Троице, непосредственно вытекавшим из арианских представлений. Большинство духовенства колебалось где то между модализмом и субординатизмом и по сути дела имело почти православный образ мысли, который можно определить как «не вполне никейское православие»: они были православными по мысли, но не по формальному исповеданию веры. К сожалению, в тогдашнем богословии не существовало терминологии, пригодной для точного выражения тех мнений, которых придерживалось большинство. В то время вошло в употребление слово «подобносущный» или «сходносущный» (*омиусиос*). Следуя Оригену, большинство сирийских и палестинских богословов считали, что Христос является «подобием» Бога, что их сущности «сходны». Обстановка была очень запутанная, и распутать ее предстояло каппадокийским богословам, которые вышли из среды сторонников «подобосущия» и хорошо понимали все стороны проблемы.

Как раз в это время Кирилл стал епископом иерусалимским. Его положение с самого начала было очень сложным. Посвященный в сан убежденным арианом Акакием, он в то же время поддерживал св. Афанасия, когда тот укрывался от гонений на православных. Кирилл был трижды свергнут арианами с епископской кафедры и трижды восстановлен, но все же, когда в 381 году Второй Вселенский собор в Константинополе восстановил православие, у некоторых возникли сомнения относительно православности его взглядов. В 382 году был созван собор, на котором особо обсуждался этот вопрос. Собор послал письмо папе римскому, в котором сообщалось, что епископ Кирилл «подвизался против ариан» и имеет православный образ мыслей.

Из произведений св. Кирилла особенно известно собрание его проповедей к оглашенным в трех частях:

1. Прокатехизис - «предварительные» огласительные проповеди, нечто вроде вводного курса для готовящихся к крещению.
2. 18 огласительных слов, адресованных не ко всем оглашенным, но лишь к тем, которым предстоит креститься в ближайшую Пасху (после четвертой недели Великого Поста для оглашенных устраивался «экзамен», и «сдавшие» допускались «ко просвещению»).
3. 5 мистагогических (тайноводственных) проповедей, адресованных новокрещенным. По обычаю того времени, оглашенные не допускались даже к присутствию при евхаристическом таинстве. Они изучали св. Писание, христианскую нравственность и молитвы, но ничего не знали о сакраментальной жизни Церкви. Поэтому после крещения им давалось особое объяснение крещения и евхаристии.

Собрание проповедей св. Кирилла - ценнейший источник сведений о литургической жизни восточной Церкви в IV веке. До нас дошло еще три таких собрания - св. Иоанна Златоуста и Феодора Мопсуэстийского, представляющих антиохийскую традицию, и западного отца Церкви св. Амвросия Медиоланского (Миланского). Несмотря на разобщенность в пространстве, их содержание обнаруживает замечательное сходство литургических обычаев и лишь незначительные расхождения, отражая общую для всех традицию доникейской Церкви. Приведем несколько примеров.

...Когда произносится огласительное учение, если будет допытываться у тебя оглашаемый: «что говорили учащие?» - ничего не пересказывай стоящему вне (Церкви). Ибо преподаем тебе тайну и надежду будущего века... Да не скажет тебе кто-либо: «что за вред, если узнаю и я?». И больные просят вина; но если дано несвоевременно, производит оно помешательство ума, и бывают два худые последствия: и больной гибнет, и на врача клеветают. Так, если и оглашаемый услышит что от верного, то и оглашаемый впадет в помешательство ума (ибо не знает того, что выслушал, и осуждает дело, осмеивает сказанное), и верный осуждается как предатель. Вот, ты стоишь уже на самом пределе; смотри, не разглашай произносимого, не потому, что оно не достойно пересказа, но потому, что слух недостойно принять его. И ты некогда был оглашаемым, и я не сообщал тебе предлагаемого теперь. Когда опытом изедаешь высоту преподаваемого, тогда узнаешь, что оглашаемые недостойны слышать это.

("Предогласительное слово", пар. 12)

Здесь имеется в виду так называемая «дисциплина секретности». Готовящимся к просвещению указывалось, что они стоят на пороге великой тайны. Сейчас им предстоит услышать очень серьезные вещи, о которых нельзя говорить с кем попало. Ранняя Церковь проводила строгое различие между догматическим учением и проповедью (греч. *керигма*). Первое касалось внутренней, «интимной» жизни Церкви в таинствах и было доступно только посвященным - даже оглашенные не могли присутствовать при совершении таинств. Проповедью или *керигмой* называлось учение относительно всего остального - морали, св. Писания, духовной жизни, включая также и формальное вероучение, которое называется «догмой» в современном богословии. *Керигма* провозглашалась вне Церкви и была доступна всем.

Интересно, что в наше время это различие совершенно стерлось. Внутренняя жизнь Церкви иногда выставляется напоказ, и совершение таинств можно увидеть даже по телевизору. В некоторых странах, где проповедь христианства запрещена, литургия представляет единственный источник сведений о жизни Церкви. Все, что осталось от раннехристианской «дисциплины секретности», это возглас дьякона «Двери, двери», перед началом литургии верных, открывающейся исповеданием Символа веры. Этот возглас ранее означал, что двери церкви сейчас закроются и что все посторонние должны уйти из собрания посвященных. Теперь этот смысл забыт, и возгласу «Двери, двери» приписывается

символически-духовное значение: он толкуется как приглашение открыть двери сердца или души для восприятия веры или же закрыть их для всего остального - в зависимости от вкуса «толкователя».

О смысле таинства крещения св. Кирилл говорит так:

Великое дело - предстоящее крещение, оно - искупление пленным, оставление прегрешений, смерть греха, обновление души, светлое одеяние, святая нерушимая печать, колесница на небо, райское наслаждение, предуготование Царствия, дарование усыновления.

(Там же, пар. 12)

В этом отрывке особенно интересно, что крещение рассматривается почти исключительно в его положительном измерении: как освобождение, как преддверие вечной жизни. В латинских катехизисах (а также в православных, написанных под влиянием латинских) крещение несет отрицательный смысл очищения или юридический - избавления от первородного греха, унаследованного от Адама. У восточных отцов мы этой идеи не находим. От Адама наследуется не столько виновность, как смертность. Дьявол, «человекоубийца от начала», правит миром через смерть. Поэтому обряд крещения начинается с изгнания нечистой силы из крещаемого (экзорцизмом), и все молитвы говорят об освобождении из рабства дьяволу и смерти.

Как и в наши дни, в раннехристианском чине крещения кандидаты должны были вслух читать символ (исповедание) веры как завершение полученных наставлений и выражение готовности «сочетаться с Христом». В IV веке никейское вероопределение еще не стало обязательным для всех церквей. В каждой местной церкви существовал свой собственный текст. В огласительных словах св. Кирилла приводится символ, которым пользовались в иерусалимской церкви (возможно, составленный самим Кириллом):

...Веруй же и в Сына Божия, единого и единственного Господа нашего Иисуса Христа, Бога, рожденного от Бога, жизнь, рожденную от жизни, свет, рожденный от света, по всему подобного Родившему, не во времени получившего бытие, но рожденного от Отца прежде всех веков предвечно и непостижимо, Божию премудрость и силу, ипостасную правду, прежде всех веков сидящего одесную Отца. Ибо не по страданию, как бы увенчанный, от Бога (как думают некоторые) за терпение получил престол одесную, но с самым бытием (а рожден Он предвечно) имеет царственное достоинство, совосседа с Отцом, так как ... Он Бог и премудрость и сила. Со Отцом Он царствует и через Отца зиждитель всего: но не имеет недостатка в достоинстве Божества и знает Родившего, как и сам познается Родившим... Не отчуждай Сына от Отца и не производи смешения, веря в сыноотечество, но веруй, что единого Бога един есть едиnorodный Сын, прежде всех веков Бог-Слово, слово не произносимое, разливающееся в воздухе, не уподобляющееся словам не осуществленным, но Слово-Сын, Творец словесных существ, Слово, слушающее Отца и самоглаголющее...

(«Огласительное слово» 4, гл. 7)

Не желая вступать в опасные споры, Кирилл явно избегал слова «единосущие». Вместо этого мы встречаем у него выражение «Иисуса Христа ... по всему подобного Родившему», которое могло быть истолковано и в арианском смысле. Но в целом этот текст показывает, что Кирилл придерживался православных взглядов. Так, выражение «ипостасная правда» очень близко к богословию каппадокийцев; фраза «ибо не по страданию ... получил престол, ... но с самым бытием» явно направлена против ереси *адопционизма* (согласно которой Слово Божие вселилось в человека Иисуса при его крещении или же только после Его страданий и Воскресения); «не производи смешения, веря в сыноотечество» - фраза, явно направленная против модализма. Интересно, что свв. Кирилл и Мефодий, борясь с введенным в славянских странах латинским исповеданием веры (*Filioque*), обвиняли западных миссионеров в ереси «сыноотечества», так как те говорили, что Дух исходит «от Отца и Сына». Патриарх Фотий также употреблял выражение «сыноотечество» как характеристику западного учения о Троице.

Св. Кирилл также обсуждает вопрос о том, что такое Церковь. В 18-м «Огласительном слове» содержится знаменитое определение «и во единую, святую, соборную (т.е. кафолическую) Церковь», которое толкуется следующим образом:

Церковь называется соборной (кафолической), потому что она в целой вселенной от пределов земли до пределов ее и по тому что во всеобщности и без всякого опущения преподает все, долженствующее входить в состав человеческого ведения, догматы о видимом и невидимом, о небесном земном; еще потому, что подчиняет благочестию весь человеческий род, и начальников и подначальных, ученых и неученых, наконец потому, что, как повсеместно врачует и исцеляет она всякого рода грехи, совершенные душою и телом; так в ней же приобретает все именуемое добродетелью какого бы то ни было рода - и в делах, и в словах, и во всяком духовном даровании.

("Огласительное слово" 18. гл. 23)

В то время как для св. Игнатия Антиохийского понятие кафолической Церкви связано с понятием *местной общины* («Где Христос, там и кафолическая Церковь»), св. Кирилл прежде всего подчеркивает *универсальность* Церкви. Церковь *кафолична* (т.е. объемлет все), во-первых, в географическом смысле («она во всей вселенной») - это стало практически возможным, когда Константин I даровал Церкви свободу и провозгласил христианство государственной религией империи. Во-вторых, Церковь кафолична потому, что она проповедует полноту истины («без всякого опущения преподает все ... догматы»). В-третьих, потому, что она объемлет все человеческое общество без различия классов, профессий и т.п. («и начальников и подначальных, ученых и неученых»). В четвертых, она соприкасается со всей полнотой человеческой нравственности («врачует ... грехи, ... в ней же приобретает все именуемое добродетелью»). Таким образом, для св. Кирилла кафоличность или соборность Церкви означает ее полноту, ее способность охватить все стороны человеческого бытия, как физического, так и духовного.

Сам термин «кафолическая» в сущности означает то же, что и «православная». Он происходит от греческого *каф`олон* («согласно целому»). Православная Церковь называет себя соборной, т.е. кафолической, а римская католическая Церковь также именуется православной. Выбор именно слова «православная» для наименования восточной Церкви произошел случайно, и оба термина по сути дела взаимозаменяемы.

Церковью же (греч. *эклес`иа*) она называется в подлинном значении сего слова, потому что всех собирает и совокупляет.

(Там же, гл. 24)

Греческое слово «церковь», *эклес`иа* (от греч. *экал`ео*, созывать, вызывать), обозначает собрание тех, кто вызван или приглашен. Это не случайное сборище, не толпа, а собрание людей, объединенных общей целью, ответивших на персональное приглашение, на личный зов. Славянское слово «церковь» этого смысла не несет. Как и немецкое «кирха» и английское «черч», оно обозначает здание или помещение, куда люди собираются в воскресенье (т.е. «день Господень», греч. *кириаки`и им`ера*), и в конечном итоге восходит к греческому слову *кириос*, Господь.

Действие Святого Духа в Церкви св. Кирилл связывает с разнообразием людей, ей принадлежащих, и с великим множеством даров Духа, распределенных между ними:

Велик, всемогущ и чуден в дарованиях Дух Святой. Сочти, сколько вас теперь, какое здесь число душ. Каждому на пользу действует Он, и, пребывая среди нас, видит нрав каждого, видит и помысл и совет, и что говорим, и что думаем. Велико подлинно сказанное нами, но и сего еще мало. Ибо вникни ты, чей ум просвещен уже Духом, сколько христиан во всей этой пастве, сколько их во всей Палестине, и от сей области прострись мыслью ко всему Римскому царству, а от него обрати взор на целый мир, на племена персов, на индийские народы, на готов, на сарматов, галлов, испанцев, мавров, ливиян, эфиопов и на прочие неизвестные нам и по имени племена, потому что многие из них остаются у нас без наименования. И у каждого народа обрати внимание на епископов, на пресвитеров, на диаконов, на монашествующих, на дев и на прочих мирян. И представь себе великого Снабдителя дарований, который в целом мире дает кому чистоту, кому всегдашнее девство, кому милосердие, кому нестяжательность, кому силу изгонять сопротивных духов. Как свет одним своим лучом все озаряет, так и Святой Дух просвещает имеющих очи. Ибо если кто, слепотствуя, не бывает сподоблен благодати, то пусть укоряет в том не Духа, но свое неверие.

В этом отрывке св. Кирилл явно намекает на схождение Духа в Пятидесятницу (Деян. 2). Дух Святой всегда приходит *лично* к каждому из нас. В присутствии Святого Духа собрание людей, толпа превращается в осмысленное собрание - Церковь. Различие дарований служит не к разделению, но к единству. Быть разными - великое благо, и Церковь освящает и воссоединяет людей и народы во всем их разнообразии.

В «Тайноводственных словах к новопросвещенным» Кирилл дает описание таинств. Крещение понимается как уподобление смерти и Воскресению Христа, через которое мы получаем спасение. В крещении все, что в действительности произошло со Спасителем, происходит и с нами, но безболезненно, без страданий:

Новое и необычайное дело! Умираем мы не в самой действительности и погребены бываем не в самой действительности и, распявшись не самым делом, воскресаем, но уподобление бывает только в образе, а спасение на самом деле. Христос подлинно был распят, подлинно погребен и подлинно воскрес и все сие даровал нам, чтобы, приобщившись страданий Его уподоблением, на самом деле приобрести нам спасение. Какое преизбыточествующее человеколюбие! Христос приял гвозди на пречистые руки и ноги свои и терпел болезнь, а мне безболезненно и без усилий за общение в болезни дарует спасение.

("К новопросвещенным" 2, 5)

Как и все греческие отцы, св. Кирилл понимает крещение как нечто большее, чем просто оставление грехов. Уничтожив власть смерти своей смертью и Воскресением («смертию смерть поправ»), Христос вывел человечество из плена смерти, незаконно захватившей власть над человеческой природой. Приобщаясь через крещение страданиям Христа, мы приобщаемся этой победе:

Никто да не думает, что крещение есть благодать оставления только грехов, ... как Иоанново крещение давало только отпущение грехов. Напротив, мы точно знаем, что оно как служит очищением грехов и сообщает дар Св. Духа. так бывает и верным изображением Христовых страданий. Посему то и Павел, недавно взывая, сказал; «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть...». (Римл. 6:3,4)... Посему да познаем, что все, что ни претерпел Христос, пострадал Он ради нас и нашего ради спасения на самом деле, а не в воображении, и мы делаемся участниками Его страданий... Во Христе истинная была смерть, душа Его действительно разлучилась с телом и погребение было истинное... Но в нас смерти и страданий одно подобие, спасение же не подобие, а самая действительность.

(Там же, 2. 6-7)

Говоря о смысле миропомазания, св. Кирилл останавливается на связи между словами «помазать» (греч. *хрию*: отсюда *Христос*, означающее «помазанник») и «христианин». Быть христианином означает быть помазанником, означает приобщение к помазанию ветхозаветных царей, священников и, наконец, самого Христа:

Во Христа крестившись и во Христа облекшись (Гал.3:27), соделались вы *сообразными* Сыну Божию (Рим.8:29). потоку что Бог, предопределивший нас в усыновление (Еф.1:5), соделал нас сообразными славному телу Христа (Фил.3:21). Посему, став участниками Христовыми (Евр.3:14), справедливо называетесь помазанниками... Помазанниками же соделались вы, приняв изображающее Святого Духа. И все над вами совершено в образе, потому что вы образ Христов, Как Христос, омывшись в реке Иордане и сообщив водам благоухание Божества, вышел из вод, и было на Него существенное наитие Духа Святого (потому что подобное почивает на подобном), так подобно и вам, исшедшим из купели священных вод, дано миропомазание, изображающее собою то же самое, чем помазан Христос. А это есть Дух Святой... Ибо Христос не от человека и не елеем или миром телесным был помазан, но Отец, предопределивший Ему быть Спасителем целого мира, помазал Его Духом Святым... И как Христос действительно был распят, и погребен, и воскрес, а вы сподобились в крещении уподобительно быть с Ним распятыми и погребенными

и воскреснуть, так и в рассуждении миропомазания: Он помазан духовным елеем радости, то есть Духом Святым, который именуется елеем радости, потому что есть причина духовного радования, а вы, приобщившись Христу и став Его причастниками, помазаны миром.

(Там же, 3. 1-2)

В замечательном описании евхаристии Кирилл говорит, что для преложения св. Даров существенно призывание Св. Духа:

Потом ... умоляем человеколюбца Бога ниспослать Святого Духа на предлежащие дары, да сотворит Он хлеб телом Христовым, а вино кровию Христовой. Ибо без сомнения, чего коснется Св. Дух, то освящается и прелгается.

(Там же. 5.7)

В раннехристианский период евхаристическая молитва всегда завершалась так называемой *эпиклезой* - молитвой призывания Духа Святого на предложенные Дары. Впоследствии эта молитва сохранилась лишь в восточной Церкви. В конце средних веков по этому поводу возникла полемика с латинской Церковью, носившая чисто схоластический характер. Западные богословы утверждали, что Преложение св. Даров осуществляется «установительными словами», то есть словами, произнесенными Господом во время Тайной Вечери: «Приимите, ядите, сие есть тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов... Пиите от нея вси, сия есть кровь Моя нового завета, еже за вы изливаемая во оставление грехов». Приведенный выше текст из св. Кирилла часто цитировался как доказательство того, что в ранней Церкви Преложение св. Даров связывалось с призыванием Духа Святого. Такое призывание есть и в нашей литургии. Вся евхаристическая молитва, начиная со слов, «Благодарим Господа», имеет троичный характер: она адресована Отцу через Христа в Духе Святом и составляет единое целое. Нельзя сказать, что преложение св. Даров совершается в какой-то определенный момент этой молитвы. Оно достигается молитвой всей Церкви к св. Троице, и без призывания Св. Духа (причем не только на хлеб и вино, но на всю Церковь) эта молитва становится неполной, теряет свой троичный характер. И сам св. Кирилл в другой своей проповеди утверждает то же самое:

Хлеб и вино евхаристии до святого призывания ... Троицы были простым хлебом и простым вином, а по совершении призывания хлеб делается телом Христовым, а вино кровию Христовой.

(Там же. 1,7)

В сочинениях св. Кирилла содержится также важный комментарий на молитву Господню. Особенно интересно его толкование прошения о хлебе насущном:

Хлеб обыкновенный не есть насущный, а сей святой хлеб есть насущный, то есть имеющий действие на сущность души. Сей хлеб не во чрево вмещается и потом выходит из него (Мф. 15:17), но сообщается всему твоему составу, к пользе души и тела. А слово «днесь» употреблено вместо «ежедневно», как и Павел сказал: «заставляйте друг друга каждый день, доколе можно говорить *ныне*» (Евр.3:13).

(Там же. 5, 15)

«Насущный» по-гречески *эти`усиос*, то есть буквально «надсущный» или «сверхсущный». Св. Кирилл считает, что этот хлеб, «имеющий действие на сущность души», есть не что иное, как евхаристия.

Здесь же мы узнаем, что во времена Кирилла люди принимали причастие не из ложки (ложечки), но прямо в руки:

Посему, приступая, не с разжатыми дланями рук, не с распростертыми перстами подходи, но левую соделав престолом для правой... и согнув длань, прими тело Христово и скажи при сем: аминь. Потом, с осторожностью освятив очи прикосновением святого тела, приобщись, внимательно наблюдая, чтобы от него не утратить чего-либо. Ибо, если утратишь что, лишишься как бы собственного своего члена... После того, как приобщись тела Христова, приступи и к

чаще с кровию не с распростертыми руками, но в согбенном положении с поклоном и чувством, говоря: аминь, освятись, причащаясь и крови Христовой. И пока еще на губах твоих остается влажность, прикасаясь руками, освяти и очи, и чело, и прочие орудия чувств. Потом, дождавшись молитвы, благодари Бога, который сподобил тебя толиких тайн.

(Там же. 5.21-22)

Введение в употребление лжицы в VII веке было вызвано соображениями предосторожности. Церковь посещали огромные толпы людей, в большинстве своем невежественных и страдающих предрассудками. Это давало серьезные основания опасаться, что освященные Дары могут стать объектами злоупотребления или небрежности. Необходимо было каким-то образом защитить таинства от использования не по назначению, поэтому обычай получения причастия в руки был упразднен.

В целом, наплыв большого числа верующих в Церковь послужил причиной явления, называемого *клерикализацией*, то есть отделения духовенства от мирян, его обособления как особой привилегированной группы. Возможно, что эта эволюция была не только неизбежна, но и необходима по чисто пастырским и практическим соображениям. Однако под нее было подведено и теоретическое обоснование. Как раз в это время на сцене появился псевдо-Дионисий (Ареопагит), учение которого о церковной иерархии дало прекрасную базу для уже начавшегося процесса клерикализации. Этот процесс расщепил Церковь на «мир» и «клир», вызвал к жизни целый ряд особенностей церковной архитектуры и народного благочестия и сильно повлиял на многие другие аспекты церковной жизни и учения. Нужно заметить, что духовенство по сей день принимает причастие в руки и отдельно от мирян.

+++